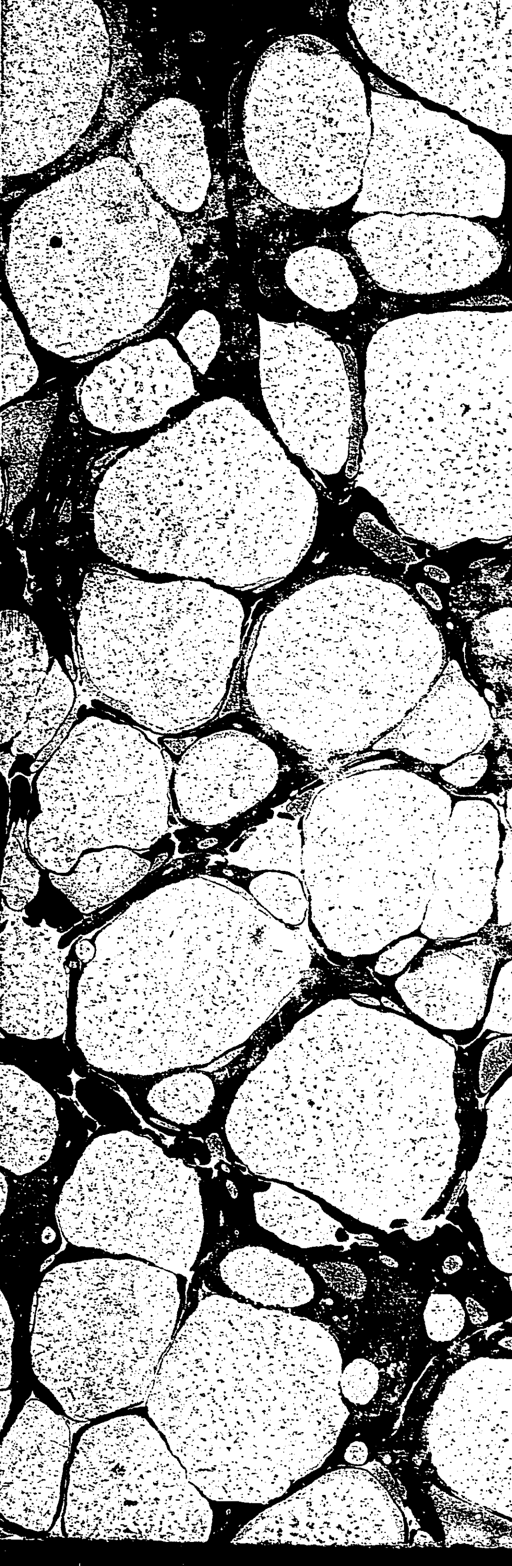

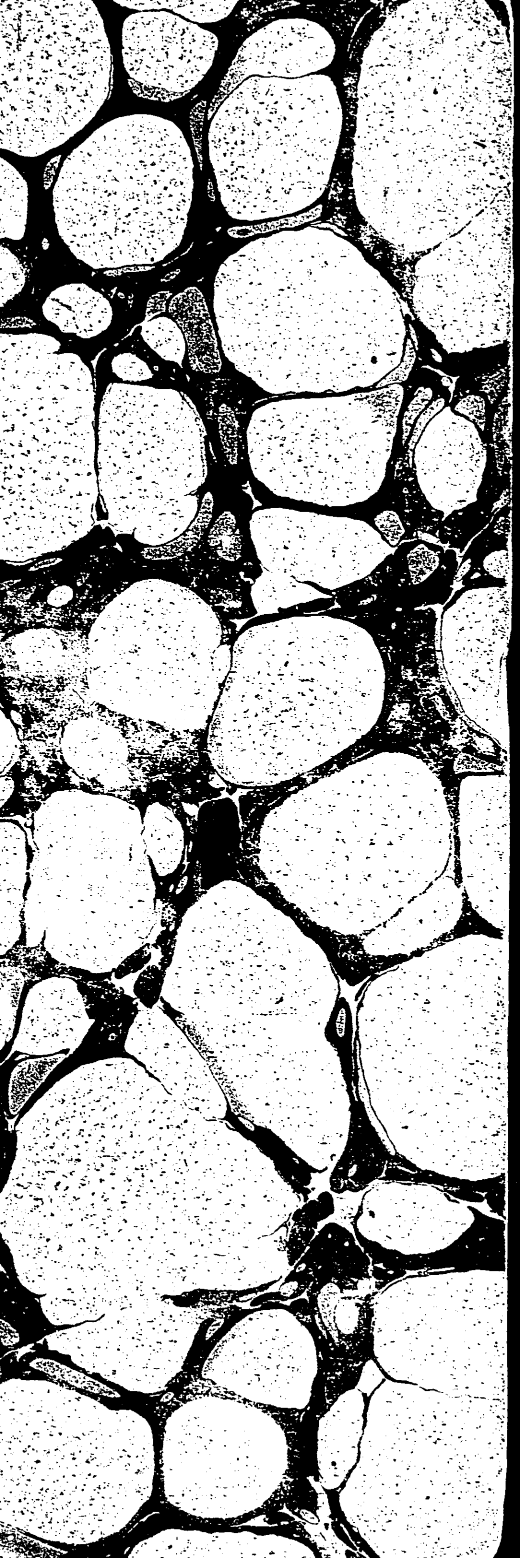

THE HENGSTENBERG COLLECTION

IN THE LIBRARY OF THE

Baptist Union Theological Seminary

Purchased from the estate of the late
Prof. E. W. Hengstenberg, D. D., of Berlin,
and deposited in the Library by an association
of gentlemen.

ibrary No............................. *Shelf No.*............................

CHICAGO, Nov. 19, 1875. Div

The University of Chicago
Libraries

Cres-cat Sci-entia Vita Exco-latur

HENGSTENBERG COLLECTION

Compendium

der

christlichen Dogmengeschichte.

Von

D. Ludw. Fr. O. Baumgarten-Crusius,

Geh. Kirchenrathe und ordentl. Professor der Theologie auf der Universität Jena, Ritter des Ordens vom weissen Falken und des H. S. Ernestinischen Hausordens, Mitglied der *Societas Hagana* und der histor. theolog. Gesellschaft zu Leipzig.

Hengstenberg Collection

Leipzig,

Druck und Verlag von Breitkopf & Härtel.

1840.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARIES

BT21
.B28

12805

Ich lasse die erste Abtheilung dieses dogmengeschichtlichen Compendium einstweilen erscheinen: die zweite wird, so Gott will, noch im Laufe dieses Jahres nachfolgen. Es sei mir vergönnt, hierbei Folgendes vorläufig zu bemerken.

1. Der Streit über die Angemessenheit der Abtheilung der Dogmengeschichte in die allgemeine und specielle, läuft in grossen Misverständnissen. Man wird in der, hier gegebenen, ersten Abtheilung wohl Nichts von dem übergangen sehen, was man in dieser Wissenschaft mit Recht sucht; und die zweite Abtheilung wird nur theils die geschichtlichen Resultate der ersten in Beziehung auf die christlichen Idee'n im Einzelnen zusammenfassen, theils bedeutende einzelne Vorstellungen und Aeusserungen beurtheilen. Sie wird auch hierbei einen ganz anderen Gang nehmen, als das früher von mir verfasste Lehrbuch der Dogmengeschichte.

2. Zwischen dem Beginne und der Beendigung des Drucks von diesem Buche liegen einige Jahre. Man wird dieses nicht nur in den Angaben der Literatur bemerken, indem bei den ersten Perioden vieles Bemerkenswerthe noch nicht berücksichtigt

Dieses Blatt fällt weg bei der Erscheinung der 2. Abtheilung.

werden konnte: sondern es hat auch der Plan des Buchs allmälig einige Abänderungen erfahren. Es ist vom Anfange herein bei Männern und Lehren Vieles unerwähnt geblieben, was für den besonderen Theil bestimmt worden war; aber in den allgemeinen Theil aufgenommen sein würde, wenn dieser schon in der Art, wie, vornehmlich in den zwei letzten Perioden, bearbeitet worden wäre. Hier und da wird sich vielleicht auch eine Veränderung oder Erweiterung der Auffassung von den Gegenständen wahrnehmen lassen, wie sie im Laufe dieser Jahre vielfach bei mir eingetreten ist.

3. Nach alle diesem würde es mir allerdings angenehm sein, wenn die genauere Beurtheilung des Buchs bis zur Vollendung des Ganzen aufgeschoben würde. Aber in jedem Falle empfehle ich das Buch der freundlichen Beachtung und Erwägung kundiger Leser.

Jena. April 1840.

Der Verfasser.

Einleitung und erste Abtheilung.

I.
Einleitung
in die
christliche Dogmengeschichte.

§. 1.

Um das Innere und Aeussere, und Stoff und Form unserer Wissenschaft vollständig darstellen zu können, wird die Einleitung in drei Abschnitten von dem Begriffe der Dogmengeschichte, der Geschichte und Literatur und der Methode derselben handeln.

Erster Abschnitt.

Von dem Begriffe der christlichen Dogmengeschichte.

§. 2.

Die christliche Dogmengeschichte soll die Entwickelung, die Veränderungen und die Kämpfe der christlich-kirchlichen Glaubenslehre darstellen. [1]) **Die Geschichte der Dogmen und die der Dogmatik lassen sich hierbei nicht von einander trennen: denn sowohl die Form und der Inhalt der Glaubenslehre, als die Zusammenstellung derselben zu Inbegriffen und Systemen und die Auffassung des Einzelnen, bestimmen und charakterisiren einander wechselseitig.** [2])

1. So lange man den Namen, Dogmengeschichte, unter welchem diese Wissenschaft einmal ausgebildet worden ist und sich selbständig aufgestellt hat, beibehalten will, hat man von demselben einige Misverständnisse fern zu halten, welche in der gewöhnlichen Sprache beinahe unvermeidlich geworden sind, und sich, wie es oft geschieht, auch an unrichtige Auffassungen der Sache anschliessen. Sie liegen theils in dem Namen, Dogma, theils in dessen Pluralform. Denn an jenen [a])

a) Der Name kam in den kirchlichen Sprachgebrauch theils aus dem allgemeinen, insbesondere aber aus dem philosophischen (und in diesem war er dreifach: allgemein, wie bei Aristoteles, stoisch, skep-

haben sich von Alters her die Vorstellungen von Willkühr, vom Unwesentlichen, oder vom Feststehenden und Statutarischen[b]) angeknüpft: aber nach allen diesen Seiten hin, und indem man das Dogma dem Evangelium, wie die Theologie der Religion, entgegenzusetzen pflegte[c]), hat es sowohl Vorurtheile gegen die Dogmengeschichte, als einseitige Behandlungen derselben gegeben. Ganz dasselbe zeigt sich bei dem Gebrauche des Namens, Dogmatik, seit derselbe gangbar geworden ist. In der Pluralform lag die Möglichkeit, in der Vielheit, der Masse, die Einheit der Sache und die Idee der Wissenschaft untergehen zu lassen. Wir nun verstehen hier, nach dem gemeinsten Sprachgebrauche der Kirche[d]), unter Dogmen die christlich-kirchlichen Lehren überhaupt, ohne vorerst einen Unterschied zwischen ihnen, nach Ursprung und Bedeutung, zu machen, und halten uns auch in der Beziehung an den gewöhnlichen Gebrauch des Namens[e]), als wir uns in der Dogmengeschichte auf die Glaubenslehre beschränken.

---

tisch, vgl. *Nitzsch* Syst. d. chr. Lehre S. 45 ff. 3. A.), theils aus den Paulinischen Stellen, Eph. 2, 15. Kol. 2, 14. vgl. 2, 20. Diejenige Anwendung des Wortes, in welcher schon die älteste Kirche es für die christliche, ursprüngliche Lehre selbst gebrauchte (*Ignat. Magnes.* 13. *δόγματα Ι. Χ. καὶ ἀποστόλων*, und dann oft schlechthin *τό δόγμα, τὰ δόγματα*), entsprang aus jenen Stellen des N. T. nach der gangbaren falschen Auslegung derselben. Umgekehrt von den vernünftigen Religionsbegriffen *τὰ δόγματα* Isid. epp. 4. 163.

b) In dem kirchlichen Gegensatze von *δόγμα* und *κήρυγμα* (*Basil. Sp.* S. 27. und eben so, dass das Dogma etwas Geheimes sei, noch Eulogius b. Photius 230. S. 269. *Bekk.*: vgl. *Suicer.* u. d. W.) hatte jenes Wort zugleich die hier bezeichnete Bedeutung, Feststehendes, zum Grunde Liegendes, und die vom Aeusserlichen, Ritualen. Das Dogma bezog sich in diesem Gegensatze immer auf die kirchlichen Mysterien sammt ihrer Deutung. Unrichtig meinte Semler, *δο.* habe die blossen Lehrmeinungen, *κη.* das Wesentliche bedeutet.

c) Die neuere theologische Sprache hat in denselben Gegensatz neben dem Dogma die Mythen gestellt.

d) Wie bei Gennadius, wie im Mittelalter, bei Petavius und Thomassin, und in der gewöhnlichen Bedeutung des Namens, Dogmatik.

e) Die Entgegensetzung von *δόγμα, δογματικόν* und *ἠθικόν, πρακτικόν, τὰ τοῦ βίου* u. s. w. ist bleibend in der altkirchlichen Sprache: doch werden hierfür gewöhnlich auch solche Stellen aufgeführt, in welchen das dem *δόγμα* Entgegengesetzte nicht die Lehre vom Praktischen, sondern das Leben selbst ist. Die tadelnde Bezeichnung des Novatianus (*Euseb. H. E.* 6, 43.), der Alexandriner bei Nestorius (*Cyr. c. Nest.* 2, 7: *οἱ σοφοὶ τῶν δογματιστῶν τῶν νεωτέρων*) u. Anderer, als *δογματισταί*, hat ihren Sinn in der Bedeutung von *δογματίζειν*, nicht im Worte *δόγμα*. Die herabsetzende Bedeutung von *δόγμα* beim Marcellus (*Euseb. c. Marc.* I, 4): Menschenmeinung, gehört ihm allein an.

2. Geschichte der **Dogmen** und der **Dogmatik** sind **bald** so unterschieden worden, dass man diese mehr auf die (innerliche oder äusserliche) **Form** der Glaubenslehre bezog[f]), **bald** so, dass man in dieser die verschiedenen Anordnungen der Lehren zu Lehrgebäuden darstellen wollte.[g]) Alles dieses aber ist und wird durch einander, und man kann keines ohne das Uebrige verstehen und würdigen. Und will man (mit Münscher und Hagenbach) unter der Geschichte der Dogmatik die des Geistes und der Bewegung und Entwickelung der Glaubenslehre im Allgemeinen verstehen; so ist dieses ja der Gegenstand der **allgemeinen** Dogmengeschichte.

§. 3.

Sowohl die Form, als Gegenstand und Inhalt der christlichen Dogmengeschichte, sind durch ihren Namen und ihren allgemeinen Begriff [1]) bestimmt vorgezeichnet. Für die Form haben wir, mit Uebergehung dessen, was nur äusserlich, zufällig, willkührlich ist, die Forderung auszusprechen, dass die DG. im wahren Sinne des Worts pragmatisch sei. [2])

1.[a]) Die DG. soll Wissenschaft, geschichtliche Wissenschaft, Geschichte geistiger Bewegungen und Resultate, ferner Geschichte von Dogmen, und von christlich-kirchlichen Dogmen sein.

2. Der Begriff der **pragmatischen** Geschichte [b]) hat von seiner ursprünglichen Bedeutung, welche es von Polybius erhielt, das beibehalten, dass er durchaus auf das Objective, Reale, Wirkliche hinweist. Wie wir nun leicht begreifen, was in dieser Forderung liege, so erkennen wir auch bald ein zwiefaches Misverständniss, welches einen **falschen** Pragmatismus auf unserm Gebiete hervorbringen kann. Der nämlich, dass man in der Auf-

---

f) J. F. Gaab erste Linien zu einer Geschichte der Dogmatik. Tüb. 787.

g) C. G. Heinrich Versuch e. Gesch. der verschiedenen Lehrarten und chr. Glaubenswahrheiten von Christo bis auf unsere Zeiten. L. 790. So haben sie die neuesten Dogmatiker, vornehmlich Twesten, Nitzsch und Hase, dargestellt.

a) W. C. L. Ziegler, Ideen über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte. Gabler's neuest. th. J. 1, 4. 337 ff. L. Lange: einige Worte über kritische und pragmatische Behandlung der Kirchen- insbesondere der DG., Illgen's Zeitschr. f. hist. Th. II. 2. Nr. 2. K. Daub, die Form der christl. Dogmen- und Kirchenhistorie, in Betracht gezogen. 3 Abth. in Br. Bauer's Zeitschr. f. spec. Theol. I. 1. 2. II. 1.

b) *E. A. Borger, disputatio de historia pragmatica.* Hag. Com. 1818. 8. p. 9. ss. *C. F. Illgen, quae cura ei adhibenda sit, qui aliorum de rebus div. sententias rite exponere velit.* L. 833. 4.

fassung und Darstellung der DG. die Principien von Geist und Freiheit vernachlässigte, und für die Erscheinungen auf ihrem Gebiete nur Erklärungen und Ableitungen im Aeusserlichen und Materiellen suchen wollte. Dadurch wurden zugleich die wahren Gründe und die rechte Bedeutung jener Erscheinungen aus den Augen gerückt, und die Ansicht in das Gemeine, ja das Niedrige herabgezogen: auch ist es dabei unmöglich, den Zusammenhang im Grossen und die Idee des Ganzen aufzufassen.

§. 4.

Wenn der Gegenstand der Dogmengeschichte eben das Dogma ist, wo und wie es gedacht und ausgesprochen worden sei, und ohne irgend eine Form und Art des Denkens und der Lehre auszuschliessen [1]); und zwar das christlich-kirchliche Dogma [2]): so scheidet sich das Gebiet der DG. von dem der Geschichte der Kirche, des christlich-kirchlichen Lebens, der christlichen Sittenlehre und der Philosophie. [3])

1. Es nimmt die DG. in sich auf die Dogmen der Einzelnen, der Secten und der Kirche: ferner sowohl die mehr volksmässigen, als die in den Schulen entstandenen; die in der blossen Entwickelung der positiven Lehre, und die im freien Denken über sie gewordenen, und was sich wissenschaftlich oder gläubig, praktisch, phantastisch, speculativ, als Meinung und Gedanke in den kirchlichen Zeiten und Räumen bewegt und entwickelt hat. Jedoch immer mit Auschluss der wirklichen Privatmeinung und des wirklich Unbedeutenden. Aber dieses beides historisch, objectiv aufgefasst und gewürdigt: als dasjenige nämlich, was weder auf eine bestimmte Denkart und Gesinnung, im Einzelnen oder in der Kirche, zurückweist, noch für eine solche irgend eingewirkt hat.

2. Wenn wir nur die christlich-kirchlichen Lehren in den Kreis der DG. aufnehmen sollen, so sind doch diejenigen natürlich nicht ausgeschlossen, welche, obgleich weder aus christlichen noch aus kirchlichen Principien hervorgegangen, sich doch in Zusammenhang mit Begriffen und Formen der Kirche gesetzt haben: wie es selbst in der Gnosis, dem Manichäismus, der Theosophie und in den speculativen Schulen der Philosophen geschehen ist.

3. Die historischen Gebiete, von denen sich die DG. zurückzuziehen hat, wie sie hier bezeichnet worden sind, bleiben ihr indessen nahe und verwandt. Oft hat die DG. auf denselben ihren Ausgangspunct zu nehmen, und oft lässt sich die Entwickelung der Dogmen nur auf ihnen verfolgen. Aber jene Theile der

christlich-kirchlichen Geschichte lassen sich auch unter einander nicht streng scheiden oder gesondert halten.[a]) Der Stoff der Geschichte der Philosophie in den christlichen Zeiten lässt sich aus unserer Geschichte wenigstens in den Perioden und Bildungen nicht entfernen, in denen entweder das Dogma eine durchaus philosophische Bedeutung und Form annahm, oder die Philosophie ihre Richtung und ihr Ziel in den kirchlichen Begriffen gefunden hat.

§. 5.

Als der Inhalt dieser Wissenschaft sind oben (§. 1.) die Entwickelung, die Veränderungen und Kämpfe der Glaubenslehre genannt worden.[1]) Es liegt schon in diesen Begriffen, dass in dieser Wissenschaft nicht das Ganze, das Eine und das Bleibende über dem Einzelnen, Vielen und Wechselnden vernachlässigt werden dürfe, dass sie vielmehr jenes als den Träger von diesem darzustellen habe.[2])

1. Die DG. hat es mit der Entwickelung der Glaubenslehre im dreifachen Sinne zu thun: mit der Entwickelung der einzelnen Dogmen, wie sie nach und nach vielseitiger und tiefer aufgefasst und ausgeprägt worden sind, mit der Entwickelung der Glaubenslehre im Ganzen, zu welcher die kirchliche Denkart in kleineren und grösseren Kreisen immer hingestrebt hat, und mit der Entwickelung des Geistes, wie sie in der Glaubenslehre und durch dieselbe stattgefunden hat. Die neuere speculative Ansicht der Geschichte des Geistes und auch der Dogmengeschichte, hat diese Entwickelung oder Fortbewegung des Geistes und Gedankens vielleicht einseitig oder unrichtig aufgefasst: aber sie hat das Verdienst, die Idee derselben hervorgehoben zu haben.[a]) — Die Veränderungen der Glaubenslehre gehen sowohl das Ursprüngliche, die geistige Grundlage derselben an, und sind Veränderungen des christlichen Geistes zur Lehre, zum Dogma; als dieses, das Dogma, Veränderungen in den Dogmen, oder der Dogmen

---

a) Zur Geschichte des christlichen Lebens: A. Neander Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christl. Lebens. Berl. (823 ff.) 1825. III. J. H. v. Wessenberg Betr. über die wichtigsten Gegenstände im Bildungsgange der Menschheit. Aarau 836. 8.

a) Marheineke, Jahrb. f. wiss. Th. 1832. Jul. 1—3. Daub a. a. O. I. 53. „Die Dogmengesch. soll die Geschichte der Glaubensmeinungen als freier Bewegungen in damaliger Zeit, und in ihrer Tendenz zur Glaubenswahrheit und zur Einheit der Kirche mit Gewissheit berichten.“ — Die Aeusserungen derselben Schule (vgl. Hegel, Rel. philos. I. S. 9 f.) gegen die historische Behandlung der Dogmen beziehen sich nur auf die Behandlung derselben für die Glaubenslehre, und zwar die ausschliessend und unrichtige historische Behandlung.

zum Ursprünglichen zurück. — Kämpfe fanden sowohl auf der Seite der Glaubenslehre Statt, bei ihrer Entwickelung, ihrer Vertheidigung, und bei dem Untergange des Einzelnen: als Kämpfe des Geistes mit dem Dogma.

2. Die DG. hat es allerdings zunächst und unmittelbar mit dem massenhaften Stoffe der Meinungen und Lehren in der Kirche zu thun. Aber eben schon in jenen Begriffen: Entwickelung, Veränderungen, Kämpfe, und in der Idee der DG., als Wissenschaft und christlicher Geschichtswissenschaft, ist ihr als gleich wesentliche Richtung die auf das Ganze gegeben, von welchem das Einzelne umschlossen ist, auf die höhere Einheit, welche durch die unendliche Mannichfachheit hindurchgeht, und auf das Bleibende, welches sich in dem unaufhörlichen Wechsel der Meinung erhalten hat, und immer bewahrt: also auf Sache, Geist und Gedanken des Christenthums. Die Dogmengeschichte hat demnach, neben der Zusammenstellung des Materials, das geflissentlich auszuführen, wie jene höheren Principien sich durch alle kirchlichen Zeiten hin erhalten haben, wie sie oft klarer und entschiedener, und in mannichfacher Gestalt, hervor getreten sind; wie man sie endlich im Ganzen als das Gesetz der Entwickelung und Vollendung wahrzunehmen hat. Ja auch an dem Bestehen und Wirken des Unächten und Falschen in den kirchlichen Meinungen zeigt sich doch überall der höhere Geist der christlichen Zeit[a]); sowie in der Unsicherheit, mit welcher es immer aufgetreten ist, und in dem Schicksale, wie es sich immer selbst geschwächt und zerstört hat, das Gesetz aus der höheren Ordnung der christlichen Dinge.

Zusatz. In dem hier Gesagten stellt sich denn die Bedeutung der Dogmengeschichte für den christlichen Gedanken und für die theologische Einsicht dar. Diese Wissenschaft hat die Bestimmung und die Kraft zugleich zu läutern und zu befestigen, und sie darf sich nicht auf Eines von beiden ausschliessend richten. Das läuternde Moment liegt in der Mannichfaltigkeit, Zufälligkeit und Veränderlichkeit des dogmatischen Materials: das befestigende in der Einheit und dem Bleibenden, in Sache und Geist, deren Geschichte sie darstellt. [b]) Wir übergehen, was man ausserdem ge-

---

a) Es geht durch die ganze DG. hin, was Oelsner von einem einzelnen Moment derselben bemerkt, in Zschocke Prometheus I. 227. „Das Nicänische Concilium war eine der grössten Begebenheiten in der Geschichte der menschlichen Gesittung. — Es war das Zeichen eines Riesenschrittes der Menschheit, dass man abstracter Begriffe wegen zusammentrat, und ihnen höhere Wichtigkeit als allen materiellen Interessen beilegte.“

b) C. F. Illgen: der Werth der chr. Dogmengeschichte. L. 817.

wöhnlich unter dem Werthe der DG. verstanden hat: vornehmlich die Bedeutung derselben für andere theologische Disciplinen oder für die Wissenschaft, insbesondere die Geschichtswissenschaft überhaupt, oder für gewisse Zwecke und Berufe des Lebens. Unter Solchem darf man denn auch den formalen Werth und Nutzen dieser Wissenschaft nicht übersehen, wie sich durch dieselbe, indem sie (und gerade auf einem Gebiete, auf welchem man sich so leicht zerstreut, und auf dem man oft die Verwirrung herrschend gemeint hat) Anordnung, Scheidung, Klarheit schafft, und oft selbst geistige Nothwendigkeit nachweist, der logische Sinn und das geistige Organ entwickeln und bilden kann.

Zweiter Abschnitt.

Geschichte und Literatur der christlichen Dogmengeschichte.

§. 6.

In materieller Hinsicht ist die Dogmengeschichte so alt, als es das Interesse in der Kirche ist, frühere oder für vorzüglich gehaltene Lehren aufzusuchen und zusammenzustellen. Aber sie ist viel Gestalten durchgegangen, ehe sie aus dem theologischen, mehr oder weniger befangenen, Interesse in das literarische, und aus diesem in das wissenschaftliche, nach Begriff und Darstellung übergegangen ist. Das theologische war bald negativ, bald positiv, bald speciell, bald allgemein [1]); und bald lag es auf dem kirchlichen, bald auf dem nichtkirchlichen Standpuncte. [2])

1. Das Zusammenstellen der kirchlichen Meinungen früherer Zeiten beginnt im theologischen Interesse bereits im Streite mit den Häretikern des zweiten Jahrhunderts. Damals kam es hierbei nur noch darauf an, dass man von Alters her in der Kirche anders als diese Häretiker gelehrt habe: also war das Interesse mehr nur negativ, polemisch. Bald aber erweiterte es sich. Man wollte nun beweisen, dass es stets Eine Lehre, und zwar die der Kirche, gegeben habe: und so wurde das Dogmengeschichtliche vornehmlich seit dem Arianischen Streitigkeiten behandelt, in Beziehung auf einzelne ausgezeichnete Männer (z. B. Dionysius von Alexandria) und auf die gesammte Kirche. Reich an Nachforschungen und Zusammenstellungen dieser Art wurde der Nestorianische und Eutychianische Streit sammt denen, welche aus ihm hervorgingen

(vornehmlich dem Drei-Capitelstreit u. dem monotheletischen), späterhin der Bilderstreit: und seit dem Concilium von Chalcedon liebten es die grösseren Kirchenversammlungen, ebenso sich mit Sammlungen altkirchlicher Zeugnisse zu waffnen und zu sichern, wie es die streitenden Parteien gegen einander zu thun pflegten. Theils dogmatisch, theils literarisch, sind die mancherlei Sammlungen zur DG. in der griechischen Kirche, welche im 7. Jahrh. beginnen, und durch das Mittelalter hingehen unter den Namen: *κεφάλαια, ἱερά* (*ἱερὰ παράλληλα*), *χρήσεις* [a]), in anderen Beziehungen und Gebieten auch Anthologien und Eklogen genannt. Ihnen liegt auch weniger das Interesse der kirchlichen Orthodoxie, als ein allgemeines, religiöses und sittliches, zum Grunde.

Das dogmatische Interesse rief auch die lateinischen Schriften über Sentenzen (d. i. Dogmen) seit dem 7. Jahrh. hervor. Das Ausgemachte und Beste der dogmatischen und moralischen Literatur sollte zusammengestellt werden, um dem Gedanken zum Ausgangspunct und Anhalt zu dienen. Die Bestimmung dieser Schriften erhielt durch Petrus Lombardus eine philosophische Wendung, indem jene Zusammenstellung [b]) nunmehr zum Stoffe für die dogmatische Erörterung wurde. Hier kam denn schon mehr die Verschiedenheit der Ansicht und Sprache alter Zeiten zur Erwägung: freilich nur als Verschiedenheit der Form oder in Nebendingen. In solcher Weise hat sich das dogmengeschichtliche Suchen, auf dem Grunde des Petrus Lombardus, bis zu der Zeit der Reformation herab fortgesetzt.

2. Das Forschen und Sammeln unter den Dogmen vergangener Zeit vom unkirchlichen Standpuncte aus war nicht minder befangen als das kirchliche. Die Opposition in der Kirche hat sich schon in alten Zeiten bemüht, in den kirchlichen Meinungen, indem sie solche geschichtlich zusammenstellte, nur Unangemessenheit, Verworrenheit und Widersprüche nachzuweisen. Das Buch des Stephan Gobarus [c]) und Peter Abälard's *Sic et Non* [d]), wa-

---

a) A. Mai. praef. Scrr. Vett. N. Coll. I. LIV. Thilo über Euseb. v. Alex. 53. — Sammlungen solcher Art von Maximus (Opp. II, 528 ff. Combef.), Leontius Byzantinus, Mai. a. O. 232. ff. und To. VII. P. 1, 74 ff. Presb. Anastasius: *λόγοι τῶν ἁγίων πατέρων, ἤγουν ἐκλογὴ χρήσεων* ebd. 1 ff. Severus (*πίναξ χρήσεων* — Anastas. Sin. *ὁδηγ.* c. 4.), J. Damascenus, Opp. II. 244 ff. Leq. Dabin gehörten auch die Schriften, *ὅροι* genannt.

b) *Maiorum exempla doctrinaque. Prolog. Sentt. Lomb.*

c) Phot. 232 — *Κεφάλαια, περὶ ὧν ἡ διὰ τῶν χρήσεων διπλῆ καὶ ἀντικειμένη σπουδάζει κατασκευή* — wird von ihm der Auszug aus Gobarus überschrieben.

d) Zuerst herausgegeben von V. Cousin: *Ouvrages inédits d'Abélard*, Par. 1836. 4. Vgl. Cous. *introd.* p. CLXXXIV. ff.

ren von solcher Art: beide waren ohne Zweifel in der Absicht verfasst, um den kirchlichen Sammlungen von Zeugnissen und von Sentenzen entgegenzutreten.

§. 7.

Die Zeit der Reformation führt geschichtliche Zusammenstellungen derselben, bald polemischer bald apologetischer Art, herauf. [1] Die folgenden Zeiten brachten bis zu der Epoche freierer theologischer Bestrebungen, bei Katholischen u. bei Protestanten manche umfassendere Sammlungen zur Dogmengeschichte hervor; auch schon selbständige und freiere [2]; gewöhnlich aber waren sie mit der Wissenschaft der Glaubenslehre und mit der Kirchengeschichte verbunden [3]).

1. Am nächsten hatten die Protestanten ein Interesse und Verlangen, geschichtliche Beweise theils gegen die herrschende Kirche, theils für sich zu führen: denn ihre Sache wurde ja vornehmlich durch den Vorwurf der Neuerung bestritten. Nur hätte sich nicht in diese Bemühungen das unprotestantische Vorurtheil einmischen sollen, dass das Alte u. Aelteste als solches und schlechthin das Wahre wäre. Die Lutherischen hatten an M. Flacius, M. Chemnitz, Jo. Gerhard [a]), Ge. Calixtus, die Reformirten an Joh. Dalläus [b]), P. Chamier [c]), Jo. Forbesius a Corse [d]) u. A., achtungswerthe Dogmenhistoriker in jenem Sinne. [e]) Das Dogma von der Eucharistie war (wie schon in älteren Zeiten) vor allen anderen ein besonderer Gegenstand geschichtlicher Erörterungen für die kirchlichen Parteien.

2. Es war mehr zufällig, und hatte seinen Grund in dem Uebergewichte der Gelehrsamkeit jener Zeit, dass die katholische Kirche des 17. Jahrhunderts in der selbständigen Behandlung

---

a) *Jo. Gerhard: Loci theologici, ed. J. F. Cotta.* Tub. 762. *XXII.* 4.

b) Eine Reihe einzelner histor. Werke, und: *de usu patrum ad definienda rel. capita—controversa. Lat.* Gen. 686. 4. *Franz.* Or. 1632. (M. *Scrivener. apologia pro SS. PP.* 672.)

c) *Dan. Chamier: panstratia catholica s. controversiarum de religione adversus pontificios corpus ed.* 5. *ed. J. H. Alstedius.* 629. *V.* Früher *Henr. Bullinger, de origine erroris.* (529) Tig. 1568. f.

d) *J. Forbesii a Corse instruct. historico-theologicae de doctrinis chr. inde a tempore App. ad sec.* 17. 1645 f. (*Opp.* 703).

e) Die protestantische Dogmengeschichte ward gegen diese Kirche gewendet von J. B. Bossuet: *histoire des variations des églises protestantes.* Zuletzt Par. 770. V. 12. Gegen ihn *J. Basnage* (*hist. de l'égl.* Rot. (699 II.) 721. V.).

des dogmengeschichtl. Stoffes voranging. Anfangs mehr dogmatisch und literarisch: dogmatisch, um Muster und Anregungen für die Kirche zu geben; literarisch, als Gegenstände der Gelehrsamkeit. In Beiden zeichneten sich die Benedictiner der Congregation von St. Maurus aus. [f]) Aber schon mit einem kritischen Zuge wurde das Werk von Dion. Petavius geschrieben [g]), mit welchem denn auch die selbständige Behandlung dieser Wissenschaft eigentlich beginnt.

3. Die Dogmatik und die Kirchengeschichte waren seit der Reformation in der genauesten Verbindung mit der Dogmengeschichte; und der Umfang, in welchem die Dogmatik, vornehmlich die protestantische, seit dem Anfange des 17. Jahrh. gewöhnlich ausgeführt wurde, sowie die besondere Bedeutung, welche man auf Kirchengeschichte legte [h]), hatten jenes dogmengeschichtliche Bestreben in den beiden Wissenschaften zum Grunde.

§. 8.

Der freiere Sinn und die durchgreifende Bedeutung, welche, zuerst der Deismus, und dann die neuere protestantische Theologie seit Semler in die dogmengeschichtlichen Forschungen legte [1]), gab derselben nun ganz den Rang einer selbständigen Wissenschaft; für welche dann die wissenschaftlichen Forderungen und Bedingungen vielfach erörtert, und deren Masse und Inhalt in einer Reihe, jedoch meist nur im Grundrisse gegebener oder unvollendeter, Arbeiten dargestellt worden sind. [2])

1. Der entwickelte Deismus bediente sich der DG. in derselben Weise und Absicht, nur umfassender und durchgreifender, wie vormals die kirchliche Opposition [a]). Das Dogma der Kirche sollte

---

f) J. G. Herbst die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften. Theol. Quartalsch. 1833. 1. 2. 3. H. 1834. 1. H.

g) *Dion. Petavii opus de theologicis dogmatibus.* Par. 644 f. V. (Von Jo. Clericus-Theoph. Alethinus — herausg. Antv. 700 ff. VI.) — Neben jenem, bestimmter kirchlich, *L. Thomassin* dogmata theologica. Par. 684 ff. III. (N. A. Ven. 757. VII.)

h) Baronius, Nat. Alexander, Tillemont — die Centurien, Venema. Die Kirchengeschichte der Protestanten wurde mit dem Ablaufe des 17. Jahrh. und im Beginn des 18., auf zweierlei Weise freier und ergiebiger für die Gesch. der Dogmen, durch mystische Unkirchlichkeit (G. Arnold) und durch philosophischen Geist (Mosheim).

a) J. Priestley Gesch. der Verfälschungen des Christenthums. A. d. E. (*History of the Corruption of Christianity.* 782. II.) Berl. 785. 8. Hamb. 785. 8. (H. Royaards, Th. Stud. u. Krit. 1834. 2. 417.). Wir können auch P. Bayle u. Voltaire (*Dict. philos.*) hierher rechnen. Planck's

durch sie in seiner Unbestimmtheit, Zufälligkeit, Menschlichkeit, und in den Widersprüchen dargestellt werden, unter denen es entstanden und gebildet worden sei. Genauer und gelehrter fasste Semler diese Forschungen von derselben Seite auf[b]), und in seiner Schule zuerst wurde die Idee der DG., als einer selbständigen Wissenschaft, aufgestellt und auszuführen gesucht. Mehr nur dogmatisch, als für ein Hülfsmittel zum Verständniss und zur materiellen Aufklärung der Dogmatik, hatte J. A. Ernesti für sie gesprochen[c]): und in den Schriften[d]) und Sammlungen C. W. F. Walch's, in denen sich die Bestrebungen und Einflüsse der Schulen von J. F. Buddeus und J. L. Mosheim vereinigten, tritt die DG. mehr mit literarischem Interesse hervor, indem ein überreicher Stoff ein eigenes Feld und eine freie Statt für sich suchte.

2. In der Literatur der DG., als selbständiger Wissenschaft, geht, wie in den anderen Wissenschaften, die Praxis vor der Theorie her, und in jener wieder die Sammlung vor der Verarbeitung. Das Rössler'sche Werk zur DG. der Kirchenväter[e]) macht Epoche in dieser Disciplin. Neben ihm geht eine nicht mislungene Probeschrift in Mosheimischer Richtung auf die Philosophie, als auf den Geist der ältesten Dogmenbildung, desselben Verfassers „Lehrbegriff der christlichen Kirche in den ersten drei Jahrhunderten.“[f]) An jenes Werk Rössler's schliesst sich S. G. Lange's erster Versuch einer Dogmengeschichte an.[g]) W. Münscher hat die wissenschaftliche Behandlung derselben eingeführt, und sich einen bleibenden Namen auf diesem Gebiete erworben.[h]) Mehr von der Seite des Lebens als der Schule fasste sie F. Münter auf.[i]) J. C. F. Wundemann hat in dem Geiste der Planckischen Schule gearbeitet: demselben, welchen ein neues Werk von

---

Idee einer Geschichte der Verfälschungen des Christenthums: Lücke G. J. Planck S. 71.

b) Einleitung zu Baumgarten, Untersuchung th. Streitigkeiten. Halle 759. ff. III. Zu dess. evang. Glaubenslehre 1762. ff. III. Ausserdem besonders: *Ei. historiae eccl. selecta capita.* 767. ff. III.

c) *De theologiae historicae et dogmaticae coniungendae necessitate.* 759. *Opusc. th.* 511 ff.

d) Gedanken von der Gesch. der Glaubenslehre. Gött. 764. 2. A.

e) Bibliothek d. Kirchenväter in Ueberss. u. Auszügen. L. 776. X. 8.

f) L. 775. 8.

g) Ausführl. Gesch. der Dogmm. I. L. 796.

h) Hdb. der chr. DG. 797—809. IV. (3. A. von 1. 2. B., 2. vom 3. B.)

i) Hdb. d. ältesten chr. DG. D. von Evers. Gött. 802. ff. II.

C. G. H. Lentz noch bestimmter und vollständiger erkennen lässt.[k]) Die kleinere Schrift von Augusti hat sich theils als das früheste Compendium, theils in ihrer sinnreichen und reichhaltigen Art, um das Studium dieser Wissenschaft verdient gemacht. [l])

Musterarbeiten für die DG. haben W. C. L. Ziegler und G. J. Planck, in der Behandlung einzelner Erscheinungen oder Zeiten, auf diesem Felde gegeben. Bei jenem herrscht die speculative, bei diesem die psychologische Entwickelung vor. Ein grosses Verdienst würde sich D. von Coelln auch als Dogmenhistoriker erworben haben: die einzelnen Arbeiten desselben, sowie die gehaltreiche Erweiterung des Münscher'schen Lehrbuches[m]), tragen das Gepräge der gründlichsten Forschung und unbefangener, erleuchteter Auffassung. Aber die neueste Zeit hat, vornehmlich durch Anregung und Beispiel A. Neander's, eine historisch-theologische Schule begründet, deren Mittelpunct die Dogmengeschichte ist, und von welcher aus sich immer mehr Licht über Männer und Zeiten der kirchlichen Vergangenheit verbreitet. [n]) Mit richtiger Erwägung der Sache, und zugleich mit freierer Denkart hat sich die neuere katholische Kirche mit der protestantisch ausgebildeten Wissenschaft der DG. ausgesöhnt. [o])

---

k) Wundemann: Gesch. d. christlichen Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis Gregor d. Gr. L. 798. f. II. Lentz: Gesch. der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwickelung. Helmst. 834. f. II.

l) Lehrb. der chr. DG. 4. A. L. 835. Zu den genannten ist hinzugekommen: L. F. O. Baumgarten-Crusius Lehrb. d. chr. DG. Jena 832.

m) W. Münscher's Lehrb. d. chr. DG. (2. A. 819.) 3. A. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Literatur, hist. Noten und Fortsetzungen versehn von D. von Coelln. 1. Hlft. Marb. 832. 2. H. 1. Abth. 834. (Vgl. Dav. Schulz Vorr. zu D. v. Coelln bibl. Theol. XV).

Weniger bedeutend: L. Berthold t, Hdb. der chr. DG. Erl. 822. II. Ausserdem Schickedanz Vers. e. Gesch. d. Glaubenslehre u. der merkwürdigsten Systeme, Compendien u. s. w. Brschw. 831. F. A. Ruperti Gesch. d. Dogmm. Berl. 831.

Einzelne Darstellungen unten: vgl. Uebersicht über die kirchen- und dogmengesch. Literatur 1830-33. ALZ. 1834. N. 172. ff.

n) Nach Neander K. Vorländer tabellarisch-übersichtliche Darstellung der DG. Hamb. 1835. 4. 1. Abtheilung. Selbständig, aber unvollendet: C. R. Hagenbach tabellarische Uebersicht der DG. bis auf die Reformation. Basel 828. 4.

o) Ungünstig hatten noch über die DG. gesprochen: J. Döllinger Vorr. zu: d. Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrh. Mainz 826. 4. Selbst Hermes: W. Esser Denkschr. auf H., S. 110. Dagegen hat jene Wissenschaft in F. A. Staudenmaier, theol. Encyklop. (Frkf. 834.) 647. ff. und H. Klee: Dogmengeschichte 1. Mainz 837. (angekd.) Bearbeiter gefunden, wenn gleich entschieden auf dem Standpuncte ihrer Kirche.

§. 9.

Auch seitdem die Dogmengeschichte zur selbständigen Wissenschaft geworden ist, haben ihre alten Genossen, die Kirchengeschichte und die Glaubenslehre, und mit allem Rechte, die Verbindung mit ihr nicht aufgegeben, und die neuesten Bearbeitungen derselben bieten reiche Quellen und Anregungen für sie dar. [1]) Die Archäologie der Kirche steht in wechselseitiger, bedeutender Beziehung mit der Dogmengeschichte. [2]) Die theologischen Disciplinen der Patristik, der Symbolik und der Polemik können als aufgelöst in die DG. angesehen werden: sofern man die ersteren beiden nicht blos als specielle Zusammenstellungen einzelner Theile von unserer Wissenschaft betrachten mag. [3])

1. Die Kirchengeschichte, getrennt von der DG. und geschieden von allem Stoffe derselben, würde es nur mit der Bildung und Verfassung (in der Art, wie Planck die christliche Gesellschaftsverfassung behandelt hat), und mit Umständen und Geschick der Kirche zu thun haben. Ungeschieden von der DG. will sie entweder die Darstellung des gesammten, inneren und äusseren, Lebens der Kirche sein, oder sie richtet sich mehr auf das äusserliche Leben, als auf ihren eigentlichen Gegenstand, aber meint, sich von dem Dogma, als dem wesentlichen Princip des Lebens und der Veränderungen in der Kirche, nicht trennen zu können. Und allerdings würde sie, so lange die DG. noch nicht ihre wissenschaftliche Vollendung erhalten hat, und weil es oft dringend nothwendig ist die Gegenstände für das Studium zusammenzuhalten, für jetzt noch nicht in ihrem Interesse handeln, wenn sie den dogmengeschichtlichen Stoff von sich ausscheiden wollte. Die Idee der Kirchengeschichte, als solcher, ohne die Geschichte der Dogmen, wird in Tittmann's Abhandlung, über die Behandlung der Kirchengeschichte, [a]) dargestellt: einen Versuch dieser Art hat Rehm's „Grundriss der Geschichte der christ. Kirche" gemacht. [b]) Ihnen gegenüber, und als Hülfswerke auch für die DG. stellen sich alle neueren Bearbeitungen der Kirchengeschichte dar.

Die neuere Dogmatik hat, nur mit Ausnahme der selbständigen, besonders der speculativen, Bearbeitungen, die Dogmengeschichte, bald mehr als gelehrte Begründung, bald mehr zur Läuterung, also bald mehr literarisch, bald mehr kritisch, in sich beibehalten. Ausdrücklich verbunden mit der Dogmatik haben sie

---

a) Zeitschr. f. d. hist. Theologie, 1. 2. 1832. S. 1. ff.

b) Marburg 835. 8.

C. D. Beck [c]) und C. F. Stäudlin [d]) behandelt. Bei Werken wie C. F. v. Ammon's; „Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion," [e]) gehörte es zum inneren tieferen Plane, die Geschichte der Glaubenslehre, wenigstens in den allgemeinsten Zügen, darzustellen. [f])

2. Die Archäologie der Kirche schwankte früher, sowohl dem Namen als der Sache nach, zwischen dem, was ihren eigentlichen Gegenstand ausmacht, und der Dogmengeschichte. So in Balth. Bebel's antiquitates ecclesiasticae [g]). Aber fortwährend stehen sowohl die Sammlungen als die Bearbeitungen der Archäologie im nächsten Verhältnisse zu unserer Wissenschaft, welche durch sie bald erläutert wird, bald selbst Erklärungen und Licht dorthin gewährt. Und hier hat sich die, erst neuerlich weiter gediehene, Geschichte der christlichen Kunst, als ein vorzügliches Hülfsmittel für die Dogmengeschichte bewährt. [h])

3. Die Patristik entstand in der altprotestantischen Kirche aus demselben apologetischen und polemischen Bedürfnisse wie die DG. Den Kirchenvätern legten ja die Protestanten gewöhnlich etwas mehr Ansehen bei, als sonst dem kirchlichen Alterthume: sie stützten sich daher gern auf dieselben und auf ihr Zeugniss und gingen gern in geschichtliche Darstellungen über sie ein. [i]). Allmälig begann das Literarische in jener Disciplin vorzuherrschen. [k]) Aber im Wesentlichen macht sie einen Theil der DG. aus.

---

c) *Commentarii historici decretorum rel. chr. et formulae Lutheriae.* L. 801. 8.

d) Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte. Gött. 822. 4. A.

e) 3 Abthh. L. 833—35. (N. A. 836 f.)

f) Ebenso in vielen, welche die allgemeine Religionsgeschichte behandeln: vor Allen B. Constant: *de la réligion, considerée dans sa source, ses formes et ses développemens.* Par. 824—31. IV. (D. von Petri. Berl. 824 ff.)

g) *Antiquitates ecclesiasticae in tribus post Chr. nat. seculis.* Arg. 669. und *Antt. eccll. sec.* IV. 680. II. 4.

h) *F. Münter. Symbola vet. eccl. chr. artis operibus expressa.* Hvn. 819. Dess. Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Alt. 825. II. F. Adelung die Korssun'schen Thüren in Nowgorod. Berl. 823. 4.

i) *Abr. Sculteti medullae theologiae PP. syntagma.* Frcf. 634. 4. *J. C. Suicer. thesaurus ecclesiasticus.* Amst. (1682) 728. f. II.

k) Die neuesten Werke, welche auch die älteren berühmten Sammlungen für Biographie u. Literatur der KVV. verzeichnet haben: J. G. Walch *bibliotheca patristica* (1770) *ed.* J. T. L. Danz. Jen. 834. 8. — F. W. Goldwitzer Bibliographie der Kirchenväter u. Kirchenlehrer. Landsh. 828. J. N. Locherer Lehrb. d. Patrologie. Mainz 837. Dazu die patristischen Chrestomathien von Augusti (L. 812. II.) und Royaards (Utr. 831. I.)

Die Polemik war im Laufe des 18. Jahrh. so matt geworden, dass sie in die Symbolik übergehen konnte[l]: und auch diese beiden Disciplinen nimmt die Dogmengeschichte, was das Wesentliche anlangt, als Theile von sich in Anspruch. Doch bleibt auch der Symbolik die Selbständigkeit unbestritten, wenn es auf die durchgeführte Darstellung der kirchlichen Lehrbegriffe ankommt, wie sie von Marheineke gedacht und aufgestellt, neuerlich auch von Möhler in die kath. Kirche eingeführt worden ist, und wie sie minder befangen und mit wissenschaftlicher Lauterkeit von Planck und Winer gegeben wurde. [m])

Die Geschichte der Ketzereien und die der Parteien gehörte ebenfalls in unseren wissenschaftlichen Kreis: sie hatten sich von Neuem in der Mosheim'schen Schule, aus dem allgemeinen Gebiete der Kirchengeschichte der umfassenderen Behandlung wegen, abgesondert. [n])

Dritter Abschnitt.

Von der Methode der christl. Dogmengeschichte.

§. 10.

Die Methode einer jeden geschichtlichen Arbeit ist zwiefach: eine für die Geschichtsforschung und eine für die geschichtliche Darstellung: für die Sammlung des Stoffes und für dessen Anordnung.

§. 11.

Für die erstere hat die Dogmengeschichte Alles mit der Kirchengeschichte gemein. [1]) Die Regeln, welche für sie bei der Benutzung einiger Quellen gelten, lassen sich sicherer aus der Erwägung im Einzelnen auffassen, als allgemein hinstellen. [2])

1. Ueber Quellen und Quellenbenutzung zur Kirchengeschichte:

---

l) Dogmengeschichte, als Gesch. der Polemik, Ph. Gerbet Ueberblick der chr. Controverse von den ersten Jahrhh. bis auf unsere Zeiten. Uebs. von J. J. Wedige gen. Cremer. Münster 834.

m) G. J. Planck Abriss e. hist. und vergleichenden Darstellung der dogmat. Systeme unserer verschied. chr. Hauptparteien. 3. A. Gött. 822. G. B. Winer comparative Darst. des Lehrbegr. der verschied. chr. Hauptparteien. L. 824. 4.

n) C. W. F. Walch Entw. e. vollst. Hist. d. Ketzereien. 762 ff. XI. S. J. Baumgarten Gesch. der Rel. parteien. Herausg. von Semler. Halle 766. 4. *Grégoire hist. des sectes réligieuses.* Par. (810. II.) 820. ff. VI. 8.

C. W. F. Walch krit. Nachricht von den Quellen der Kirchenhistorie. L. 770. [a])

2. Für die Dogmengeschichte kann es in Beziehung auf gewisse Quellen zweifelhaft scheinen, ob sie für die Dogmen der Kirche oder nur für Einzelmeinungen zu gebrauchen seien (wie dieses bei Symbolen der Fall ist), oder auch, ob sich überhaupt Dogmen aus ihnen erkennen lassen. So bei den Liturgie'n [b]) und den kirchlichen Dichtern. Denn in jenen hat oft die Form über den Gedanken geherrscht, und den kirchlichen Dichtern hat selbst die Kirche zu jeder Zeit eine grössere Freiheit der Auffassung und Darstellung eingeräumt [c]): wenn sie gleich auch wieder oft das freiere, dichterische Wort oder das Bild zu dogmatisch aufgefasst und festgehalten hat.

§. 12.

Für die Methode der Darstellung in der Dogmengeschichte ist Zweierlei zu erwägen, Beides geht freilich zugleich den Inhalt und die Idee dieser Wissenschaft selbst an: die Abtheilung und Gliederung derselben als allgemeine und besondere Geschichte der Dogmen, und die Bezeichnung und Durchführung ihrer Perioden. [1])

1. Die Methode einer Wissenschaft ist nicht blos Form und Manier derselben, sondern der natürliche Ausdruck ihrer Idee und die Darstellung ihres Wesens. Das hier zuerst Erwähnte, die Abtheilung der DG. in die allgemeine und besondere, geht mehr den Stoff und Inhalt, das Zweite, die Periodisirung, mehr den Geist und die Idee unserer Wissenschaft an.

§. 13.

Die Darstellung der Dogmengeschichte in den zwei Theilen, dem allgemeinen und besonderen, ging aus der gemeinen wissenschaftlichen Analogie hervor. Aber die gewöhnliche Auffassung dieser Eintheilung weist auf die Entstehung der DG. aus Kirchengeschichte und Dogmatik zurück. [1])

---

a) Dazu die Einleitungsschriften in die KG., und die kirchengeschichtlichen Werke: die der neuesten Zeit insbesondere, was Principien und Urtheil betrifft.

b) J. C. Köcher Beweis, dass man die Glaubenslehre der Katholiken aus ihren liturgischen Büchern erweisen könne. Brschw. 747. *J. A. Ernesti Antimuratorius. Opusc. th. I. (Theob. Lienhart. de antiquis liturgiis et de disciplina arcani.* Argent. 829. 8.)

c) Nach früheren Abhandlungen Augusti's, dess. Denkwürd. a. d. chr. Arch. V. 406 ff.: Dogmatische Wichtigkeit der öffentl. Gebete und Gesänge. Hierher Abhh. über Nonnus, Ephräm u. A. (vgl. unten). Volksglaube

1. Gewöhnlich wird die **allgemeine** DG. von dem verstanden, was vormals die innere Kirchengeschichte genannt wurde, von der Darstellung der kirchlichen Zeiten nach dem, was sich in ihnen als Geist und Lehre bewegt hat: die **specielle** von dem historischen Stoffe der Dogmatik. Freilich aber (abgesehen davon, ob man diese Gegenstände mit Recht das Allgemeine und das Besondere, Specielle nennen könne) können die Grenzen dieser beiden Theile nicht genau gezeichnet und nicht stetig genug geschieden werden: Unordnung und Wiederholungen sind hiervon die nothwendige Folge. Diejenigen, welche dieser Scheidung in unserer Wissenschaft widersprechen, haben entweder (Münscher) das Materiale der DG. in Einer, fortlaufenden Erzählung, aber nach zwei Seiten hin bearbeitet, mit Rücksicht auf das Denken und geistige Leben im Ganzen, und nach den einzelnen Dogmen. Oder sie haben unbedingt nur Eine Erzählung gegeben, da sie denn für jede Periode dasjenige Dogma hervorgehoben haben, welches in derselben seine Entstehung, Ausführung oder besondere Bedeutung gehabt hätte. (So Lentz nach Planck.) Dort herrscht das allgemeine, hier das besondere Element vor. Aber freilich wird bei jener Methode der Stoff zu zerstückelt gegeben werden müssen, bei dieser mangelhaft; auch kann dieselbe kaum gleichmässig und consequent durchgeführt werden.

Die Abtheilung scheint auch diesem zufolge ihren guten Grund und ihren Werth zu behalten. Es macht sich in dem Stoffe der DG. etwas Allgemeines und etwas Besonderes wahrnehmbar, beides als Gegenstand der Darstellung, und beides auseinanderzuhalten, um vollständig und zusammenhängend dargestellt zu werden. Das Allgemeine ist Geist, Gedanke, inneres Leben der einzelnen Perioden, das Specielle sind die Begriffe und Formen. Jenes muss in den Beziehungen aufgefasst werden: nach Aussen, nach Innen, positiv und negativ. Dieses, wie es im Begriffe der DG. ausgesprochen wurde: nach Entwickelung, Veränderung, Kämpfen. Wir werden also hier, mit Anwendung jener Abtheilung, in dem **ersten** Theile durch die einzelnen Perioden hin von den **Einflüssen** auf Geist und Gedanken der Kirche, von **Geist** und **Gedanken** selbst, von der dogmatischen **Richtung** und von den dogmatischen **Kämpfen** in der Kirche zu sprechen haben. Den **zweiten** Theil werden wir, und mit steter Beziehung auf den

---

und Volksgefühle aus Volksliedern: C. A. **Peschek**, der relig. Glaube des Mittelalters, und: Beitrag zur Gesch. der Kreuzzüge — aus der Manessischen Sammlung der Minnesänger. Stäudl. und Tzschirner Archiv f. p. KG. IV. 3. V. 1.

ersten, für die Geschichte der einzelnen Dogmen verwenden. Ob sich dieser Theil mehr oder weniger an die gangbare Anordnung der Dogmatik anschliessen werde: dieses ist zur Sache gleichgültig.

Statt der chronologischen Anordnung des ersten Theiles hat Nik. Kist[a]) die ethnographische vorgeschlagen: Geist und Denken der Kirche nach dem verschiedenen Charakter zu beschreiben, welchen etwa das syrische, ägyptische, griechische, römische, germanische Christenthum an sich getragen habe. Diese Verschiedenheit gehört ohne Zweifel in die allgemeine DG.: aber es ist bei Weitem nicht das Einzige, was bestimmend, modificirend auf das dogmatische Wesen der Kirche eingewirkt hat, es ist nirgends unvermischt hervorgetreten; es gehört ferner mehr nur den ursprünglichen Zeiten der Kirche an, und es würde bei dieser Darstellung gerade das Moment der Entwickelung in dem geistigen Leben der Kirche vernachlässigt werden.[b])

§. 14.

Die Perioden der Dogmengeschichte sollen nicht gerade dieselben sein, welche für die Kirchengeschichte, ziemlich übereinstimmend, angenommen werden: aber es dürfen auch nicht alle Erscheinungen, welche im gewöhnlichen Sinne Epoche machen, für die Abtheilung der Perioden gebraucht werden.[1]) Nach der Idee dieser Wissenschaft wird unsere Darstellung in sechs Perioden ausgeführt werden.[2])

1.[a]) Es ist in der Sache der Perioden mehr Uebereinstimmung auch unter den Dogmenhistorikern, als es sich beim ersten Anscheine wohl zeigen mag. Das „Lehrbuch der chr. DG." hat den Fehler einer übermässigen Vermehrung der Perioden so begangen, wie es hier eben gesagt worden ist.[b]) Aber die neuesten Ausführungen des Gegenstandes[c]) lassen sich mit der hier zu befolgenden wohl vereinbaren.

2. Die alte Abtheilung der Geschichte in die alte, mittlere und neue kann (mit Münscher) auch der Periodisirung der DG.

---

a) *N. C. Kist* (*Arch. voor kerkelijke Geschiedenis* IV. Leiden 833): die Geschichte der Lehre des Christenthums in ihrem Verhältnisse zur Kirchen- und Dogmengeschichte, als ein besonderer Theil der hist. Th. dargestellt. Illgen's Zeitschr. f. d. hist. Th. V. 2. 1835. p. 1.

b) Eine physiologische Eintheilung der Culturgeschichte (nach dreihundertjährigen Cyklen) L. Choulant, anthropolog. Vorlesungen. L. 834. 1. Vorl.

a) Hagenbach, üb. d. Perioden d. DG. Th. Stud. u. Krit. 1828. 4.

b) Baur, Jahrb. f. wiss. Kr. 1836. 29 f.

c) Wie bei Hagenbach (apologetische, polemische, systematische, symbolische, philosophisch-kritische Periode) und bei Lentz.

zum Grunde gelegt werden. Sie bedeutet für diese: die Zeit der Bildung des kirchlichen Lehrbegriffes — die des Feststellens und Festhaltens desselben — die seiner Läuterung. Denn auch ohne die Erklärungen, welche die folgende biblische Vorbereitung über Evangelium und Kirchenthum geben wird, muss es doch eingeräumt werden und es ist anerkannt, dass sich die Glaubenslehre in ihrer Entwickelung und mit ihrer Controvers vom Ursprünglichen entfernt, dass sie einer Läuterung bedurft habe, und dass diese in verschiedenem Charakter und allmälig erfolgt sei. Endlich auch das, dass diese Läuterung zum Ursprünglichen zurückstreben müsse.

Jene dreifache allgemeine Anlage erscheint nun wieder in folgender Vertheilung:

Erste Periode: Bildung des Lehrbegriffes durch Denken und durch Meinungen (bis zum Nicänischen Concilium).

Zweite Periode: Bildung des Lehrbegriffes durch die Kirche (bis zum Chalcedonischen Concilium).

Dritte Periode: Befestigung des Lehrbegriffes durch die Hierarchie (bis auf Gregor VII).

Vierte Periode: Befestigung desselben durch die kirchliche Philosophie (bis zum Ende des 15. Jahrhunderts).

Fünfte Periode: Läuterung desselben durch Parteien (bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts).

Sechste Periode: Läuterung durch die Wissenschaft (bis auf unsere Zeiten).

Wobei wir, hier nur vorläufig, zu bemerken haben, dass wir in diesem Läuterungsacte der sechsten Periode, auch wenn sie vollendet sein wird, noch keinesweges das Endziel der kirchlichen und geistigen Entwickelung erkennen.[d]) Die einzelnen Perioden sind übrigens, wie wir sehen, von sehr verschiedenem Umfange. Aber darauf kommt es in den Angelegenheiten des inneren Lebens überhaupt nicht an, oft arbeitet gerade der Geist in dem kürzesten Zeitraume, innerlich und vorbereitend, am meisten: auch war da, wo die Epochen schnell aufeinander folgen, das Leben der Kirche immer auf einen kleineren Raum beschränkt: wo jene weiter aus einander liegen, zog sich das kirchliche Leben in die Breite aus, oder es bestand bereits in einem weiteren Kreise.

---

d) Die Dreitheiligkeit der speculativen Schule (Daub: patristisches, päpstliches, reformatorisches Zeitalter — Staudenmaier: Unmittelbarkeit des Glaubens — Negation der Unm. — Negation der Neg.; sowie Aehnliches bei Rosenkranz in d. Encyklopädie) fasst dieselben Hauptmomente auf: aber sie legt zu viel in die gegenwärtige Periode, oder fasst sie zu weit.

II.
Biblische Vorbereitung.

§. 15.

Das Christenthum, dessen kirchliche Entwickelungen, Veränderungen und Kämpfe hier von der dogmatischen Seite darzustellen sind, ist nicht aus fremden Religionen oder Weisheitslehren hervorgegangen [1]: sondern es stammt aus dem Geiste der Religion [2], und seine unmittelbare Grundlage ist das Prophetenthum des Alten Testaments gewesen. Aus diesem trat es zur rechten Zeit, wenn gleich in seinem nächsten Kreise durchaus unvorbereitet, in dem Leben Jesu Christi und in der Kraft hervor, welche von ihm ausgegangen ist: und nicht als ein Lehrbegriff, sondern als Erscheinung, Anstalt, Macht des religiösen Geistes. [3]

1. Die Versuche [a]), das Christenthum historisch zu begreifen und abzuleiten, werden in der biblischen Theologie dargestellt und beurtheilt: wie diese ganze „biblische Vorbereitung" nur Resultate von dieser giebt, zur Begründung und zum Ausgangspuncte für die Dogmengeschichte. Jene angeblichen Quellen und Ursprünge des Christenthums kommen nur als Wurzeln mannichfacher Formen oder Entstellungen in der christlichen Kirche, in Betracht; das Evangelium selbst hat mit keinem von allen Etwas gemein, und am allerwenigsten mit Solchem, was auf dem Gebiete des damaligen Judenthums selbst lag, innerhalb dessen es sich zu entfalten bestimmt war.

2. Das neue philosophisch-religiöse Judenthum [b]) hat, wie die alte israelitische Welt, ein grosses Recht, seinem Stamme vor dem gesammten Alterthum den Geist der Religion beizulegen. In den patriarchalischen Geschichten liegt der Sinn, dass jener Geist aus der Urzeit herab gekommen und von der Urstäte der Menschheit, in einfachsten, lebensvollen Formen an eine offene Stelle hervorgedrängt sei, wo er mit allen Welttheilen in Berührung kommen sollte: aus dem tieferen Asien nach Palästina.

3. Der Streit zwischen den rationalistischen und den supernaturalistischen Lehren ist völlig überflüssig, wenn in der evangelischen

---

a) Dogmengeschichte bis dorthin verfolgt in J. U. Röder, Archäologie der Kirchendogmen. Cob. 812. Zum Theile J. A. Eberhard, Geist des Urchristenthums — Halle 807 f. III.

b) S. L. Steinheim, die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge. Frkf. a. M. 835. I.

Urgeschichte das Ausserordentliche in Umständen, Leben und Kraft angenommen wird. Er betrifft dann eine Grenzbestimmung zwischen dem Werke der Vorsehung und der unmittelbaren göttlichen Einwirkung, welche dem menschlichen Geiste unmöglich ist, und die ihm nur von der Schule aufgedrungen wird. Um so freier ist daher hier schon der Standpunct für die Dogmengeschichte.

§. 16.

Die Messianische Erwartung, welche in den Jahrhunderten nach dem Untergange des Prophetenthums unter den Juden immer matter und schwächer geworden war, ja deren Spur in den nächsten Zeiten vor der christlichen Epoche beinahe vergeht, fasste sich im Zeitalter Jesu wieder mehr zusammen. Sie schloss sich an die Darstellungen des Buchs Daniel an [1]: aber verband mit diesen den Sinn und die Bilder alles Hohen und Edlen in den Büchern A. T., ja auch freie Bilder aus der Nähe und der Ferne.

1. Das Buch Daniel hatte wahrscheinlich dem Messianischen Glauben auch die chronologische Beziehung gerade auf jene Zeit gegeben, durch die siebenzig Jahreswochen, welche auch die jüdische Berechnung, wie die christliche, alte u. neue, gewöhnlich in diese Epoche auslaufen liess. Aber in jenem *Buche selbst* [a]) ist vielleicht so wenig wie sonst in der Zeit, in welche dasselbe gehört, eine Messianische Verkündigung zu finden.

§. 17.

Indem sich Christus an die Messianische Idee, als an die concreteste, mächtigste und sinnvollste für seine Volksgenossen zunächst anschloss, trennte er dieselbe doch geflissentlich und mit Weisheit von ihrer äusserlichen, volksmässigen, politischen Form, insbesondere sofern es sich um seine Person handelte [1]: ja er lenkte von der Messiaserwartung auf eine höhere Idee, die vom göttlichen Reiche, und in dieser wieder auf die Idee des göttlichen Geistes [2]) hin, indem er alles Dieses, und überhaupt den Mosaismus, auch in jener seiner edelsten Blüthe, im Prophetenthume, zur Geistigkeit und Allgemeinheit veredelte.

1. Die Erfüllung der Messianischen Weissagung in seiner Person wird von Christus am häufigsten in solchen Schriftstellen nach-

---

a) Weder in dem Bilde des Menschensohnes (7. Cap.), noch in den Reden von dem Gesalbten (9. Cap.).

gewiesen, welche das Judenthum, unseres Wissens, nicht im Gebrauche hatte, und vornehmlich in Stellen von allgemein sittlichem u. religiösem Inhalte. Aber von allen Messiasnamen gebrauchte er den Evangelien zufolge den des Menschensohnes am gewöhnlichsten, ohne Zweifel um des einfachen, menschlichen, frommen Sinnes willen, welchen er haben konnte.

2. In der Idee des göttlichen Geistes lagen die Begriffe beisammen: geistige Genossenschaft, für geistigen Endzweck, durch geistiges Mittel zusammengehalten. In dieser Idee vollendet sich die des Reiches Gottes: und in der Begründung der Sache durch Vater, Sohn und Geist wird nichts Anderes als die wirklich erfolgte Stiftung des göttlichen Reichs ausgesprochen.

§. 18.

Indem der Tod Jesu, welchen der Glaube an die Auferstehung desselben heiligte, bewährte, verherrlichte, die Jüngerschaft ebenso vom Judenthum trennte, in welchem Leiden und Tod des Messias keine Statt hatten, als in das Geistige erhob, traten nun auch in den Jüngern die Ideen des göttlichen Reichs für Menschheit und Geisterwelt, und der Herrschaft des göttlichen Geistes, als das Wesentliche der neuen Sache, hervor. Zugleich aber wendete sich ihre Vorstellung immer entschiedener von der Messianischen Bestimmung Jesu zu einer freien, aber erhabenen Auffassung seiner Person, auf eine ideale Christologie hin [1]).

1. Es ist das *πρῶτον ψεῦδος* der orthodoxen Theologie so gut wie des älteren Rationalismus und wieder der neuesten Kritiken der evangelischen Geschichte gewesen, dass sie die apostolische Christologie lediglich als Messiaslehre genommen haben. Sie war es nicht, und wurde es immer weniger, je mehr sich die christliche Lehre und Sache vom Judenthume trennte.

§. 19.

Dem Bedürfnisse des Menschengeistes in jenem Zeitalter kam denn das Evangelium in jeder Weise, aber vornehmlich insofern entgegen, als die Welt nach einer sittlichen Vereinigung, nach einem menschlichen Ideal und nach geistigen Tendenzen verlangte [1]). Aber das Evangelium war bestimmt, als der bildende und erziehende Geist in der Menschheit zu bleiben und fortzuwirken, als Begeisterung für das Reich Gottes [2]), getragen und vereinigt durch die Person Christi.

1. Alle edleren Bestrebungen und Lehren jener und der vorhergegangenen Zeiten kommen auf Eines von diesen drei höheren Interessen hinaus: vornehmlich Platonismus, Stoicismus und jene tieferen mystischen Lehren, in welchen sich dann Orient und griechische Philosophie verbanden.

2. Diese Begeisterung, nicht aber die Theorie des Spiritualismus (wie der St. Simonismus und neue, jüdisch-deutsche Lehren unter uns, es dargestellt haben), machte das Evangelium aus. Aber freilich steht auch jene wenigstens aller materialistischen Brutalität entschieden entgegen.

§. 20.

Aber in dieser Bestimmung für das geistige Heil der Welt lag für das Evangelium die Nothwendigkeit und die Tendenz, sich zu Dogmen zu entfalten, welche eine mannichfache Geschichte haben mussten.[1]) Denn einestheils musste die geistige Macht, in welcher es eben bestand, eine zeitliche Basis, einen weltlichen Körper, ja auch eine schirmende Hülle haben, und dieses waren das Dogma und die Kirche: anderntheils musste das Evangelium alle Arten und Formen der Menschen und der Gedanken durchgehen, um dieselben, sie sich aneignend, zu durchdringen.[2])

1. Das Judenthum hat sich neben dem Christenthum, besonders seit M. Maimonides, auch in einer dogmatischen Gestalt auszubilden gesucht. Diese Dogmatik des Judenthums blieb aber immer etwas Todtes, Aeusserliches, Zufälliges.

2. Diese Idee, die der Parabeln Jesu, Matth. 13, 24—35, läuft vornehmlich durch A. Neander's geschichtliche Schriften als waltender und ordnender Gedanke hindurch.

§. 21.

Wenn uns nun in dieser wohlbegründeten Auffassung eine Erklärung und eine Apologie des Dogmenwesens in der Kirche gegeben wird; so gelangen wir durch dieselbe auch zu dem richtigen Begriffe des Häretischen in der Kirche, wie es wahrhaft und an sich zu verstehen sei, nicht blos wie es im Verhältnisse zur jedesmaligen Kirchenmeinung gestanden hat. Die Häresis fand da Statt, wo ein fremder Geist oder Lehren, welche aus einem solchen stammen, sich des Evangelium zu bemächtigen und dasselbe in sich aufzulösen versucht hat.[1])

1. Es finden sich aber diese häretischen Versuche nicht allein in freien Angriffen des Fremden, sondern auch unter jenen Kämpfen, in denen das christliche Princip weltliche Dinge und Lehren zu durchdringen gestrebt hat.

Die
christliche Dogmengeschichte.
Erster Theil.
Allgemeine Dogmengeschichte.
Erste Periode.

---

§. 1.

Das Evangelium trat schon in der apostolischen Gemeine in Differenzen der Lehre und des Lebens ein, und bald begann sich dem Christenthume ein dogmatischer Charakter einzubilden, in welchem es sich denn durch diese Periode unter mancherlei Einflüssen und im verschiedenartigsten Streben weiter ausgeführt hat [1]).

1. Wir sprechen von der „apostolischen Gemeine," in welcher das Evangelium bereits in eine dogmatische Verschiedenheit zerfallen sei [a]). Denn, wie die Vorbereitung ausgesprochen hat, in den Aposteln und in der unmittelbaren Jüngerschaft war dieses noch nicht geschehen. Nur die Möglichkeit einer Verschiedenheit von Meinung und Ansicht wurde durch sie gegeben. Theils durch die verschiedene Geltung ihrer Person, vornehmlich wie man das Bild von dieser aus den evangelischen und den früheren apostolischen Geschichten festhielt, theils durch ihre Lehren und Schriften. Und hier in dreifacher Beziehung. 1) Sofern die Apostel die Ueberzeugungsgründe für die göttliche Sendung Christi verschieden suchten und aufstellten. 2) Sofern sich ihnen Person und Geschichte Christi verschieden darstellte, wenn

---

a) Von den Spaltungen in Lehre und Meinung schon bei der ersten Gemeine nach den Aposteln, spricht Celsus (*Orig. Cels.* 3, 117 *Spenc.*: *εἰς πλῆθος σπαρέντες τέμνονται καὶ σχίζονται, καὶ στάσεις ἰδίας ἔχειν ἕκαστοι θέλουσι*) und Hegesippus (*Eus.* 3, 32: *μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία* — vgl. 4, 22).

Die Apostel und die apostolische Gemeine: (*J. F. Buddeus: ecclesia apostolica s. de statu eccl. sub apostolis*. Jen. 729.) A. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Hamb. 832 f. II.

gleich Allen ideal, und in der Weise verschieden, dass sie dadurch nicht geistig getrennt wurden. 3) Sofern sie die Idee'n des Evangelium: die Stiftung des Gottesreichs und den göttlichen Geist, mit diesen aber die Bilder von der Rückkehr Christi und von seinem Tode zu verschiedenen Vorstellungen ausgebildet hatten. Indessen fast alle Verschiedenheiten, welche sich hieraus entwickeln konnten, löseten sich in der apostolischen Gemeine in die Differenz auf, wie die Sache des Evangelium im Verhältnisse zu Juden- und Heidenthum gestellt und genommen wurde. Aber das Wesen und der Stamm der Gemeine blieb doch in der sittlich-frommen Auffassung des Evangelium, und in der Ueberzeugung vereint, dass Eine und dieselbe Sache von Christus und von allen Aposteln ausgegangen sei [b]).

Auf jene Differenz allein beziehen sich auch die Reden der apostolischen Briefe von Spaltungen in der Gemeine. Da, wo nicht geradezu gegen jüdische Anmassungen oder gegen heidnische Verführungen gesprochen wird, haben sie es immer mit der Erörterung der Grenzen zu thun, innerhalb welcher dem Judenthum nachzugeben sei oder man sich dem Heidenthum anbequemen dürfe. Die Parteiung, welche sich nach Paulus und Petrus nannte, und welche durch die ganze Geschichte der Kirche hindurchgegangen ist, als ein Streit zwischen freieren, besonders vom Judenthum freieren, und befangneren Christen [c]), erscheint in den Schriften N. T. ausdrücklich nur zu Korinth [d]). Doch wissen wir nicht, ob diese Parteiung tiefer gegangen, oder ob nicht in ihr blos eine äusserliche Beziehung vorzugsweise auf den Einen oder den andern Apostel und Lehrer gelegen habe. Neben den beiden bestand dort die Partei des Apollonius und eine von Christus; und lagen diese Differenzen tiefer, so könnte man in ihnen leicht die frühesten Regungen von Denkarten erkennen,

---

b) Hierher gehören die kirchlichen Annahmen von der gemeinsamen Tradition, vom apostolischen Symbolum, von der Theilung der Erde unter die Apostel. Spuren von ausgleichenden Bestrebungen in Beziehung auf gewisse vermeinte Differenzen der Apostel, finden sich in unserm Kanon (Petrinische Briefe) und in Apokryphen.

c) Neue Erörterungen über die Petriner in der ersten Kirche, bei Credner: Beiträge z. Einl. in die biblischen Schriften. Halle 1832. Die Stelle des Hegesippus gegen 1 Kor. 2, 9 (bei Gobarus: vgl. *Routh. Reliquiae* S. I. 203) wird von Baur in Zusammenhang mit dieser Parteiung gebracht.

Eine andere Bedeutung erhielt die Petrinische und Paulinische Parteiung später in der Geschichte der Hierarchie.

d) F. C. Baur, die Christuspartei in der Kor. Gemeine. Tübing. Zeitschr. f. Th. 1831. 4. 61 ff. Dess. einige weitere Bemerkk. über d. Christuspartei in Korinth. Ebds. 1836. 4. 3 ff.

welche späterhin sehr bedeutend geworden sind [e]). Ausser den Petrinern und Paulinern deuten die ältesten Geschichten der Kirche auch auf einen Anhang hin, welchen Jakobus, der Bruder Jesu, gehabt habe [f]). Aber keine Partei der ersten Zeit hat sich nach Johannes genannt: erst die gnostischen Secten haben seinen Namen in ihre Angelegenheiten hereingezogen [g]). Denn, soweit wir zuverlässigere Kunde aus jenen Zeiten haben, so war die persönliche Wirksamkeit des Johannes nur sittlich, still, ausgleichend und einigend gewesen: und, seitdem sich die Johanneischen Schriften geltend machten, wurde Lehre und Geist von ihnen zum herrschenden Sinne der Kirche, und es blieb von ihnen Nichts mehr für Parteiungen übrig [h]).

§. 2.

Allmälig aber wirkten die religiösen Elemente der Zeit mit mehr Bedeutung und Erfolg, kämpfend und bekämpft, auf den christlichen Geist und Gedanken ein: das Judenthum und das Heidenthum. Aus dem Judenthum ging bald nur ein sinnlicher und gebundener Geist hervor [1]), bald traten aus ihm gewisse Denkarten hervor, und zogen sich in die neue Sache hinein. Es waren der Ebionismus [2]) und der Chiliasmus [3]): freilich späterhin schon in der alten Kirche sehr erweiterte und veränderte Denkarten und Parteien [4]).

1 [a]). Das rohere und stürmischere Judenchristenthum (welches sich in den ältesten Gemeinen ohne Zweifel oft nur sehr schwach vom blossen Judenthum unterschieden hat [b])) zog sich natürlich

---

e) Durch Apollonius war vielleicht zu Ephesus die Logoslehre verkündigt worden, welche sich dann der glänzende Prolog des Johannes aneignete. Für die Christuspartei kann unter so vielen Hypothesen (vergl. Rückert *Comm.* I. Beil.) vielleicht auch wohl die Annahme Statt finden, dass sie (vgl. 2 Kor. 10, 7) einen unmittelbaren, mystischen Zusammenhang mit Christus von sich behauptet habe.

f) Zur kirchlichen Geschichte desselben vgl. Credner, Einl. i. d. N. T. I. 571 ff.

g) Auch spätere Abkömmlinge derselben, wie die templerischen Johanniter, deren Evangelium (*F. Münter, notitia codicis gr., ev. Jo. variatum continentis.* Havn. 828. 8) sich bei Thilo findet, *Cod. ap. N. T.* 819 ss.

h) Doch kann es hier und da schon früher alogistische Widersprüche gegeben haben.

a) *Dav. van Heyst, de Judaeo-christianismo ejusque vi et efficacitate, quam exseruit in rem chr. seculo primo* — L. B. 828. 8.

b) Daher denn sowohl bei den Kirchenvätern oft das Schwanken darüber, ob man es mit Juden oder mit Judenchristen zu thun habe

immer mehr zurück, wie sich theils die äusseren Geschicke an den Juden und ihrer Sache erfüllten, theils der christliche Geist sich entfaltete. In der erstern Beziehung machen die Zerstörung von Jerusalem und das Schicksal der Juden nach Bar Chochba Epoche. Eine Krisis zur Ausscheidung der jüdischen Stoffe aus dem christlich-kirchlichen Leben erfolgte in dem Paschastreite[c]). Aber die stille, innerliche Einwirkung und die Parteiung vom Judenthum nahm ohne Zweifel unter diesen Umständen eher zu. Wird übrigens der Geist, welcher sich aus dem Judenthum in die Kirche ältester Zeit hereingedrängt hat, hier als ein sinnlicher und gebundener (fleischlicher in der apostolischen Sprache) bezeichnet; so muss man dabei doch weder das übersehen, dass sich auch ausser dem eigentlich jüdischen Leben und Denken Erscheinungen dieses Sinnes gefunden haben, wiewohl sie sich doch immer gern an das Judenthum anschlossen, noch (was auch aus dem Folgenden hervorgehen wird) dass sich hin und wieder das Judenthum auch in geistig-freier Weise dargestellt habe, auch innerhalb der Kirche. Denn ausserhalb derselben war das zweite und dritte Jahrhundert eine sehr rege, entwikkelnde Zeit im Judenthum[d]).

2. Wo die jüdische Denkart in der christlichen Gemeine bestimmter und sicherer erschien, bildete sie sich ganz natürlich nach den zwei Seiten heraus, in denen sie Ebionismus und Chiliasmus hiess: wie nämlich der Messianische Glaube, als Ansicht und als Hoffnung, und bald roher, bald glänzender, in das Christenthum zurückwirkte. In ihnen beiden aber trat die erste Verhüllung der geistigen, freien Sache des Evangelium und für eine lange Nachwirkung ein.

(wie es ja bei der Kritik der judaisirenden Apokryphen fortwährend Statt hat), als in der Auslegung der apost. Briefe die Ungewissheit, ob jüdische Gegner oder falsche Genossen der Gemeinen zu verstehen seien. So sind die Minim (*Minaei:* vgl. *Buxtorf. Lex. talm.* 1199) noch bei Hieronymus (*ep. ad Augustin.* 112. ed. Vall.) zweifelhaft, ob Juden oder Christen? (*inter Judaeos haeresis — quos vulgo Nazaraeos nuncupant.*)

c) A. Neander, über Veranlassung und Beschaffenheit der ältesten Paschastreitigkeiten in der chr. Kirche, Stäudlin u. Tzschirner kirchenhist. Archiv. 2. H. 1823. F. W. Rettberg, über den Paschastreit in d. alten K. Illgen, Zeitschr. f. d. hist. Th. II. 2, 1832.

d) Judenthum, schlechthin so genannt, bedeutet hier überall (nach dem altkirchlichen Sprachgebrauche im Worte Ἰουδαϊσμός) das palästinensische, eigentliche. Das Alexandrinische, diese Hauptform des jüdischen Hellenismus, ging bald in andere Systeme über.

Ebionismus und Nazarenismus[e]) führten dieselben Namen, welche anfangs die Judenchristen überhaupt getragen hatten[f]), ob sie dieselben nun von Freund oder Feind empfangen haben mögen. Natürlich konnte sich diese Denkart schon darum so verschieden ausbilden, weil es viele Secten im Judenthum selbst gegeben hatte[g]). Also ist der Ebionismus auch wohl als essenisches Judenchristenthum aufgetreten[h]): ja vielleicht oft als solches, indem man wohl annehmen kann, dass der Essenismus die übrigen Judensecten am längsten überlebt hat; als asketische Secte, als nicht an das Heiligthum zu Jerusalem gebunden, und als diejenige Partei, welche auch dem Alexandrinismus und den Einflüssen aus dem tieferen Orient zugänglicher war. Hätte es übrigens auch unter jenen Secten eine Partei Johannes des Täufers gegeben, so würde sie wohl kaum zu den Christen herübergekommen sein[i]). Neben jenen Verschieden-

---

e) *Lequien, de christianis Nazarenis et Eb., Diss. Damascen.* 7. (*Vogt biblioth. haeresiolog.* II. 1.) Gieseler, über Eb. u. Naz., Stäudlin u. Tzsch. Archiv IV. 279 ff. L. Lange, die Eb. und Nikolaiten der apost. Zeit. L. 828. Credner, über Essäer und Eb. u. einen theilweisen Zusammenhang derselben. Winer Zeitschr. f. wiss. Th. 1. 2 u. 3. 211 ff. 277 ff. *Baur, de Ebionitarum origine et doctrina, ab Essaeis repetenda.* Tub. 831.

f) Für den Ebionitennamen (*'Εβιωναῖοι*) nehmen wir weder die altkirchl. Deutungen, noch die Sage von der Armuth der Gemeine von Jerusalem, sondern (mit de Wette) den israelitischen und urchristlichen Sprachgebrauch (vgl. Matth. 5, 3 und Jac. 2, 5 and.) zu Hülfe, in welchem die Freunde des Messias »fromme Arme« heissen. Ebion, der angebl. Stifter der Partei, ist eine Fiction oder das Abstractum der Partei.

g) Die Verzeichnisse dieser Secten, gewiss schon mit Beziehung auf ihre Einwirkung in der Christengemeine gemacht, von Hegesippus, *Eus.* 4, 22, *Const. ap.* 6, 6, Justinus, *Tryph.* 80, Epiphanius 14—24, vgl. Lehrb. der DG. 110 ff.: und Vales. zu Eus. a. O., Credner Einl. N. T. I. 620 f. In der Stelle des Hegesippus ist zum Theile mit Credner wohl zu lesen; *γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ, ἐν υἱοῖς 'Ισραήλ· τῶν κατὰ τῆς φυλῆς 'Ιούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὗται.* Alle seien israelit. Ursprungs.

h) Bestimmtere Spuren von Essenern unter den Ebioniten zeigen sich in den Helkesaiten (vom lebendigen Gott wohl genannt, dem von Alters her feierlichsten Gottesnamen bei den Juden: Orig. b. Euseb. 6, 38. Epiph. 19), und den Sampsäern (*ἡλιακοί*, Heliognosti des Philastrius, Epiph. 53). Auch in den Namen Ossäer und Jessäer beim Epiphanius.

i) Die Baptisten und Hemerobaptisten in jenen Verzeichnissen gehören gewiss nicht hierher. Aber die Johannesjünger der Clementinischen Recognn. (I, 54. 60) sind, wo nicht eine Fiction, eine Zwischenpartei, deren es ja späterhin auch viele gab, sich an den Namen des Täufers, als des in der Mitte stehenden oder unentschiedenen, anschliessend.

heiten aber, welche die Ebioniten mit sich herüberbrachten, haben sich gewiss andere in ihnen selbst entwickelt. Hier mögen die urchristlichen Differenzen über die Gültigkeit des Judenthums wieder aufgelebt sein[k]; eine freigeistische Art derselben[l]) kann auch mit dem Sadducäismus zusammengehangen haben; auch eine speculative bildete sich natürlich aus[m]). Die Kirche hatte im Ebionismus vornehmlich die Meinungen desselben von der Person Christi im Auge: bei ihnen hatten beide Theile das meiste Interesse. Aber während der Ebionismus, als jüdischer Messiasglaube, die ideale Vorstellung von Christus durchaus zurückwies, zeigte er doch die Verschiedenheiten in seiner Ansicht, dass ihm Christus entweder nur als durch die Geistesgabe Geweihter (als Prophet oder Messias), oder als übernatürlich Geborner, oder auch als die Incarnation eines Engels[n]) erschien. So konnte Epiphanius (30, 1) sagen, dass Ebion sich in alle Häresen hineingestaltet habe.

3. Der Chiliasmus unterschied sich von dem gemeinen christlichen Volksglauben an die Erfüllung der Rückkehr Christi nur durch die sinnlichere Farbe, den entschieden irdischen Ton. Das Befangenste in solchen Meinungen war ein voller Buchstabenglaube, die Erwartung der tausendjährigen Herrschaft Christi: und darum wurden jene lebendigeren Judenchristen nach dieser

---

k) Ob nämlich das Gesetz überhaupt noch, oder ob es wenigstens bei den Judenchristen noch Gültigkeit habe? Vielleicht auch, ob es nicht in der christl. Gemeine einen Proselytengrad geben solle? (wie Viele die Meinung des apost. Decrets, AG. 15, 29, verstanden haben: vgl. Olshausen bibl. Comm. II. 759. 2. A. van Heyst a. O. 70). Gegen diese letzte Meinung wohl *Barnab. ep.* 3: *ut non incurramus tanquam proselyti ad illorum legem.* Die Stelle *Joseph.* A. 20, 2, 4 (*δύνασθαι καὶ χωρὶς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν*) deutet auf keine Differenz unter den Juden hin: die Rede gehört einem freigeistischen Juden an.

l) Diejenige, welche sowohl *Epiph.* 30, 18, als *Methodius Symp. virg.* 113 (*οἱ τοὺς προφήτας ἐξ ἰδίας κινήσεως λελαληκέναι φιλονεικοῦντες*) bezeichnet: welche die Propheten A. T. verwarfen.

m) Als speculative Ebioniten galten vornehmlich die Helkesaiten. Die Clementinen wurden Einem aus dieser Partei schon von Cotelerius und Clericus, dann von Lardner u. A. beigelegt, unter Mosheim's Widerspruch. Am bedeutendsten von Neander (zuerst in d. genet. Entwickl. der gnost. Syst. 361 ff.). Allerdings haben nach Epiphanius 30, 15 Ebioniten die apokryphen „Fahrten des Petrus" vielfach ausgeschmückt.

n) Hierauf *C. A. Doederlein, de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis.* Bützow 1770. 8. Richtiger, und mit Beziehung auf altjüdische Differenzen selbst, Schneckenburger, über e. häufig übersehenen Punct in der Lehre d. Eb. von der Person Christi. Tüb. Zeitschr. 1830. I.

Meinung angesehen und von ihr genannt. Auch diese Denkart mag ihre Verschiedenheiten gehabt haben: die Meinungen des Judenthums selbst über Erscheinung und Sinn des tausendjährigen Reichs waren ja immer verschieden gewesen [o]. Papias [p]), welcher sich dabei auf die ursprünglichsten Lehrer der Kirche berief [q]), und Cerinth gelten als die Vertreter des Chiliasmus in den ersten Zeiten der Kirche: bemerklicher machte sich derselbe dann bei den Montanisten und im 3. Jahrhundert, in dem Streite des Nepos und Korakion mit den Alexandrinern [r]).

4. Auch in dem Ebionismus musste sich allmälig immer Mehr von seinem ursprünglichen Charakter verwischen. Die milderen Parteien nahmen vielleicht selbst den Nazarenernamen vorzugsweise an: wohl schon weil es ein Name von weiterer Bedeutung und mehr allgemeinem Gebrauche war [s]). Diese Milderungen gingen die Grundsätze vom Gesetze und die Lehren von Christus an [t]). Der Chiliasmus erweiterte sich schon bei jenen Aegyptiern des 3. Jahrhunderts zum Gegensatze gegen die alle-

---

o) Irenäus (1, 36): *prophetias curiosius exponere nituntur* — von den Ebioniten: bezieht sich wohl nicht auf Chiliasmus, sondern auf das Festhalten am Messiasglauben.

p) Hieron. cat. scrr. 8. (*Hic dicitur mille annorum iudaicam edidisse δευτέρωσιν* — Tradition: vgl. Fabr. z. d. St.) Eus. 3, 39, und Papias Fragment b. Iren. anzuf. St.

q) Iren. 5, 33 (*quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum domini viderunt*). Doch wird in der übrigen Stelle dieses irdische Glück nur als die niedrigste Stufe von Beseligung dargestellt. — In jener Beziehung heisst Papias παραίτιος der chil. Lehren Eus. a. O.

r) Euseb. 7, 24. Beim Hieronymus werden die platten Ausleger der proph. Schriften mit den Chiliasten zusammengestellt (*Semiiudaei — nostri Judaizantes — Millenarii* — vgl. Credner Beitr. 273). So auch Orig. princ. 2, 11, 2.

s) Epiphanius selbst unterscheidet *Ναζωραῖοι, Ναζιραῖοι, Νασαραῖοι*. Der zweite, der alte Nasiräername, blieb für die Asketen bis in das Mittelalter im kirchl. Gebrauche. Ob die Nasaräer (*πρὸ Χριστοῦ* schon bestanden) mit der syrischen Secte der Nasairier (ausführlich Gesenius zu Burckhardt's Reisen, Weim. 823. I. 514 f. 517 f. Hammer, Gesch. d. Assassinen. Stuttg. 818. 331.) oder mit den Nasoräern, d. i. Zabiern, zusammenhängen? wissen wir nicht.

t) Die Verschiedenheit dieser Parteien in Hinsicht vornehmlich auf die Ansicht von Christus bemerkte schon Origenes (Cels. 5, 272. 274. *Ἐβιωναῖοι διττοί* und *ἀμφότεροι*, in Matth. to. 16, 12). Aber es gehören auch wohl Irenäus berühmte Worte hierher 1, 26: *ea quae sunt erga dominum, non similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur*. (*Non similiter, οὐχ᾽ ὁμοίως* oder *ἴσα*, dem *consentiunt* entgegengesetzt.) Zu Theodoret (H. E. 2, 1) und Hieronymus Zeiten war der Unterschied dieser Benennungen, Ebioniten und Nazaräer, gangbar, und er blieb so. (Hier. comm. in Es. 8, 14: *Nazaraei, qui ita*

gorische Auffassung der heiligen Schrift und zur anthropomorphistischen Ansicht in den göttlichen Dingen: bei den Montanisten[u]) und den Heidenchristen jener und folgender Zeiten mag der Chiliasmus oft eine politische Farbe und Richtung erhalten haben.

§. 3.

Von dem Heidenthum kamen sehr bald bedeutende und umfassende Einflüsse zu der neuen Sache herüber. Während das, was in der jüdisch-urchristlichen Meinung das Heidenthum am gewöhnlichsten charakterisirte, Leichtsinn und Aberglaube, von der Gesinnung der Kirche bald und überall ausgestosssen wurde[1]), konnte sich der Geist und das Leben der Kirche weder dem philosophischen, noch dem politischen Einflusse des damaligen Heidenthums entziehen[2]). Aber mächtiger als Alles traten jene Mangelehren an das Christenthum heran, mit welchen die Zeit vor und neben dem Evangelium ihr geistiges Bedürfniss zu befriedigen gesucht hatte: und diese Lehren und Parteien sind es, welche sich zur christlichen Gnosis entwickelten[3]).

1. Ohne Zweifel lagen in dem Heidenthum höhere Elemente, selbst in der damaligen Versunkenheit und Zerstreuung der Geister: und die jüdisch-urchristliche Ansicht hatte zu sehr nur das Aeusserliche, das Volksmässige und das Schlechteste von jenem vor Augen[a]). Gewiss aber ist es, dass die christliche Meinung im Ethnicismus nur Erscheinungen von Unfrömmigkeit und Unsitte erkennen mochte. Eine selbständige, grössere Unternehmung zu Gunsten des Heidenthums (wir wissen nicht, ob mit

---

Christum recipiunt, ut observationes legis veteris non amittant — und anderwärts, doch sie auch wieder mit Ebioniten und Chiliasten vermischend.)

Unter diesem Namen erhielt sich denn die Partei länger (Augustin. Faust. 19, 18: *Nazaraei, qui usque ad nostra tempora, iam quidem in exigua, sed adhuc tamen vel in ipsa paucitate perdurant*).

u) Tert. Marc. 3, 24. (*De restitutione Iudae etc. quomodo allegorica interpretatio in Christum et in eccl. spiritaliter competat, longum est persequi — Iustum et Deo dignum, illic quoque exsultare famulos eius, ubi sunt et afflicti in nomine ipsius.*)

a) A. Tholuck, über das Wesen und den sittl. Einfluss des Heidenthums. Neander Denkww. 1. — F. Jacobs, über die Erziehung der Hellenen zur Sittlichkeit: vermischte Schr. 3. Th. (1829) und: Heidenthum und Christenthum. ebds. 6. Th. (1837). K. Grüneisen, über das Sittliche der bildenden Kunst bei den Griechen: Illgen Zeitschr. 3, 2.

Beziehung auf die christliche Erregung gemacht) war die, freilich in Fabel gehüllte, Wirksamkeit des Apollonius von Tyana[b]).

2. Die Entwickelung des christlichen Geistes als Dogma und als Kirchenthum steht allerdings im Zusammenhange auch mit dem Einflusse des philosophischen Geistes und der bürgerlichen Zustände im Heidenthum. Jener wurde in der Kirche durch den Ebionismus nur mehr angeregt und hervorgerufen. Neben dem Kirchenthum bildete sich allmälig auch Tempel- und Priesterwesen, dieses zugleich von Seiten des Judenthums her, aus.

3. Die Nichtbefriedigung, Rathlosigkeit jener Zeit in religiöser Hinsicht zeigte sich in ihrem öffentlichen Leben als Verbindung und Vermischung der Gottesverehrungen, in ihren Lehren und Schulen als Vermischung von Dogmen, Vorstellungen, Bildern. Je weiter sich diese Manglehren von Schule und Wissenschaft entfernten, also im Orient vornehmlich, desto abentheuerlicher und bunter wurden sie. Der Alexandrinismus, selbst eine solche Vermischung, stand anfangs in Gemeinschaft mit den übrigen, in und ausser der Kirche: aber schon im dritten Jahrhundert trennten sich diese Systeme bis zur Feindseligkeit[c]). Aber das Christenthum, anziehend für diese Lehren und von ihnen angezogen, fand in ihnen seine erste und eine seiner grössten Epochen, in welcher es jetzt schon grosse geistige Kräfte entwickelte und sich in seiner geistigen Macht und Lauterkeit auf das entschiedenste erwies.

Der Name der Gnosis war in solchen Parteien selbst wohl längst im Gebrauche gewesen: er hatte einen zugleich mehr orientalischen und Platonischen Klang als ähnliche Worte[d]), und eine bestimmte Bedeutung vom Ungemeinen und Tiefen. Daher wir nicht entscheiden können, ob die Kirche ihn den Parteien gegeben habe, oder diese sich selbst. Der Charakter der christlichen

---

b) F. C. Baur, Apollonius von Tyana und Christus — Tüb. 1832.

c) Dasselbe Verhältniss findet sich in speculativen Ausbildungen der israelit. Religion: die Zabierlehre (*Cod. Nasaraeus s. liber Adami, ed. Norberg*. Lond. G. 815. III. 4) und die Kabbala entsprechen genau der Gnosis und dem Alexandrinismus.

Der Platonismus bezeichnete dann die Quellen jener Lehren, welche er von sich ausgeschieden hatte, als die morgenländische Weisheit und Philosophie (*ἀνατολικὴ φιλοσοφία — τὸ παλαιόν* Porph. V. Plot. 16); und wie die Systeme sich entgegengesetzt waren, so standen sich in den Traditionen der Schulen auch als Quellen die apokryphischen Schriften von Zoroaster und Hermes entgegen (M. Schr.: *de librorum Hermeticorum origine et indole*. Jena. 827).

d) Vgl. Matter anzuf. B. I. 46 ff. Baur. 87 f. Im platonischen Sprachgebr., B. d. Weish. 10, 10. Barnab. 2. 9. 18, auch schon im Gegensatze zu *πίστις*.

Gnosis, historisch aufgefasst, liegt zuerst allgemein in jener Mischung von Bildern und Lehren, wie sie sich nunmehr mit dem Christenthum in verschiedene Beziehung setzte: bestimmter dann im emanatistischen und dualistischen Inhalte der Lehren, so dass bald das Eine bald das Andere in den Systemen vorgeherrscht hat. Denn diesen Inhalt hatten die Manglehren gerade in den Ländern angenommen, in denen sich das Christenthum zuerst ausbreitete. Die gesammte Gnosis hatte eine heidnische Grundlage: es stellt sich diese schon in ihrem ausschliesslich kosmologischen Sinne heraus, bei welchem das sittliche und religiöse Element bald vernachlässigt, bald selbst unterdrückt war[e]). Mit dem heidnischen Sinne und der heidnischen Thorheit (Magie, Astrologie) kam übrigens mit der Gnosis zuerst heidnische Wissenschaft und Kunst[f]) in die Kirche herüber.

Die Ableitungen der christlichen Gnosis aus einzelnen Religionen oder Schulen des Alterthums oder jener Zeit[g]), oder aus dem Judenthum[h]), ja aus dem Christenthum selbst[i]), sind dem Geiste und Inhalte dieser Lehren nicht angemessen: jener war eben synkretistisch, dieser viel zu verschiedenartig und zu selbständig dichtend.

§. 4.

Die Kirche nimmt über die Entstehungszeit der eigentlichen Gnosis hinaus[r]) Spuren und Vorgänger derselben an. Gewiss lässt sich die Anwendung jener fremden

---

e) Der eigentliche Gegenstand der Gnosis ist daher nicht blos das *πολυθρύλλητον· πόθεν τὸ κακόν* (Eus. 5, 27. coll. Tert. praescr. 7. Marc. 1, 2. Epiph. 24, 6); sondern es war das Geheimniss der Entstehung und der endlichen Bestimmung aller Dinge.

f) Poesie (*Fr. Münter, odae gnosticae* — Havn. 812.), bildende Kunst (*Jablonski, de Alexandro Severo, christianorum sacris per gnosticos initiato*. Opuscc. IV. 38 ss. und: *de origine imaginum Christi*. Das. III. 377 ss.), Cultus (*Ders. de origine festi nativit. Chr.*, Das. III. 317 ss.), Exegetik, Religionsphilosophie.

g) Vergl. Matter und Lewald. J. J. Schmidt, Forschungen im Gebiete der ältern Bildungsgesch. Mittelasiens. Petersburg 824. Ders. üb. die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzügl. des Buddhaismus. L. 828. und Abhandll. desselben in den *Mémoires de l'acad. des sciences de S. Petersbourg*. 1830. 32. Jo. von Müller, allg. Gesch. 9. B. 7. Cap.

h) Aus der Kabbala (*Buddeus, de haeresi Valentinianorum*. An: *introd. ad philos. Ebr.* 619 ss.) oder dem jüdischen Alexandrinismus (verglichen wird derselbe mit Recht auch von Neander). Aus beiden Semler.

i) J. A. Möhler, Versuch über den Ursprung des Gnosticismus. Tüb. 831. vergl. Baur anzuf. B. 74 ff.

Mischlehre auf die christliche Sache, auch die entschiednere oder feindselige, überhaupt nicht auf eine gewisse Zeit feststellen, und sie kann theilweise sehr frühe begonnen haben. Aber wenigstens in den Schriften N. T. sind die Spuren unsicher[2]), und die, von dorther genannten oder in der Tradition aufgeführten, ersten Vertreter der Gnosis (Simon der Zauberer, Nikolaus, Dositheus und Menander, Cerinthus) sind historisch zweifelhafte, oder nach Geschichte und Lehre, völlig dunkle Personen[3]).

1. Die Entstehungszeit der christlichen Gnosis wird von der kirchlichen Tradition sehr sinnvoll mit der des Ebionismus gleich angesetzt: in die Periode Hadrian's[a]). Denn auf der einen Seite rief damals der anscheinende Untergang des Judenthums die heidnischen Unternehmungen hervor, und von der andern regten die jüdischen Einflüsse auf die Kirche den Gegensatz des Heidenchristenthums auf, so bei den Gnostikern wie bei den Alexandrinern.

2. Spuren der Gnosis im N. T.[b]) (polemische Beziehungen auf dieselbe) sollen sich finden in den Briefen an die Kolosser, den Pastoralbriefen, den Johanneischen, der Apokalypse. Nur die in den Pastoralbriefen bezeichneten Gegner treten den kirchlichen Gnostikern etwas näher[c]): die übrigen brauchen nur jüdisch oder heidnisch Gesinnte verschiedener Art gewesen zu sein, die Johanneischen Briefe scheinen eine ganz allgemeine Bezeichnung zu geben[d]).

3. Das geschichtliche Gebiet beginnt wohl erst mit Cerinth: aber mit Unsicherheit und Verwirrung[e]). Es lassen sich indessen die beglaubigteren Nachrichten über ihn dahin vereinigen,

---

a) Clem. Alex. 7, 17 (*περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι*). Euseb. 4, 7. Basnag. Ann. II. 44.

b) Aeltere Verhandlungen: *C. C. Tittmann, de vestigiis gnosticorum in N. T. frustra quaesitis.* L. 773. 8. J. Horn, biblische Gnosis. Hann. 805.

Th. Ittig, de haeresiarchis aevi apostolici, L. 690. Append. 696. 4.

c) F. C. Baur: die sogen. Pastoralbriefe des Ap. Paulus, auf's Neue kritisch untersucht. Stuttg. 1835.

d) Anders Paulus: die drei Lehrbriefe des Joh., mit Nachweisung e. Gnosis, gegen welche diese Br. warnen. Heidelb. 829.

Apokryph. Darstellungen von Gnostikern in der apost. Gemeine unter Anderem: Sendschreiben der Korinthier an Paulus und drittes Sendschr. des P. an die Kor. Hersg. v. Rinck. Heidlb. 823. (Von Rinck vertheidigt: vgl. S. 112 ff.)

e) *P. E. Jablonski, de regno millenario Cerinthi.* Opuscc. III. 441 ss. J. E. C. Schmidt, Cerinth, ein judaisirender Christ. Bibl. f. Kr. u. Ex. I. 181. *Paulus, hist. Cerinthi.* Jen. 799. 8.

dass er dem Judenchristenthum eine alexandrinische Form habe geben wollen[f]), in welcher der den Messias weihende Geist als Logos (aber ohne Selbständigkeit) aufgefasst, ferner die Engellehre in die von weltschaffenden und verwaltenden Kräften verwandelt[g]), und die Bestimmung Christi zwar als eine für die Erde gedacht wurde, jedoch so, dass Cerinth die chiliastischen Farben vielleicht mehr für geistige Erfolge anwendete[h]). In allen diesen Beziehungen würde Cerinth's Lehre das volle Gegenstück zu der des Johannes sein, und die Sage von dem Gegensatze zwischen Johannes und Cerinth[i]) hätte einen angemessenen Sinn.

Bei Simon Magus[k]) muss es durchaus unentschieden bleiben, ob die Sagen über ihn irgend einen historischen Hintergrund haben, oder ob sie vielleicht aus einer Beschimpfung der christlichen Magier und Emanatisten aus AG. 8, 9 ff., oder aus der Ableitung der Gnosis von Samaria, oder durch eine mythische Entgegensetzung von Simon Magus und Simon Petrus entstanden, oder ob nicht verschiedenartige Sagen und Gestalten in ihnen zusammengeflossen seien. Die Nikolaiten sind in der Apokalypse (2, 6. 15. vgl. 14. 2 P. 2, 15. Jud. 11) gewiss Bileamiten: es bleibt ungewiss, ob sich an diese Benennung noch etwas persönlich Geschichtliches angeschlossen habe[l]). Dositheus und Menander[m]) können, soviel sie historisch gelten mögen, auch Menschen ausser der christlichen Gemeine, oder in nur entfernter Beziehung auf dieselbe, gewesen sein,

---

f) Nach Epiphan. 28, 1 war er nur zum Theile (*ἀπὸ μέρους*) dem Judenthum ergeben.

g) Der Mensch Jesus, als Theil der Welt, ist ein Geschöpf dieser Kräfte. Dieses bedeutet *fabricatoris filius* (nicht Joseph's Sohn) Iren. 3, 11.

h) So auch (gegen Cajus und Dion. Al.) Neander KG. I. 679.

i) Iren. 3, 3. Eus. 3, 28. 4, 14.

k) *Beausobre, Hist. d. Man.* I. 259 ss. Dagegen *Moshem. de uno Simone Mago, Diss. ad hist. eccl.* II. 55. ss. — Neander, Gesch. d. Pflanzung u. s. w. I. 80 f. Baur anzuf. B. 303 ff.

l) *Moshem. demonstratio sectae Nicolaitarum.* Diss. I. 395 ss. *Janus, de Nicolaitis ex haereticorum catalogo expungendis. Iken. thes. diss.* I. 101 ss. Münscher, einige Vermuthungen über die Nikolaiten. Gabler, J. f. th. L. V. (1803) 17 ff.

In die Gnosis werden sie zuerst versetzt von Iren. 3, 11. *Nicolaitae — vulsio eius quae falso cognominatur scientia.* Der Widerspruch der ältesten Berichte (Iren. a. O. und I, 26 — Clem. Alex. Str. 2, 20. 3, 4, vgl. Eus. 3, 29. *Coteler. ad Const. ap.* 6, 8) über den Stifter dieser Partei und seine Schuld wird von Gobarus bemerkt, b. Photius a. O. 291 Bekk.

m) Dositheus zuerst von Hegesippus erwähnt, Euseb. 4, 22: Menander von Justinus Martyr.

welche im Volke Anhang gefunden hatten. Aber die Bezeichnungen von diesen Männern erhielten im kirchlichen Sprachgebrauche bestimmte Bedeutungen: Simonianer hiessen die Abergläubischen und Profanen, Nikolaiten die Sittenlosen, Menandrianer die im Ritus von der apostolischen Tradition Abgewichenen, Cerinthianer die, welche im Lehrbegriffe auf gnostische Weise abgefallen waren. Sie blieben in der Sprache der Häresiologie feststehen.

§. 5.

Die gnostischen Systeme, soweit wir mit ihnen bekannt sind, lassen sich am angemessensten[1]) nach den Entwickelungen, welche bei ihnen in Hinsicht auf ihre Hauptbegriffe, den Dualismus und Emanatismus, gefunden werden, und nach dem Grade abtheilen, in welchem sie dann wieder der christlichen Kirche näher kamen und ihre Eigenthümlichkeit mit derselben auszugleichen suchten. Wir unterscheiden demnach die Syrische, Aegyptische, die Mysteriengnosis, und die mildernden und vermittelnden Parteien, welche es zum Theile nur durch einige Formen, welche sie beibehielten, verdienten, dass man ihnen den alten Gnostikernamen beilegte[2]).

1[a]). Seitdem die Gnosis nicht mehr als ein Gemisch von Träumereien oder Tollheiten angesehen wurde, sondern als eine geistige Geschichte, vornehmlich seit Mosheim[b]), wurde ein Princip der Abtheilung derselben gesucht. Das Vaterland der einzelnen Parteien kam dabei am öftersten in Erwägung: aber dieses giebt ein unzureichendes, auch zu sehr nur äusserliches Princip. Von Neander wurde das Verhältniss der Gnostiker zum Judenthum, von Baur das zu allen drei Religionsformen der damaligen Welt, Judenthum, Heidenthum, Christenthum, als Eintheilungsgrund gebraucht. Nach dieser zweiten Auffassung

---

a) Die gnostischen Parteien und Systeme: *J. Beausobre, histoire crit. de Manichée et du Manichéisme.* Amst. 724. II. 4. *Massuet, diss. praeviae in Irenaeum,* diss. I. Neander, genet. Entwick. der vornehmsten gnost. Systeme. Berl. 818. und KG. 1. 2. 627 ss. *A. Lewald, comm. ad hist. religionum vett. pertinens, de doctrina gnostica.* Heidelb. 818. *J. Matter, hist. crit. du gnosticisme.* Par. 828. II. 8 (und e. Kupferheft). D. Uebers. von T. H. Dörner. Heilbr. 833. II. F. C. Baur, die christl. Gnosis, oder die chr. Religionsphilosophie in ihrer geschichtl. Entwickelung. Tüb. 835.

b) Lücke, Abh., theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. 2. 138 ff.

stellt sich ein vorzugsweise heidnischer, christlicher, jüdischer Standpunct heraus, welchen die Gnostiker eingenommen. Es scheinen diese Abtheilungen darum nicht angemessen, weil die eigentlich gnostischen Parteien (einige, welche unter jene Classification gestellt werden, sind nicht zu diesen zu rechnen) alle theils eine heidnische Grundlage gehabt[c]), theils im Gegensatze zum Judenthum gestanden haben, welcher sie ja zum Theile sogar hervorgerufen hatte.

2. Der Eintheilungsgrund, wie er hier befolgt wird, ist die verschiedene Hineinbildung dieser Systeme in den gnostischen Charakter hinein, und die Rückbildung derselben in das Christenthum. Es liegen in dieser Verschiedenheit der gnostischen Formen zugleich die Hauptepochen ihrer Geschichte. In der Syrischen Form haben sich Dualismus und Emanatismus zugleich schroff dargestellt, in der Aegyptischen herrschte der Emanatismus vor und allmälig verging in ihr der Dualismus völlig, aber auch der Emanatismus erhielt eine platonisirende Ausgleichung: in der Mysteriengnosis suchte sich die Gnosis praktisch und als Gesellschaft gegen das Christenthum aufzustellen. Von den ausgleichenden, mildernden Parteien lenkte die Gnosis zu dem Sinne des Evangelium (wenn auch nicht dem der Kirche) um: sie behielten von der alten Gnosis nur Allgemeines bei, die Herabwürdigung des Sinnlich-Materiellen, oder die Abneigung gegen Judenthum und Gesetz. Diese beiden letzten Ausbildungen der Gnosis haben sich denn natürlicherweise (als Ophitenpartei und als Marcioniten) am längsten innerhalb und neben der Kirche erhalten.

§. 6.

Diesem nach hat sich die Gnosis in ihren, uns geschichtlich bekannt gewordenen, Formen so entwickelt, dass die Syrische, welche im Saturninus vertreten wird, noch schroff dualistisch ist, so dass selbst das emanatistische Princip zurücktritt[1]), die Aegyptische aber, fortschreitend in den Schulen des Basilides[2]) und des Valentinus[3]), zuerst beim Basilides nur reiner emanatistisch erscheint, dann aber beim Valentinus, in entschiedener Vereinigung mit dem Platonismus, nicht nur den Dualismus völlig aufgiebt, sondern auch den Emanatismus ver-

c) Doch mit überwiegendem Indifferentismus: dieses war der Sinn der angeblich Simonianischen Lehre (Iren. I, 23): *esse se (Simonem) eum qui sit super omnia pater, et sustinere vocari se quodcunque eum vocant homines.*

geistigt. In gleichem Fortschritte hat in diesen Parteien die Berücksichtigung christlicher Begriffe und der heiligen Schriften Statt gefunden[4]: auch dem hellenischen Charakter ist Geist und Art derselben immer näher getreten.[5])

1. Saturninus von Antiochia[a]) ist von zwei Grundprincipien ausgegangen (Vater und Satan soll er sie genannt haben), und hat von diesen zwei Schöpfungen hergeleitet. (Der Name, Mensch, hat ihm wohl, nach den alten Lehren vom Mikrokosmus, Welt bedeutet[b]).) In der Vermischung dieser Welten herrschen die κοσμοκράτορες, Geister der Gestirne:[c]) das Lichtwesen, der Soter[d]), ist bestimmt, mit ihnen und mit dem Reiche des Bösen zu kämpfen und die Welt zu läutern.

2. Des Saturninus Zeitgenosse, Basilides von Alexandria[e]), ist von sieben Geisteremanationen aus dem unaussprechlich Ewi-

---

a) Von Justinus Martyr an (Tryph. 35) beim Irenäus (1, 22), Tertull. (an. 23), Epiphanius (23), Theodoret (H. F. I, 3) u. s. f. (vgl. Euseb. 4, 7) erwähnt und dargestellt. Beim Clemens Al. nicht: daher stellte Beausobre den Saturninus in die unhistor. Zeit zurück (Hist. d. M. II. 2). Die verschiedenen Formen seines Namens (vorn. *Saturninus* und *Σατορνῖλος*) weisen auf syrische Veränderung einer griechischen Form hin.

b) Die Idee des Makrok. u. Mikrok. (bald mehr auf die Menschengestalt des Universum, bald mehr auf die Weltkräfte oder Weltelemente im Menschen, hingewendet) geht durch das ganze philosophirende und bildende Alterthum hindurch. Auch die Alexandriner nahmen sie auf (ἄνθρωπος βραχὺς κόσμος Philo V. Mos. 3. 673 D.): Vgl. Lobeck. Aglaopham. II. 908 ss. Sie kehrt hier im System der Ophiten (wo der Adam Kadmon, die Idee der Welt bedeutet, und der zweite Mensch, die Welt selbst) und im manichäischen wieder.

c) Die Berichte der alten KHst. verwechseln die Macht und Wirksamkeit dieser Geister mit der der ursprünglichen Principien, indem sie die beiden Welten (Menschenarten) durch die Engel erschaffen werden lassen. (Engel hat Saturninus selbst wohl jene Geister nicht genannt; die alte Kirche gebrauchte bekanntlich diesen Namen überall von den gnostischen Untergottheiten.)

d) Ἄμορφος, ἀγέννητος δύναμις, von der ἄνω δύν. verschieden.

e) Der Häresiarch genannt, als Anfänger eben der alexandrin. Gnosis (Euseb. Chron. ad Hadr. 17, p. 383 Mediol. Philastr. 32). Epiphanius allein nennt ihn einen Syrer. In der Disput. Archelai p. 275 (Routh. Rell. IV.) wird Basilides zu den Persern versetzt: gewiss ist der Gnostiker gemeint: aber bei Persien dachte man an eine manichäische Lehre. Die Nachrichten über ihn vereinigen sich in der Periode des Hadrian, als der Zeit seines Wirkens.

Die Berichte des Clemens Al. und des Irenäus, Epiphanius u. s. w. über Basilides sind vereinbar mit einander, so dass wir nicht nöthig haben, die der zuletzt Genannten mehr von der Schule, und die des

gen (ἄῤῥητος-δυνάμεις) ausgegangen, welche mit jenem die selige Achtzahl (ὀγδοάς) ausmachten. Aus ihnen sind in allmälig abnehmender Klarheit andere Himmelskreise hervorgegangen, deren Geisterfürsten[f]) in dem mystischen Namen, Abraxas, verehrt und magisch beherrscht werden sollten[g]). Zu dem untersten Kreise gehört der Weltenschöpfer (ἄρχων)[h]): aber in seine Schöpfung ist das ungöttliche Princip eingedrungen[i]). Die ursprüngliche Mischung des Göttlichen und Ungöttlichen (ἀρχικὴ σύγχυσις) theilte sich dieser Schöpfung, und auch dem Menschenleben[k]) mit. Die Vorsehung aber hält die Welt zusammen[l]), und der *Νοῦς* läutert sie.

---

ersten von dem Stifter zu verstehen: aber in jeder Beziehung geht natürlich die Auctorität von Clemens dabei voran.

f) Die höhern Welten selbst (anders Epiph. und Theodoret, welche den Namen auf den Soter beziehen), *mundus in quo dicunt descendisse et adscendisse salvatorem* (Iren. 1, 24), hiessen beim Bas. *kaulakau*, gewiss aus Jes. 28, 10., und wahrscheinlich das Wort in der Bedeutung: Grenze — so dass der Name den Worten nach dem Horos, dem Begriffe nach dem Pleroma der Valentinianer entspricht.

g) Nach den Aelteren (*Macarius, de gemmis Basilidianis. Ed. Chiflet.* Antv. 657. 4. *Jablonski, de nom. Abraxas significatione. Opuscc. IV.* 80 ss.) Bellermann, über die Gemmen der Alten mit dem Abr. bilde. Berlin, 817-19. 3 kl. Schr. *U. F. Kopp, palaeographia critica* P. 3. 4. 1829 s. 4. und die reiche Zusammenstellung bei Matter. Als Bezeichnung des höchsten Gottes nahmen den Abraxas Epiph., Theodoret, Hieronymus. Nicht unrecht vergleicht Hieron. (zu Amos 3) Abr. mit Mithra: wenigstens die Symbole beider vermischten sich oft, und beide erhielten eine stehende Bedeutung in dem mystischen Cultus.

h) Die Archontiker (zuerst b. Epiph. 40) waren gewiss eine zu den Basilidianern gehörige Partei: in Beziehung auf die Wanderungen des Erlösers benutzten sie und die Hierakiten das apokr. ἀναβατικόν des Jesaia. Vgl. Lawrence zur *Adscensio Jes.* Oxf. (819) 145 s.

i) Dieses ungöttliche Princip hat einen sehr unbestimmten Begriff beim Basilides. Aber (auch nach Neander) dualistisch war Bas. System gewiss: dieses geht schon aus jenem Hauptbegriffe der ursprünglichen Vermischung hervor, wenn gleich die Stelle des Clemens (Str. 4, 12, 601) πῶς οὐκ ἄθεος, θειάζων τὸν διάβολον; mit Gieseler und Baur ohne Zweifel anders, von der providentiellen Rechtfertigung der Christenverfolgungen, zu verstehen ist.

k) In der menschlichen Seele zeigt sich jene Vermischung in der sinnlichen Störung und Verfälschung (προσαρτήματα). Isidorus περὶ προσφυοῦς ψυχῆς — Clem. Str. 2, 20.

l) Die πρόνοια (ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν τῇ τῶν ὅλων γενέσει Clem. 4, 12) ist wohl nichts Anderes, als jene Weisheit, zu welcher der Archon in der Furcht gelangt (ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ Clem. 2, 8). Sie soll dreifach sein: scheidend, ausführend, wiederbringend (διακριτική, τελεωτική, ἀποστατική). In der Vergeltung durch den Weltlauf, wie ihn Bas. dachte, lag ihm die Idee der Metempsychosis (Orig. lib. 7 ad Rom. 7, 9).

3. Vom späteren Valentinus (Alexandriner, zu Rom und auf Cypern) sind gewöhnlich und von Alters her die Beschreibungen der Gnosis hergenommen worden. Daher die Valentinianischen: *Βυθός, σιγή, αἰῶνες*[m]) (Lebensentfaltung des Göttlichen), *πλήρωμα, δημιουργός*[n]), *ἀπολύτρωσις,* als allgemein gnostische Begriffe gewöhnlich gebraucht werden. Es war die ausgeführteste, bedeutendste Lehre, auch ihr Wirkungskreis wohl der umfassendste. Auch wurde Valentinus, wahrscheinlich der Erste unter den Häretikern, zu Rom aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestossen. Der Platonismus hat diese Lehren geläutert: er stellt sich in drei Momenten dar. Das weltliche Princip, das Finstre und Leere, ist im Valentinianischen System nichts Selbständig-Ursprüngliches, sondern es ist durch ein Herabsinken aus dem Lichtreiche in das Leere[o]) entstanden. Ferner: die Emanationen aus der göttlichen Tiefe sind hier durch die Ennoia vermittelt, durch das Vorstellen, das objectivirende Bewusstsein[p]). Endlich: die gewordene Welt ist eine demiurgische Nachbildung der übersinnlichen, der göttlichen Idee'n[q]). Zwei bedeutende Gedanken liegen unter andern noch in den Valentinianischen Bilderlehren. In der Darstellung der Aeonenpaare (*συζυγίαι*) wird die, in allen alten Naturphilosophieen wiederkehrende[r]), Idee ausgesprochen von den beiden Urkräften der Dinge, der positiven

---

m) Vgl. Lehrb. d. DG. 133. Es war in der Dichtersprache längst schon die Personification des Aeon (bald für Ewigkeit, bald für Weltzeit; dieses mehr in der heidnischen, jenes mehr in der christlichen) vorhergegangen: neu war im gnost. Gebrauche nur die Mehrzahl, Aeonen.

n) Der *δημιουργός* hat auch bei den Platonikern niederen Rang. Numenius, Eus. P. E. 11, 18: *τοῦ δημιουργοῦντος θεοῦ χρὴ εἶναι καὶ νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θεόν.*

o) *Κένωμα* dem Pleroma entgegengesetzt. Valentin bezeichnet als den Grund der Materie die Enthymesis und die *πάθη* (Furcht und Trauer, *φόβος, λύπη, ἔκπληξις, ἀλογία,* Iren. 1, 2. 4. 2, 29. 5, 4) der gefallenen Sophia: Unklarheit, Hemmung, also Verdichtung ihres geistigen Wesens. So sei das gestaltlose Wesen (*ἄμορφος οὐσία*) aus ihr geboren worden.

p) Ptolemäus soll zur *ἔννοια* noch *θέλημα* gesetzt haben, beides als die göttlichen Urzustände (*διαθέσεις*).

q) Von diesem Standpuncte aus (in der Voraussetzung, dass alle Gnosis als Platonismus zu nehmen sei): *imagines et similitudines aeonum res esse* — bestreitet Irenäus die Gnosis im Allgemeinen, 2, 7. (Vgl. Baur a. O. 461 ff.)

r) *συζυγίαι* - vgl. Wyttenb. z. Pl. Phädon S. 177 s. Neben Philo giebt selbst das Buch Sirach Spuren dieser Lehre, 36, 15 (*δύο δύο, ἓν κατέναντι τοῦ ἑνός* überall), 42, 24 (*πάντα δισσά, ἓν κατεν. ἑνός*). Auch gehört hieher ursprünglich wohl das Fragment vom Aegypt. Evange-

und der negativen. Und in der Geschichte des Falles der Sophia (und es ist die Künstlichkeit zu bemerken, mit welcher das System diesen so entlegen als möglich von dem Urwesen stellt [s])), wie ihr nämlich im Verlangen nach dem Urwesen und nach seiner unmittelbaren Erkenntniss die Kraft vergehe und sie sich in das Leere zerstreue, sollte der gleichfalls uralte, der Faustgedanke, ausgedrückt werden, dass die Geister nur im Uebermuthe des Wissens fallen und vergehen. Die Unterscheidung der drei Principien, auch im Menschengeiste, des pneumatischen, psychischen, hylischen, deutet ebenfalls auf den Platonismus hin. Aber Alles ist nach dem Val. System bestimmt, dereinst, wenn die niedere Natur vergangen sein wird, in das Pneumatische überzugehen, in welchem nur Einheit, Licht und Leben ist [t]).

4. Vom Saturninus wird nur eine geringe Beziehung auf christliche Begriffe, und auch diese zweifelhaft, berichtet [u]): der Soter erscheint bei ihm eigentlich nur als Weltgeist. Vielleicht hat er die urchristliche Geschichte lediglich als Allegorie behandelt. Basilides aber nahm an, dass der *Νοῦς* auf Jesum in der Taufe gekommen sei (wenn er gleich vielleicht die Geschichte Jesu nur für das Symbol einer grossen göttlichen Geschichte gehalten haben mag): jedoch im Tode, meinte er, habe der Mensch Jesus für sich gestanden [v]). Es ist ungewiss, ob die *ἐξηγητικά* des Basilides Auslegungen von apostolischen

---

lium, Clem. Ro. 2 Cor. 12. Clem. Al. Str. 3, 13 („wenn die Zwei Eines geworden sind, und das Männliche und Weibliche nicht mehr männlich und weiblich").

Mannweiblich (*ἀῤῥενόθηλυς*) war das Prädicat des *Βυθός*, Iren. 1, 11. Vgl. Lehrb. d. DG. a. O., und Thilo zu Synes. Hymn. 2, 64 (*σὺ δ' ἄῤῥην σὺ δὲ θῆλυς*). Doch dieses (vgl. 3, 185) bedeutet etwas Anderes als in der altmystischen und gnostischen Sprache, nämlich die Geschlechtlosigkeit, das Nichtcreatürliche, das *ὑπερούσιον*, der Gottheit.

s) Dabei ist zu bemerken, dass der Sinn der drei Aeonenclassen beim Val. der sei, zuerst göttliche Eigenschaften, dann allgemeine Wirkungen, endlich sittliche Wirkungen der Gottheit darzustellen.

t) Gewiss war dieses der Sinn des Valentinus, wenn er gleich von einem Beharren des Demiurg und des psychischen Reichs im *τόπος μεσότητος* spricht.

u) Die doketistische: Iren. 1, 22. Epiph. u. A. Philastr. 31 (*Christum umbratiliter apparuisse, non carnem hominis veram et animam accepisse, atque omnem oeconomiam mysterii Salvatoris ita complesse*).

v) Dass auch der Tod Jesu als Sündenstrafe zu nehmen sei. Cl. A. Str. 4, 12. Die Feindseligkeit der Basilidianer gegen das Märtyrerthum (einstimmig bei den Khst. berichtet, vgl. Euseb. 4, 7) hatte wohl dasselbe Bestreben zum Grunde, Bild und Idee vom Tode Jesu herabzusetzen. Daher umgekehrt vom Marcion der Märtyrertod gepriesen wurde, wie er in den Tod Jesu viel legte.

Schriften gewesen seien[w]): jedoch bezeugen es schon die Namen seiner Emanationen, dass er apostolische Schriften gebrauchte[x]). Aber beim Valentinus zieht sich selbst durch die Grundform der Sprachgebrauch des N. T. hindurch; er war viel mit den Evangelien beschäftigt[y]): die Person Christi macht in seinem System sogar ein wesentliches Moment aus, wie dieses System ja überhaupt den **Menschen** zum Mittelpunct gemacht hat, dessen Erneuung im Evangelium erschienen sei[z]); nur werden die mancherlei Namen Christi aus dem N. T. (*λόγος, Χριστὸς, Ἰησοῦς, σωτήρ*[aa])), unter verschiedene Wesen vertheilt, dem dichterischen Charakter der Lehre gemäss, aber zugleich andeutend, dass Eine göttliche Kraft und Wirksamkeit in ihnen allen dargestellt werde. Auch die Schriften des A. T. sind von Valentinus in seinen Kreis hereingezogen worden: aber wohl schon durch die Benennung der gefallenen Sophia mit einem althebräischen Namen (Sophia Achamot) wollte er den untergeordneten Rang von jenen zu verstehen geben. Bei den Propheten der isr. Geschichte fand er eine Verschiedenheit der Begeisterung[bb]). Eine allgemeine

---

w) Agrippa Castor, Widerlegung der *ἐξηγ.* des Basilides, Hieron. Cat. 21; dagegen Euseb. 4, 7: nur erwähnt habe A. C. das Werk des Bas. Andere proph. Schriften bei Bas. und seiner Partei: von Cham, von Barkosch (P a r c h o r Cl. Al.), welche Isidor commentirt hat. Barkosch war doch auch wohl aus 4 Mos. 24, 7 entlehnt. Ausserdem Orig. (*hom.* 1 *in Luc.*) *ausus fuit et Bas. s c r i b e r e evangelium et suo illud nomine titulare.*

x) *Νοῦς, λόγος, φρόνησις, σοφία, δύναμις, δικαιοσύνη, εἰρήνη.*

y) Irenäus (3, 14) und Origenes (Cels. 2, 27: *μεταχαράξαντας τὸ εὐαγγ. ἄλλους οὐκ οἶδα ἢ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος καὶ τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου*) stellen in dieser Beziehung Val. und Marcion zusammen.

z) Diese Beziehung der Menschheit zum Evangelium wird in der Syzygie: *ἄνθρωπος* und *ἐκκλησία* ausgedrückt. Aber durch das ganze Val. System geht jenes Hervorheben der Menschheit hindurch. Die Geistesmenschen sind sogar bestimmt, den Tod aus der Natur hinwegzunehmen — Rede Valentin's b. Cl. Al. Str. 4, 13: *τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτοὺς, ἵνα — ἀποθάνῃ ὁ θάν. ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν· ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε — κυριεύετε τῆς κτίσεως κ. τῆς φθορᾶς ἁπάσης.*

aa) Dazu kommt der Horos, welcher dieselbe Bedeutung mit diesen Christus-Namen beim Val. hat, nur dass sich in ihm mehr die das Pneumatische erhaltende Kraft, als dasjenige darstellt, durch welche die weltlichen Dinge geläutert werden sollen (*ἐνέργεια μεριστικὴ καὶ ἑδραστική* Clem.). Idee und Name ist allerdings nicht aus ägypt. Mythen (*G. H o o p e r, de Valentinianorum haeresi coniecturae, quibus illius origo ex Aeg. theol. deducitur.* Lond. 711.), sondern aus dem Alexandrinismus (*Philo q. rer. div. haer.* — *μεθόριος στάς* — vom Logos).

bb) Iren. 1, 16, 3.

Gleichstellung der höheren Religionen, als göttlicher Offenbarungen, lag auf dem gnostischen Standpuncte überhaupt[cc]).

5. In den **Schulen** der beiden Letzteren hat sich Geist und Art derselben vollkommen fortgesetzt. Die Basilidianer, eine, wie es scheint, sehr gemischte Partei, neigten sich schon sehr aus der ursprünglichen Gnosis heraus: an der Geschichte Jesu, vornehmlich an seinem Tode, haben sie viel gekünstelt und gedeutet. **Isidor** benutzte altgriechische Bilder und Mythen[dd]). Unter den Valentinianern tritt **Herakleon** als ältester Ausleger apostolischer Schriften auf[ee]): die Partei erscheint auch später noch, aber in unglaubhaften Berichten. **Ptolemäus** war theologischer Kritiker der Mosaischen Gesetzesschriften vom gnostischen Standpuncte aus[ff]): **Markus** scheint die tieferen Philosopheme und die Kunst der Griechen mit seinen Lehren und den kirchlichen Formen zu vereinigen versucht zu haben[gg]). An die Stelle des Dua-

---

cc) Valentinus, *κορυφαῖος τῶν πρεσβευόντων τὴν κοινότητα*, Clem. Str. 6, 6 — bezieht sich eben hierauf.

dd) Freilich als angebliche Reste uralter Prophetie. Pherecydes Fragment von der *ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτοῦ πεποικιλμένον φάρος* — Cl. Str. 6, 2. ohne Zweifel von Isidor vom materiellen und dem sinnlichen Princip verstanden. Pherecydes und die allerälteste Theologie der Griechen konnten in ihrem morgenld. Dualismus, dem Isidor besonders angenehm sein — vgl. Pher. Fragment b. Celsus, Orig. 6. 303, — Sturz zu der ersten Stelle, vornehmlich Baur a. O. 228.

ee) Fragmente der Auslegung des Joh. (eine des Lukas wird nicht mit Sicherheit daher angenommen, dass Clemens Al. zwei Deutungen, anscheinend von Stellen des Lukas, citirt) aus Origenes von Grabe (*Spicil. PP. et haer.*) und Massuet (app. ad Iren.) zusammengestellt. (*Jo. Vogt, de Heracleone et Heracleonitis.* Bibl. haer. 1. 2. 273 ss.)

„Der Logos, Schöpfer und Fürst der Geister: die Menschen bestimmt, in das Geistige umgewandelt zu werden: ausserdem werden sie dem Satan gleich. Die Offenbarung hat zugenommen, wie Hall, Stimme, Wort (*ἦχος, φωνὴ, λόγος*)."

ff) Brief an Flora, Epiph. 31. Irenäus hat seine Partei vornehmlich im Auge. Die Angabe Tertullian's, Valent. 4. (*via quam Ptolem. instravit, nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra Deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus, affectus et motus incluserat*) geht vielleicht nur auf die Form und Darstellung des Ptolemäus. Jedenfalls war ihm die Einheit des göttlichen Princips ein Grundgedanke (*ὁμολογουμένη ἡμῖν κ. πεπιστευμένη* angf. Brief).

gg) Insbesondere die pythagoreische Zahlenmystik (die Tetraktys: *μονότης, ἑνότης, μονὰς, ἕν*), die Orphische heil. Poesie, Mysterienritus. Iren. 1, 8. 9. 18. Epiph. 34. Theodoret 1, 9. Auch die Apolytrosis, der Erfolg der Marcosian. Sacramente (*Jac. Rhenferd, de redemtione Marcosiorum et Heracleonitarum: Opp. philol.* 194 ss.), stammte aus jenen Mysterien her. Vielleicht als Dichter gebrauchte Markus auch

lismus stellte er ganz die alexandrinische Logoslehre [hh]). Die Partei war, wie schon Irenäus erwähnt, reich an Apokryphen.

§. 7.

Die Mysteriengnosis hat sich neben diesen Entwickelungen der Gnosis, in welchen sie sich bereits in das Allgemeine, Vernünftige und Christliche zurückneigte, in dem ursprünglich gnostischen, fremdartigen Charakter festgestellt, und sich zur bleibenden Gegenpartei gegen die bestehenden Religionsformen, und gegen das Christenthum machen wollen. Die Ophiten stellen sich mehr als eine morgenländische [1]), die Karpokratianer mehr überhaupt als heidnische [2]) Mysterienpartei dar. An sie mag sich in späteren Zeiten, auch wohl ohne eigentlichen historischen Zusammenhang, manches Feindselige gegen das Christenthum mit Bildern und Symbolen angeschlossen haben [3]).

1. Die Geschichte und die Verfassung der Ophiten oder Ophianer [a]) weist auf ältere [b]), ohne Zweifel ägyptische [c]), Secten zurück, von denen ein Theil sich mit dem Christenthum in Verbindung setzte; und die durchgängige Anwendung jüdischer Sprache bei den christlichen Ophiten lässt vermuthen, dass jene sich vorher auch mit dem Judenthum verbunden gehabt haben. Der Dualismus herrscht hier wieder vor dem Emanatismus vor, und das weltliche Princip (Ialdabaot, Kind der Leerheit, der Tiefe [d])),

---

die Apokalypse, besonders 1, 8., wahrscheinlich auch 13, 18. Die Verwechselung dieses Marcus mit einem Mitstifter des Priscillianismus in Spanien, 4. Jahrh. (Sulp. Sev. 2, 46) beim Hieronymus: *Cotel. in Constt. ap.* 6, 8.

hh) Der Grund der Welt sei das Aussprechen und Gestaltnehmen des Logos.

a) *Jo. Vogt. de Ophitis.* Bibl. hæres. II. 37 ss. Mosheim, Gesch. d. Schlangenbrüder. Vers. e. unpart. u. gründl. Ketzergesch. Helmst. 748. 2. A. *G. H. F. Fuldner, de Ophitis* I. Rintel. 834. 4. Der Name zuerst beim Origenes. Beim Augustinus (hær. 17, 77) werden *Ophitae* und *Ophei* unterschieden.

b) Orig. Cels. 6, 194. 302 nennt einen vorchristlichen Euphrates als Stifter. (Matter I. 180.) Nach Gieseler (Beurth. v. Matter, th. St. u. K. 1830. 2.) ist er der *περατικὸς Εὐφράτης*, Theod. H. F. 1, 17, und die Peraten also Ophiten.

c) Die gnostischen Mysteriengrade b. Epiph. 25, 2. 26, 9: *ψιβιονῖται, στρατιωτικοὶ, λευϊτικοί*, deuten auch auf ägyptischen Ursprung hin.

d) Diese Ableitung (Bahut, wie in den ägyptisirenden Stücken des angebl. Sanchuniathon durch Philo v. Byblos, *Βααύτ*) scheint den übrigen vorzuziehen zu sein: auch der (so b. Fuldner wieder) von Zebaot.

der Sohn der gefallenen Weisheit[e]), ist das eigentlich Wirksame und ein Gott widerstrebendes Wesen. Aber eben schon dadurch, dass es arbeitet, erschafft und kämpft, entgeht ihm nach dem oph. System die Kraft. Dazu kommt die Macht von Christus, welcher die Lichttheile, welche sich vom Anfange in das Weltliche zerstreut haben, an sich zieht und vereinigt[f]). Das Diagramma, die Zeichnung der Weltkreise, in denen der böse Geist waltet, und durch welche hindurch die Geister zurückgeführt werden, war zugleich Symbol und magisches Mittel. Für den magischen Gebrauch enthält es auch mystische Gebetsformeln[g]). Der Gedanke, dass sich das weltliche Princip durch sein eigenes Werk verzehre, konnte sich mit sittlicher Verderbniss verbinden. Das Symbol der Schlange endlich mag in verschiedenem Sinne unter ihnen verehrt worden sein: als das uralte Zeichen sowohl für die Welt und die Weltseele (ὀφιόμορφος) als auch für die Weisheit; und im Gegensatze zum Judenthum, als Darstellung dessen, dass das von Juden Gehasste überall das Gute und Bessere sei. In ähnlicher Weise dann die Kainiten und die Verehrer des Verräthers Judas.[h])

2. Die Aegyptier, Karpokrates (Karpokras) und sein Sohn Epiphanes, sollen einen Bund gegen alle menschliche und fromme Sitte und alle Volksreligionen[i]) gestiftet haben: ihre Lehren aber aus Missdeutungen philosophischer und biblischer

---

e) Nach Iren. (1, 30) und Theodoret (1, 14) ist diese Sophia keine reine Emanation, wie der *Νοῦς*, sondern aus dem überströmenden Lichte (als *ἀναβλυσθεῖσα φωτὸς ἰκμάς* Theod.) entstanden. Gleichsam ein nicht zusammengehaltenes, bestimmtes, persönliches Wesen. Als gefallne heisst sie auch *προύνικος, προύνεικος* (Lüsternheit nach Epiph. 25, 4. 37, 6 — ohne Zweifel aus einem morgenld. Wurzelworte).

f) Die ophit. Theorie hat viel Valentinianisches in sich: aber verfälscht, entstellt. Vielleicht gehört dahin auch der Gebrauch des Wortes *αἰῶνες* für die niederen, die Gestirngeister, dafern die Ophiten das Wort so gebraucht haben.

g) Matter II. 220 ss.

h) Kainiten, auch Kaianer, beim Epiph. dieselben mit den Judasverehrern, bei Philastr. (34) getrennt. Die Sethiten von Epiph. (37. 39) von jenen unterschieden: richtiger als Iren. I, 30 und Theodoret. *Batrachitae* im Justinianischen Codex und Philastr. 11, wahrscheinl. auch Solche, welche das den Israeliten und Juden Feindselige (Exod. 8, 2 ff.) für das Bessere und Göttliche hielten.

i) *G. H. F. Fuldner, de Carpocratianis*: Illgen hist. th. Abhandl. 3, 180 ff.

Das Laster haben sie *ἀδιάφορον* genannt, d. i. unvermeidlich bei der Uebermacht des Sinnlichen, aber unbedeutend, da es ja eben nur sinnlich, äusserlich sei.

Idee'n zusammengesetzt gewesen sein. Vornehmlich der von der Gerechtigkeit als allgemeiner Gleichheit[k]), von der Gemeinschaft (*κοινωνία*) und von der göttlichen Monas: ferner der von Glaube, Liebe und von der Gesetzlosigkeit des Weisen. Jesus soll ihnen nur wie alle übrigen menschlichen Weisen gegolten haben[l]). Es war hier wohl kaum noch etwas alt und eigentlich Gnostisches zu finden: die Partei, in der geistig zerfallenen Zeit aus fremden Elementen gebildet, hat sich wohl nur äusserlich an die ausgeartete (ophitische) Gnosis angeschlossen, oder ist zu ihr gerechnet worden. Aber wir erfahren hierbei von einer Menge schlechten Stoffes in der damaligen Welt: er setzte sich jetzt in Parteien zusammen, welche nur als christliche Häresie eine Stelle in der Geschichte behalten haben[m]).

3. Gewiss (oben 5) haben diese Parteien lange gedauert: aber, abgesehen davon, dass ihr Name[n]) auch wohl als schmachvolle Bezeichnung ähnlich Gesinnten beigelegt wurde, so mögen sich ihre Symbole, mit anderen (wie den Abraxaszeichen) untermischt, auf viele Parteien ähnlicher Denkungsart fortgepflanzt haben; an denen es durch die folgenden Zeiten hin wohl nie gefehlt hat. Oefter noch sind sie wohl als magische Zeichen und als Talismane für den Aberglauben aller Parteien vorgekommen. Aber schon hierdurch wurden diese Symbole jeder Zeit ein Gegenstand der Fälschung und Täuschung[o]).

---

k) Epiphanes *περὶ δικαιοσύνης*.

l) Die höheren Reden der Karp. über die Person Christi mögen sich allein auf die Präexistenz seiner menschlichen Seele bezogen haben.

m) Die ähnlichen Parteien: Antitakten und Prodicianer (Clem. Al. Str. 1, 15. 3, 4. 7, Theodoret. H. F. 1, 6. 16), Verächter des Gesetzes, als eines Werks vom Judengott. Diese nach Theodoret dieselben mit den, seit dem 4. Jahrh. erwähnten, Adamiten (*Beausobre, sur les Adamites*, in *Lenfant hist. des Hussites*, II. 355. Bayle A. Adamiten und Prodikus).

Die Borborianer (*βορβορώδης αἰσχρουργία*, vgl. 2 P. 2, 22) Epiph. 26, 3. Theod. 1, 13. Philastr. 73. Vornehmlich die letzten werden gewöhnlich auf die Nikolaiten zurückgeführt.

n) Und durch sie wiederum der Gnostikername (denn die Gnostikersecte schlechthin b. Epiphan. 26 ist ophitisch); bekanntlich auch (Orig. Cels. 6, a. O.) der Christenname.

o) *Jos. de Hammer, mysterium Baphometis revelatum* — Fundgruben des Orients VI. 1 (1818). Dagegen Raynouard Journ. des Sav., März u. April 819. Nell, Baphomet. Wien 820.

G. Gesenius, de inscriptione Phoenicio-graeca in Cyrenaica nuper reperta, ad Carpocratianorum haeresin pertinente. Hal. 825. Vgl. *Boeckh. ind. lectt. aestiv.* Ber. 832. *U. F. Kopp, ep. crit.*, th. St. u. Kr. 1833. 2.

§. 8.

Unter den, uneigentlich sogenannten, Gnostikern endlich, denen, welche, im Zusammenhange mit den gnostischen Bewegungen, und mit Anwendung einiger allgemeiner Gedanken dieser Parteien, in der That doch in anderem Geiste gedacht und gesprochen haben, kurz unter den vermittelnden, zurückführenden, nehmen Bardesanes[1]) und Tatianus[2]) untergeordnete Stellen ein; aber Marcion von Sinope ist eine durchaus ehrenwerthe, bedeutende Erscheinung[3]), und mit ihm sind es auch gewiss Manche wenigstens, in der nach ihm genannten, Partei gewesen[4]). In diesen Parteien glich sich also die Gnosis selbst mit dem christlich-kirchlichen Sinne aus.

1. Bardesanes von Edessa, Bar Deisan, um die kirchliche Sprache und Dichtkunst der Syrer hochverdient[a]), entfernt sich von der Gnosis entschieden schon durch die Idee der Schöpfung, zu welcher er sich bekennt[b]). Indem er aber die uralte Vorstellung, dass das Böse in der Materie wurzele[c]), und zugleich die, dass das materielle Leben von den Gestirnen komme, und dem Gestirnfatum unterworfen sei, während dem Geiste unbedingte Freiheit zustünde[d]), bestimmt dachte und stark aussprach, immerhin durch gnostische Einflüsse dabei angeregt: war es natürlich, ihn den Dualisten, den Gnostikern, völlig beizuzählen. Doch ist in der Kirche das Urtheil über seinen Gnosticismus schwankend geblieben[e]).

---

a) *F. Strunz, historia Bardesanis et Bardesanistarum*. Vit. 710. 4. *A. Hahn, Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus*. L. 819. 8. Epiph. 56. Ephraem, Eus. 4, 30. *Dial. de recta fide* (s. b. Marcion) 3 – 5 Sect. August. haer. 35.

b) Dieses zwar nicht, als habe der höchste Gott geschaffen: aber indem er den Sohn des Lebendigen und den heil. Geist als die schaffenden Principien aufstellt, kommt er ja doch der kirchlichen Ansicht ganz nahe. Die Urkräfte (Substanzen: vgl. Hahn. S. 68) der Dinge, welche er zuerst erschaffen sein lässt, erinnern mehr an die plat. Ideenlehre als an die gnostischen Aeonen.

c) So: Satan sei durch sich selbst entstanden (*αὐτοφυὴς, αὐτογέννητος*) Dial. de r. f. 72 Wetst.: nämlich durch sich selbst Satan.

d) Bardes. B. *περὶ εἱμαρμένης* — Fragm. b. Eus. P. E. 8, 10., und dasselbe zum grössten Theile, Recogn. 9, 19 — 28. *J. C. Orell. Alex. Aphr. all. de fato quae supersunt*. Tur. 824. 202—218).

e) Schon in Beziehung darauf, ob er von der kirchl. Denkart zur Gnosis (Epiph.), oder von dieser zu jener Euseb.) übergegangen sei. Ephraem dagegen hält die orthod. Reden für blosse Anbequemung. Harmonius, Bard. Sohn, Freund der Griechen, Theodoret. H. F. 1, 22. Soz. 3, 16.

2. Tatianus aus Assyrien[f]) hat in seiner gnostischen Periode gewiss im Wesentlichen nichts Anderes gelehrt, als was auch seine apologetische Schrift sagt: dass nur das geistige Wesen gut und göttlich sei, und nur die Verbindung mit ihm (*συζυγία τοῦ πνεύματος*) mit Gott vereine. Aber es ist möglich, dass er in späterer Zeit und in sein Vaterland zurückgekehrt, diese Lehren theils mehr im Gegensatze zum Judenthum gedacht, theils praktisch weiter ausgebildet habe[g]), und hierdurch das Haupt der Enkratiten geworden sei. Doch sind die Grundsätze, welche dieser Secte zugeschrieben werden, in allerlei Formen immer vorgekommen, und daher ist denn auch in der kirchlichen Häresiologie der Enkratitenname niemals untergegangen[h]).

3. Nach der altkirchlichen Meinung, welcher Tertullianus vorangegangen war, hatte Marcion (gegen die Mitte des 2. Jahrh. [i])) zu den Gefährlichsten in der Gnostikerpartei gehört. Gewiss stand er auch mit der bereits angeregten, dogmatischen Richtung der Kirche im Widerspruche; und gnostische Formen hat er sich ohne Zweifel zu Rom vom Syrer Cerdon[k]) angeeignet. Aber dem klaren, praktischen Sinne des Mannes und dem Geiste seiner Lehre ist es wohl zuzutrauen, dass er diese Formen nicht im eigentlichen Sinne genommen und gebraucht habe. So hat denn der gerechte Gott, dem guten entgegengesetzt (nach einem alterthümlichen, nicht nach einem gnostischen Sprachge-

---

f) *Dufour de Longuerue, de Tatiano et Encratitis.* Vogt. bibl. hær. 1. 2, 202 ss. H. A. Daniel, Tatianus d. Apologet. Halle 837.

g) Tat. Schrift. *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ* Cl. Al. Str. 3, 12. Eus. 4, 16. 28. 5, 13. Hier. cat. 29.

h) Tatianer und Enkratiten werden von Origenes und Epiph. (45. 46) unterschieden, von Anderen vermischt (Eus. 4, 29). Der Name *ἐγκρατεῖς* kommt auch als allgemeine Bezeichnung vor.

Andere häret. Meinungen des Tatian sind wohl nur aus harten Reden desselben hergeleitet worden. Wie die von der Verdammniss Adam's (vgl. dagegen Sap. 10, 1), Ir. 1, 30. 3, 39., und dass das: es werde Licht, nur ein Wunsch des Demiurg gewesen (Orig. *expl. or. dom.* 13). Leicht war es, dem Tat. auch Aeonenlehren beizulegen und Doketismus (*Hieron. ad Gal.* 6. *putativam carnem introducens, Tat., Encratitarum haeresiarches* — wie die gewöhnliche, richtige Lesart lautet: vgl. Daniel a. O. 264 ff.).

i) Tertull. adv. Marc. 5. *Dialogus de recta fide s. contra Marcionitas* (Orig. Opp. 1. Ru.) ed. I. R. Wetsten. Bas. 674. 4. (Aus dem 4. Jahrh.: den Origenes als Sprecher gegen gnost. Häresis, insbesondere gegen die Marcionitischen Lehren, einführend.) Esnig (Armen. Bischof 5. Jahrh.), Marcion's Glaubenssystem: übersetzt v. Neumann. Zeitschr. f. hist. Th. IV. 1. 21 ff. *A. Hahn, de gnosi Marcionis antinomi. Regiom.* 820 s. 2 Progrr. — Neander und Baur.

k) Iren. I. 28. 3, 5. Epiph. 41. Eus. 4, 11. Theod. H. F. 1, 24.

brauche[l])), dem Marcion wohl nur eine verschiedene (geringere, äusserliche) Offenbarung der Gottheit bedeutet, diejenige, welche dem Jüdenthum in einer äusserlichen, nur auf Aeusserliches gestifteten, Religionsgesellschaft zu Theil geworden sei: aber unter der Hyle (mit Satan oft abwechselnd)[m]), welcher das Heidenthum huldigte, mag er die Macht und das Leben des Stoffes, des Ungeistigen verstanden haben. Die Welt war ihm also ein Werk der göttlichen Schöpfermacht, aber endlich, beschränkt, und das Geistige allein der Gottheit näher[n]). In Christus soll nach M. der ewige Gott erschienen sein (d. i. in Kraft und Werk sich geoffenbart haben)[o]). Dass M. von der Geburt und Kindheit Jesu Nichts wissen mochte, dieses darf wohl nicht mit der Kirche dahin gedeutet werden, dass er jene nicht für wahrhaft, real gehalten habe; eben so wenig als dieses bei der Kirche der Fall war, deren *εὐαγγέλιον* ja auch die ganze irdische Basis vom Leben Jesu überging. Und wenigstens den Tod Jesu achtete er doch für einen wahrhaften und eigentlichen: dessen Erfolg er freilich mehr übersinnlich auffasste, als eine Zerstörung des Todtenreichs. Den „heilbringenden Geist" (Tert. I, 19) konnte M. Christum nennen, ohne ihn für ein Scheinwesen zu halten. Die Bestimmung Christi wurde von M. rein menschlich-sittlich aufgefasst, Wiedervereinigung mit Gott zu schaffen, in Liebe, ohne Zwang und Furcht: ja als Stiftung eines neuen, geistig-ewigen, Reichs[p]). Diese sittliche Richtung der Lehre und Gesellschaft Marcion's wurde auch von der Kirche nicht geleugnet, nur ungünstig gedeutet. Auch die Dinge nach dem Tode wurden von ihm geistiger als in der gewöhnlichen Meinung, und sittlicher als von den Gnostikern, aufgefasst.

---

l) Marcion selbst soll dafür den Gegensatz von *ἀγαθός* und *δίκαιος* Röm. 5, 7 gebraucht haben. Vgl. Athenag. Schutzschr. 29 (*οὐκ ἀπαρκεῖ δικαίοις εἶναι, ἀλλὰ ἀγαθοῖς εἶναι πρόκειται*). Beim Irenäus I, 7, 1. 5 (von Baur a. O. 244 hierher bezogen) liegt die Bedeutung nicht im Namen der Gerechten, sondern in dem *ψυχικόν*, als welches nur in den Ort des Demiurgen gelangen dürfe. Basilides hatte ja *δικαιοσύνη* sogar unter den göttlichen Emanationen, wie auch Neander bemerkt (KG. I. 681). Nur beim Ptolemäus (Epiph. 33) findet sich der Gegensatz.

m) Bei Theodoret wird Satan (1, 24) als viertes Princip Marcion's angesehen.

n) Just. M. ap. I. 26 (*ἄλλον τινά, ὡς ὄντα μείζονα, τὰ μείζονα — πεποιηκέναι*).

o) *Christus circumlator Dei* — *Tert. Marc.* 1, 19. Anfang des Evangelium: —*Deus descendit in civitatem* — *Capernaum*.

p) „*Christus novae tantaeque religionis illuminator*" Tert. 4, 17; „*Regnum novum annunciat*" 3, 24.

Die Entschiedenheit, mit welcher M. dachte und handelte, zeigt sich auch in seinen bekannten Unternehmungen[q]), den Kanon der heiligen Schriften festzustellen, die christlichen streng von den jüdischen zu scheiden, und Grundsätze (exegetische und theologische[r])) für die Auslegung der Schrift aufzustellen: wie befangen und einseitig er auch hierbei oft verfahren sein möge.

4. Marcion wollte als Bildner des kirchlich-ungeordneten und gnostisch-verwirrten Lebens der Christen auftreten, und hierin, wie in dem geistig-anregenden Charakter seiner Lehre, mag der Grund davon gelegen haben, dass sich sehr Verschiedene an seine Partei anschlossen, und von der von den KVätern so viel besprochenen Getheiltheit der Marcioniten[s]). Aber an eine Vereinigung irgend einer von diesen Parteien mit den Ophiten ist kaum zu glauben. Auch die wahrscheinlich lange Dauer der Partei begreift sich aus ihrem Geiste, ihrer Verwaltung und ihrer geordneten Verfassung[t]). Apelles, einer der Vorzüglichsten unter den Marcioniten[u]), scheint die Lehrformen des Marcion alexandrinisch-bildlicher ausgeführt zu haben: die schaffenden Kräfte Gottes (er erklärte sich entschieden für Ein Princip der Dinge) werden als Christus, als der edle Engel und als der Feuergeist (*angelus inclytus* und *igneus*) dargestellt: in Beziehung auf die Welt der Ideale, die unvollkommene Welt und die der Materie. Christus aber habe sich in seinem Herabsteigen auf die Erde einen sinnlichen Leib bereitet, welchen er in der Himmelfahrt zurückgegeben. Die heiligen Schriften nahm Apelles als Gegenstand freier Prüfung

---

q) *Hahn, antitheses Marc., liber — restitutus.* Reg. 823. Ders. das Evang. Marcion's in s. urspr. Gestalt. Kgsb. 823. (vgl. *Thilo, Cod. apocr. N. T.* 401 ss.) *Ei. de canone Marc.* Regiom. 824. Die neueren kritischen Schriften zum N. T. über Marc. Kanon und Verbesserungen des N. T.: vorn. Credner Beitrr. 40 ff.

r) Exegetische: Verwerfung der allegor. Deutung: *Dial. de recta* F. 10 W.: *ψιλαὶ αἱ γραφαὶ, οὐ νοηταί*; — theol.: Annahme der Accommodationslehre.

s) *Εἰς διαφόρους γνώμας — διαστᾶσα* von der Marc.partei Rhodon Eus. 3, 13. Auch das Buch des Augustinus *contra adversarium legis et prophetarum* (Opp. VIII.) war gegen die Marcionitische Partei verfasst (Retr. 2, 58).

t) Myrias bekehrter Marcioniten, Theodoret ep. 113 (aber Marcioniten und Ophiten anderwärts vermischend, H. F. 1, 24). Kaisergesetze gegen sie Euseb. Vit. Const. 3, 64 s.

u) Tertull. (auch in einer besond. Schrift *contra Apelleianos, carn. Chr.* 8.), Rhodon, Tatian's Schüler, gegen Apelles, Eus. 5, 131. Epiph. 4, 9. (Routh I. 347 ss.) Theodoret 1, 25. Philumene, deren Offenbarungen (*φανερώσεις*) Apelles geschrieben hat, mag mit Beausobre und Baur für einen allegorischen Namen gehalten werden.

und Auswahl[v]): im A. T. wiesen seine *συλλόγισμοί* (Resultate) Widersprüche, und diesem gemäss einen verschiedenen Ursprung nach. Zuletzt blieb er bei einer Lehre vom Glauben stehn.

Mit den Lehren des Apelles steht, wie bereits von Baur bemerkt worden, Manches in den berühmten Clementinischen Homilie'n (Unterhaltungen zwischen Simon Magus und Petrus)[w]) in unverkennbar verwandtschaftlichem Verhältnisse. Ist nun gleich das Ganze offenbar gegen einige Lehren Marcion's verfasst, vornehmlich gegen die von dem guten und gerechten Gott und von der unbedingten Verwerflichkeit des A. T.; so kann man dennoch wohl annehmen, dass die Schrift einem alexandrinischen Marcioniten angehöre, welcher sie ja auch nur anderen Marcioniten entgegengesetzt haben kann. Auch Bardesanes soll ja gegen die marcion. Lehre geschrieben haben. Für ein rein-ebionitisches Werk (oben S. 29) möchten diese Schriften kaum zu halten sein. Die wesentlichen Idee'n der Clementinen sind: Erschaffung aller Dinge durch Gott, auch des elementarischen Stoffs, welcher die Beengung und Pein für die Geister sei; die Lichtnatur, die Gottverwandtschaft und die Freiheit des menschlichen Geistes, daher Gottes Offenbarung von Anbeginn an die Menschengeister[x]), und darum die Einheit der Offenbarung (des Geistes Adam's) durch alle Propheten hin und bei Christus. Dazu kommen freie Grundsätze über die Religion des A. T., welche ja schon jenen Hauptidee'n zufolge hier einen untergeordneten Rang haben musste[y]).

---

v) So wurde von Ap. das *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* (*Heinichen exc.* 9 *ad Eus.* III. 389 ss. Hänsel ü. 1 Thess. 5, 21 s., Th. Stud. u. Kr. 1836) gebraucht: *χρῶ, ἀπὸ πάσης γραφῆς ἀναλέγων τὰ χρήσιμα* Epiph. 44, 2.

w) Nach Neander und neben Baur (Gr. Gnosis 300 ff.) D. von Coelln, Clementinen — Allg. Encyklop. XVIII. 136 ff.

x) Das älteste System des Rationalismus in der chr. Kirche — 17, 17. *Τῷ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ κ. καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές* u. s. w. Ebds. gegen vorübergehende Einwirkungen Gottes — 3, 18. 8, 6 s. Einheit des Prophetenthums bis auf Christus.

y) Zu solchen vermittelnden Versuchen gehört auch wohl die Lehre der Schrift (an Clem. Alex.): *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμ. διδασκαλίας — ἐπιτομαί*, und nach dieser Ansicht hat sie ihren Einen, zusammenhängenden Sinn. „Der höhere Logos (der *μονογενής*) schafft durch den niederen, weltlichen (*πρωτότοκος*), aber im Abglanze seiner Herrlichkeit (*φωτισμὸς δόξης*) und in unmittelbarer That (*προσεχὴς ἐνέργεια*). Die göttl. Weisheit führt es im Einzelnen durch." Einen andern Charakter haben die *ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί*, von denen unten.

Wenn Theodotus derselbe gewesen ist, welcher als Stifter der Melchisedekiten aufgeführt wird (Epiph. 55. Theod. 2, 6. Philastr. 52); so liegt vielleicht darin eine Spur davon, dass er sich zu einer

§. 9.

Eine vielgestaltige Erscheinung, durch die Meinungen dieser Zeiten hindurchgehend, war der Doketismus [1]): bald zur Gnosis gehörig, jedoch nicht in allen ihren Formen gefunden, bald auch selbst in der kirchlichen Ansicht von Person und Leben Christi entwickelt. [2]) Im Allgemeinen legt sich in demselben die Richtung dar, die christliche Urgeschichte nicht in apostolischer Art und Denkweise, vielmehr phantastisch, und auf Kosten der christlichen Wahrheit und des christlichen Geistes, zu idealisiren. [3])

1. Was man doketistische Lehre genannt hat [a]), ist geschichtlich etwas sehr Verschiedenartiges. 1) haben Ausdrücke dafür so geheissen, dass die Leiber, in denen Himmlische erschienen seien, nicht zu ihrem Wesen gehört haben, sondern nur irdisch angenommen worden seien (Josephus, Philo): 2) die Lehre (Basilides), dass das Menschliche (Psychische) an Christus keine Kraft zur Erlösung gehabt habe; von Marcion nur stärker ausgesprochen: Christus sei als reiner Geist erschienen: 3) die, dass die leibliche Natur Jesu blos Schein, Phantom, Täuschung gewesen (Simonianer). 4) Dass dieselbe vom Himmel herabgekommen, überirdisch, nur mit sinnlichem Scheine, gewesen (Valentinus, Bardesanes) [b]). 5) Dass sie nicht die Grundlage und das Werkzeug aller irdischen Zustände gewesen sei, sondern im Tode vertauscht mit einer anderen Natur (Basilidianer). Man hat auch wohl 6) die Lehre noch zum Doketismus gerechnet, nach welcher in der christlichen Vorstellung von Christus ein zwiefaches Wesen, aber entweder gar nicht oder nur vorübergehend, verbunden, an-

---

sehr allgemeinen Religionsansicht erhoben habe: denn als deren Typus hat Melch. oft gegolten. Eine ungehörige Verehrung des Melch. (als des heiligen Geistes) wird auch den Hierakiten beigelegt, diesen ägypt. Gnostikern des 3. Jahrh. (Epiph. 67. Aug. haer. 47). Auch diese hingen wahrscheinl. mit den (vermittelnden) Platonikern zusammen, daher sie auch für Origenisten gehalten wurden.

a) *Vales. ad Eus.* 6, 12. *H. A. Niemeyer, de docetis.* Hal. 823. Das δοκεῖν zuerst so bei Ignatius, dann beim Tertullianus.

b) Das Himmlische nach altgewöhnlicher Ansicht als Stoff höherer Art oder als kein Stoff angesehen. Vgl. Hebr. 9, 11.

Die doketistischen Meinungen 3) und 4) wurden schon oft von einander unterschieden. *Novatian. trin.* 10 (*Christum, qui in imagine fuit, et non in veritate — qui aethercam s. sideream voluit carnem*). Moneta 3, 3 u. A. Irenäus stellt sie und andere wechselsweise dar — 3, 16. 5, 14 und Beausobre II. 137. Oft vermischten sie sich mit einander — Ilgen, Einl. z. B. Tobi (bei 12, 19) S. 263.

genommen wurde (Cerinthus): wobei indessen immer mehr das Göttliche als das Menschliche in Christus verringert wurde. Die spätere Kirche fand mit mehr Recht 7) alle diejenigen Lehren (Apollinarismus, Eutychianismus) doketistisch, in denen die Menschheit Jesu zwar anerkannt wurde, aber nicht rein und vollständig, oder das Göttliche in einem unbedingten, vernichtenden Uebergewichte über das Menschliche aufgefasst. Aber nicht gehört in den doketistischen Meinungskreis die orientalische Lehre von der Nichtigkeit und der Täuschung der weltlichen Dinge.

2. In den gnostischen Parteien war der Doketismus natürlicher Weise weder denen angemessen, welche die Person Christi nur menschlich auffassten, sie geradezu nur den menschlichen Weisen zugesellend (Karpokratianer), noch denen, welche von Christus eine geschichtliche, sittliche Wirkung unter den Menschen herleiteten (Marcion). Neben der Gnosis finden sich (jedoch immer zweideutige) Spuren des Doketismus zu Antiochia [c]) und zu Alexandria [d]) im 2. und 3. Jahrhundert. Indessen lag in der That die Doketensprache der alterthümlich-morgenländischen Ausdrucksweise zu nahe, als dass sich auch die kirchliche Darstellung ganz rein von ihr zu halten vermocht hätte.

3. Von drei Arten die christliche Urgeschichte zu idealisiren, der religiösen, der speculativen, der phantastischen, hat sich der Doketismus an die letztere gehalten. Bei der Gnosis kamen hinzu, oder entschieden auch allein für die doketistische Ansicht, alte Volksvorstellungen, nach denen es entweder unerträglich erachtet wurde, dass das Himmlische im Menschenleib erschienen sei, oder unmöglich, dass derjenige vom Demiurg Etwas angenommen habe, welcher ihn habe überwinden sollen, und der eine materielle Natur getragen, welcher nichts Böses habe an sich tragen dürfen.

§. 10.

Endlich trat in dieser Periode, aber für eine lange, folgereiche Einwirkung, dasselbe, das dualistisch-emanatistische Heidenthum, als Manichäismus in die Kirche

---

c) Serapion, B. von Antiochia, 2. Jahrh. Ausg., Euseb. 6, 12 — von der Doketensecte und ihrem Evang. Petri — Doch wird von Credner (Beitrr. z. Einl. 263 s.) der Stifter derselben, *Μαρκιανός*, von einem Anhänger der Secte des Marcus, Markosier, verstanden; also auf einen gnostischen Doketismus bezogen.

d) Jul. Cassianus, Clem. Alex. Str. 3, 13, 1. *ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων* 17, 1. Zweifelhaft ob derselbe mit *Κοσσιανός* Theodoret. H. F. 1, 8.

ein.[1]) Für jetzt zwar nur noch in seiner Grundlage, aber vom Anfange an doch als Versuch, von jenem Standpuncte aus entschiedener, und reiner noch alterthümlich-orientalisch, auch geordneter als es in der Gnosis geschehen war[2]), jedoch am meisten in arglistiger Anbequemung[3]), gegen das Christenthum zu wirken. Die Partei hat sich schon in dieser und im Beginn der folgenden Periode, bedeutend verbreitet, jedoch ohne Zweifel mit grossen Verschiedenheiten.[4])

1. Ursprung und früheste Geschichte des Manichäismus[a]) sind in jedem Falle unbekannt; die kirchlichen Berichte hierüber stellen ein buntes Gemisch von Traditionen, Fabeln und Misverständnissen dar, und es ist umsonst sie vereinigen zu wollen: ja man darf wohl gar nicht von der Annahme einer persönlichen Geschichte des Mani ausgehen. Wie der Name schon eine allgemeine Bedeutung hat[b]), und in der Partei etwa nur so galt wie

---

a) *Acta disputationis Archelai ep. Mesopotamiae et Manetis haeresiarchae* (Lat. ausser den Bruchstücken bei Epiphanius und Cyrill von Jerusalem: wahrsch. war der griechische Text Original): *L. A. Zacagni Collect. monumentt. vett. eccl. gr. et lat.* Rom 698. (Fabric. Ausgabe des Hippolytus II. 134 ss. *Gallandi III. Mansi ampl. Coll.* I. 1129 ss.) Routh. IV. 119 ss. Vgl. Hieron. cat. 72. Phot. 85. Epiph. 66. Cyr. Hier. 6, 13. Eus. 7, 31. Theodoret. H. F. 1, 26. und die übrigen Häresiologen. Widerlegungen: *Alexandri Lycopolitae πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας Combefis. Auctar. noviss.* II. 3 ss. *Didym. κατὰ Μανιχαίων* ebdas. 21 f. *Titi Bostrens. κατὰ Μανιχαίων* (*Hieron. cat.* 192. *Phot.* 232) *Basnag. thes.* I. 59 ss. (Gall. V). *Gregor. Nyss. συλλογισμοὶ κατὰ Μανιχαίων* (XII). Und Augustin's Schriften gegen die Man., 8. Th. Bened. (1. Th.: *de genesi contra Man., de moribus eccl. cath.* und *de mor. Man.*) Mani angebliche Schriften, *μυστήριον, εὐαγγέλιον, θησαυρός*, Fabric. B. gr. V. 284 ss. (VII. 315 ss.) *epist. fundamenti* und andere Briefe.

J. C. Wolf, Manichaeismus ante Manichaeos. Hamb. 708. 4. *J. Beausobre* oben S. 36. erw. B. Gegen Beaus., als milderen Beurtheiler und als Feind der Kirche, *A. A. Georgii Alphabetum Tibetanum.* Rom. 762. 4. Gegen Bayle philos. u. hist. Vertheidigung desselben, Leibnitz, Mosheim, Lardner. Neuerlich: K. A. v. Reichlin-Meldegg, die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung. Frkf. 825. *A. F. V. de Wegnern: Manichch. indulgentiae, cum brevi totius Manichaeismi adumbratione* — L. 827. 8 (Vgl. Gieseler, Th. St. u. Kr. 1, 3). Vornehmlich: F. C. Baur: das manichäische Religionssystem. Tüb. 831.

b) Georg. l. c. XXXV. P. v. Bohlen, Indien 1, 374 (Auf Indien deuten schon Aeltere bei Mani hin, wie Suid. u. *Μάνης* — Neuere, die vier Schrr. Mani's mit den 4 Veda's vergleichend). Die morgenländ. und africanische Kirche deutete den Namen in das hebräische Menachem um (*Manichaeus*), die Griechen in Manes, nach dem Anklang mit *Μανεὶς*.

der des Buddha (welcher ja selbst in die Sagen von Mani mit verwebt worden ist), so ist der Manichäismus wohl nur als ein Ereigniss, eine Epoche anzusehen: nämlich als das Eindringen einer, durch die wiederhergestellte zoroastrisch-magische Religionslehre in Persien verdrängten c), dualistischen Volksreligion, in die christliche Welt und in die Kirche. Dieses aber nur in entschieden feindseliger Absicht, um in dieser die Macht wiederzuerlangen, welche sie in ihrem Vaterlande verloren hatte. Die letzten Jahrzehende des 3. Jahrh. haben dieses Ereigniss in sich getragen: die meisten Nachrichten weisen auf die Regierungszeit des Probus hin (275 ff.).

2. Ohne Zweifel war der Manichäismus von Anfang an und in sich selbst vielgestaltig (*δόγματα ἐκ μυρίων αἱρέσεων συμπεφορημένα* Euseb.), und es haben sich mit ihm auch vielleicht schon während er hervorbrach, mancherlei andere Parteien aus dem Oriente vermischt; ja es hat wohl das bösartigste und verworrenste Heidenthum jener Gegenden und Zeiten das Seine in demselben abgelagert d): wie ja die Begriffe von Manichäismus und Heidenthum Wechselbegriffe in der kirchlichen Sprache geblieben sind. Diese Verschiedenartigkeit und Verworrenheit erhielt durch die Mysterienverfassung der Partei noch mehr Nahrung und Bestand. Aber was in demselben allgemein war, dieses bestand 1) im Verhältnisse zur Gnosis (mit welcher er sich freilich auch theilweis wieder vermischte, und welche hinwiederum theilweis in ihn überging) in dem tiefer und eigentlicher orientalischen und dualistischen Charakter: auch war er, wie gesagt, nach Princip und Plan feindseliger gegen das Christenthum, endlich durchaus organisirter. Und 2) im Verhältnisse zur Kirche zeigte er sich überall als entschieden, zerstörend, vollständiger heidnisch, und schon nach seiner ganzen Richtung fremdartig, indem er nur

---

Der dunkle Name Terebinthus, welcher in diesen Sagen mit dem des Buddha bald abwechselt, bald zusammengestellt wird, ist zuletzt vielleicht nur eine griechische Verstümmelung von diesem (*Μυστήριον Βοῦδα*).

c) *S. de Sacy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse.* Par. 793. 4. 298 ss.
Der vornehmste Unterschied zwischen den orient. und den griechischen Nachrichten von Mani (vgl. Herbelot Bibl. u. d. W. Mani. *Pococke, Spec. hist. ar.* 149) liegt eben darin, dass jene die Sache mehr mit den persischen Geschichten verbinden.

d) *August. Faust.* 20, 23: *Nec vos gentium schisma estis, quia plurimum ab illis distatis in peius.*

Kosmologie sein wollte, und dieses auf dualistischer, pantheistischer, materialistischer Grundlage.[e])

3. Die Anbequemung an die christlich-kirchlichen Formen [f]) gehörte wohl nicht blos der äusserlichen Darstellung und den niederen Graden des Manichäismus an, sondern zu seinem Wesen und System, indem es ihm nicht um einen Kampf mit dem Christenthum oder eine Reformation desselben, sondern um seine Verdrängung zu thun war. Jene ist niemals weiter getrieben worden als bei ihm. Die Manichäer behaupten, Trinität, Christus, Jesus, Menschwerdung Gottes und Menschensohn, Leiden und Tod Jesu, Geistesgabe, Kirche bei sich zu haben, und natürlich, nicht nur so gut wie die Kirche, sondern mehr und besser als diese.

4. Die ausserordentliche Verbreitung des Manichäismus, noch im dritten, und immer von Neuem, unter mannichfachen Verfolgungen [g]), im 4. und 5. Jahrhundert, zeugt theils von einer fortwährenden grossen Erregung und Empfänglichkeit des geistigen Lebens jener Zeit; theils auch wohl von der frischen Kraft, welche diese Art des Heidenthums in sich trug; theils von einer grossen Fügsamkeit der manichäischen Lehre und Partei. Denn ohne Zweifel waren es Manichäer verschiedener Art, die im Orient, besonders in Persien und Indien, und die ägyptischen, die in Vorderasien, die Römischen und im proconsularischen Africa [h]).

---

e) Der Vorwurf der blossen Gläubigkeit, welchen der Man. den Christen zu machen pflegt, bezieht sich zugleich auf ihren Offenbarungsglauben (*ἁπλάριοι*, *Archel.* 10, *creduli* u. s. w. genannt) und auf den Mangel der Speculation (Aug. Faust. 5, 1 ausführlich dagegen). Aber der Speculation gab der Man. die bestimmte, ausschliessliche Richtung auf die Geheimnisse der Natur: *August. acta c. Felice* 1, 9. (*Docuit nos initium, medium et finem: doc. nos de fabrica mundi, quare facta est et unde facta est et qui fecerunt: docuit nos, quare dies et quare nox; doc. nos de cursu solis et cursu lunae etc.*)

f) Von Agapius (4. Jahrh.) Photius, 179: *σχεδὸν ἅπαντα τὰ τῆς εὐσεβείας καὶ παρὰ Χριστανοῖς ὀνόματα ἐπ' ἄλλαις — ἐννοίαις μεταφέρων καὶ περιτιθεὶς, οὕτω τὴν οἰκείαν ἀσέβειαν πειρᾶται κρατύνειν.* Agapius stellte sich sogar als Polemiker gegen Eunomius auf.

g) Diocletianus Edict gegen die Manichäer (als Persersecte und im Zusammenhange mit den fortwährenden Beschlüssen gegen orientalische Magie) von 296 in: *Mosaicarum et Rom. legum collatio, tit.* 15. S. 116. *ed. Blume* („*Verendum est, ne forte — accidente tempore conentur per exsecrandas consuetudines et saevas leges Persarum — universum orbem nostrum veluti venenis suis inficere*“): oft kritisch bestritten (Walch, G. d. Ketz. I. 804 ff.): verth. auch von Neander K. G. I. 858. Spätere Edicte im 4. Jahrh. u. s. w. (*Gothofr. ad C. Theod.* XVI. 5, 7) und Justinianus (*Basilic. ed. Heimbach* I. 47 ss.).

h) Zweifelhaft ist es, ob Ueberreste oder Verwandte von ihnen die Magusäer (*Basil. ep.* 258), oder noch die jetzigen Teufelsanbeter im

§. 11.

Die allgemeinen Gedanken des Manichäismus kommen hinaus auf die Lehre von einer ursprünglichen und bleibenden Geschiedenheit des Reiches des Lichts und der Finsterniss [1]), von der Weltentstehung, nicht durch die Vermischung der beiden (wie bei den dualistischen Gnostikern), sondern zur Läuterung und Wiedervereinigung der gefesselten Lichttheile [2]); ferner auf eine völlig materialistische Ansicht der Welt und des Lebens [3]); und auf die unbedingteste Freiheit im Gebrauche der heiligen Schriften [4]). Die Gesellschaft war in Graden und umfassend organisirt [5]).

1. Der ursprüngliche Gegensatz wird im Manichäismus sowohl als zwei Reiche, Naturen, Substanzen [a]), als auch wie zwei Herrscher von Anbeginn beschrieben: und es leidet keinen Zweifel, dass dieser Gegensatz als ein wirklicher, substantieller angesehen wurde. Es ist wohl zu glauben, dass der Gottesname in ihm nur dem guten Princip beigelegt worden sei [b]), so dass er bei ihm nur die Alles umfassende Macht und Wirksamkeit, das Leben und die Geschichte der Welt bedeutete. Wie aber das Reich des Bösen vor der Weltschöpfung ewige Kämpfe in sich selbst gehabt haben soll; so wird es nach der man. Lehre auch nach dem Weltuntergange sein: keine gnostische Wiederherstellung [c]).

2. Es liegt ein tiefer Sinn darin, dass der Man. dem Bösen nicht die Kraft zu schaffen beilegen mochte: auch wollte er wohl das Uebergewicht des guten Princips in der bestehenden

---

Orient seien (Jezid's: Niebuhr, Beschr. v. Ar. 344 ff., und die Neueren) — Ammon, Fortb. d. Chr. II. 1. 111 ff.

Die Abschwörungsformeln für die Manichäer: *Jo. Goar. encholog. gr.* 885. *Coteler. ad Clem. Recogn.* 4, 27. (*PP. apostl. I.* 537 ss.) *Jo. Toll. insign. itin. lit.* (*Trai.* 696) 127 ss. (*Galland. III*). Vgl. Cave H. L. I. 141 s.

a) Jedes Reich mit fünf Elementen (*stirps Dei*, *stirps tenebrarum*). Die der Hyle *Aug. ep. fund.* 31. *haeres.* 46 (*fumus, tenebrae, ignis, aqua, ventus*). Gewiss bezieht sich auf diese Fünfzahl der Elemente (*quinta essentia*)) der Vorwurf des Ἀριστοτελικόν bei Cyr. Hi. 6, 13 (Vgl. Lehrb. d. DG. 236).

b) *Faust. ap. August.* 21, 1: *Nunquam in nostris quidem assertionibus duorum Deorum auditum est nomen.* Dagegen Epiphanius (66, 25: δύο θεοὺς σέβει ἀγεννήτους etc.) und überhaupt die kirchliche Meinung.

c) Archel. 11: nach der Weltverbrennung (diese trifft die Weltschlacke, nachdem das Göttliche ausgeschieden) ἀποκατάστασις ἔσται τῶν δύο φύσεων.

Welt darstellen, indem er deren Entstehung dem Plane und Werke des guten Princips zuschrieb. Die Ausführung des Gedankens war die: Nachdem das Reich des Bösen den ihm bei seinem Drange nach dem Lichtreiche entgegengesetzten Sohn der Lebensmutter, den ersten Menschen, überwunden hatte, riss es dessen Lichtelement, seine Waffenrüstung, an sich und rüstete damit dämonische Naturen, Geisterfürsten seiner Art (Archonten) aus. Eine andere Emanation des Guten, der lebendige Geist[d]), umgibt diese nun mit einer Schöpfung, welche sie festhält, und innerhalb welcher die geraubten Lichttheile wieder aus ihrer Gefangenschaft ausgeschieden, geläutert und zu dem freigebliebenen Lichte gesammelt werden sollen. Der Mensch, aus den edelsten Theilen jener gefesselten Archonten[e]), nach dem Bilde des ersten Menschen erschaffen, ist der vornehmste Gegenstand und zugleich das vornehmste Werkzeug für jenen grossen Läuterungsprocess der Welt. Das freigebliebene Licht ist Christus[f]), das gefesselte ist Jesus, der leidensfähige (*παθητός, patibilis*)[g]). Die Sonne ist der Sitz von jenem: Christus und Sonne wechseln daher in der manich. Bildersprache immer mit einander ab. Aber ausser dem allgemeinen Process der Läuterung[h]) hat der Sonnengeist noch in einer besonderen Incarnation auf Welt und gei-

---

d) Der heilige Geist ist in der manich. Accommodation bald dieser lebendige Geist, bald die Lebensmutter, bald der geistig-sittliche Zug in den menschlichen Geistern. Hier wird er dann leicht mit Christus selbst abwechselnd erwähnt (*Aug. Faust.* 20, 2: *Christus Dei virtus et sapientia: virtus quidem in sole, sap. vero in luna habitat*).

e) Die Archonten, aus welchen (die Kirche pflegte zu deuten: durch welche) die Menschen geschaffen sein sollen, werden *Σακλᾶς* (Epiph. 26, 10) und *Νεβρώδ* genannt: Theodoret. a. O. u. A.

f) Auch *dextera luminis* (*Mani b. Aug. de actis cum Fel.* 1, 16: *dextera luminis vos tueatur et eripiat vos ab omni incursione maligna*).

g) Das vielfach ausgeführte Bild der Kreuzigung der Archonten oder Jesu am Firmament und durch die ganze Natur (*Christus confixus*, *colligatus*, *concretus*, *Aug. Faust.* 2, 5, *crucifixus*, *distentus* u. s. w.). Am Holz gekreuzigt: d. i. das höhere Princip arbeitet sich aus den niederen Gebieten der Natur herauf.

h) In diesen die Naturallegorie'n von dem mächtigen Apparat (Archel. 3. and.) zum Ausschöpfen und Treiben des geistigen Lebens aus dem Stoffe heraus, oder dichterischer, von dem Reize der Lichtjungfrau für das geistige Element, von den Licht- oder Seelenschiffen, Sonne und Mond (*naves ad evectationem — transfretationem praeparatae: Mani b. Aug. de nat. boni* 44), von dem Liebesdrang der Archonten als dem Grunde aller Naturphänomene, vom Omophoros und Splenditenens, Trägern von Erde und Himmel (Archel. 7. Aug. Faust. 20, 9. 25, 5—7). Es ist klar, dass in diese letzten Bilder Atlas und der Orphische Phanes (Thilo zu Synes. S. 100 ff.) hereingeflossen sind.

stige Menschheit eingewirkt: dieses war die irdische Erscheinung Jesu. Doch wie der Manichäismus diese durchaus unter einem poetischen und doketistischen Gesichtspuncte auffasst, welchen die kirchlichen Darstellungen verschieden angeben, und nach der untergeordneten Stellung, welche er dem Christenthum anweist, ist es wohl anzunehmen, dass er die Person und Erscheinung Christi nur als Allegorie (ἐπίδειγμα Alex. Lyc.) habe gelten lassen wollen[i]: übrigens das Geschichtliche derselben im Allgemeinen einräumend, aber als Dinge von geringer Bedeutung[k]).

3. Der Materialismus (in der Kirche gewöhnl. im Manichäismus mehr als Anthropomorphismus aufgefasst[l])) geht durch das ganze System hindurch. Geist, Licht, Aether bedeuten in ihm dasselbe: der Process der Welt ist nur die Rückläuterung des Materiellen, Trüben, Dichten in das Einfache, Ursprüngliche, der Masse in die Kraft[m]), und, wenn die Partei auch nach den Zeugnissen der Gegner sich in sittlich-würdiger und ernster Haltung[n]) behauptet hat, insoweit ihre Erscheinung offenkundig war, so lagen doch die Grundlehren derselben, die, wenn gleich materialistische, Verachtung der Materie[o]), auch der entgegengesetzten Auffassung und Behandlung offen. Mit jener materialistischen Ansicht hängt dann die Lehre von der Metempsychose in der Durchführung, wie sie der Manichäismus zuerst in der Kirche ihr zu Theil werden liess, ganz natürlich zusammen[p]).

---

i) Daher wird die Sendung Christi bisweilen auch als eine wiederholte beschrieben. Vielleicht verstand M. bald nur die Mission, Bestimmung der Menschheit, bald die Gestalten darunter, welche der Νοῦς in den Menschengeistern annehme. *Aug. Faust.* 16, 10: *Sub Christi nomine nescio quid colitis, quod nobis mentiendo finxistis.*

k) Alex. Lycop. 24: τὴν λεγομένην παλαιὰν ἅπασαν ἱστορίαν (von Christus) ἐκβάλλουσι.

l) *August. de gen. c. Man.* 1, 27. *Confess.* 5, 10.

m) Die geretteten Seelen werden als Lichtsäule über der Sonne (στύλος φωτός Epiph., κιών Agap. b. Phot.) dargestellt: der ursprüngliche Aether, Grund und Mittelpunct der Natur (τέλειος ἀήρ), in welchen jene Seelen zurückkehren sollen.

n) *Signaculum oris, manuum, sinus: Aug. mor. M.* 10 ss.

o) Die Lehre von zwei Seelen des Menschen lag in dem ganzen manich. System, wenn sie gleich ausdrücklich nur von Augustinus berichtet wird (daher von Baur S. 162 ff. bezweifelt). Merkwürdig ist die Herabsetzung des Gefühls, als einer nur psychischen Sache, bei den Manichäern. Theodoret: τὴν εἰς τοὺς πένητας γενομένην φιλανθρωπίαν, τῆς ὕλης θεραπείαν λέγουσι.

p) Μετεμψυχώσεις Agapius: Faust. 20, 21: *revolutiones.*

4. Wie Mani als die Erscheinung des Paraklet[q]), so wurden seine Schriften als das Höchste von heiliger Schrift angesehen. Neben ihnen wurden nun auch die urchristlichen Schriften äusserlich anerkannt[r]). Aber erstens mit Apokryphen untermischt, für welche diese Partei eine sehr ergiebige Stätte wurde[s]). Dann mit ausdrücklicher Unterordnung unter den höheren Geist und unter die Vernunft. Ferner nach der freiesten Kritik der Schriften und einzelnen Stellen (besonders bei und in den Evangelien) und mit der willkührlichsten Deutung[t]). Dazu kam noch die unbeschränkteste Anwendung der Lehre von der Anbequemung im Leben Jesu und in der heiligen Schrift[u]). Judenthum und A. T. galten nicht nur als untergeordnete Dinge, sondern sogar als Erscheinungen aus dem Reiche der Finsterniss, aus welchem man das allgemeine Vernunftgesetz herauszulesen habe[v]). Die Fallsgeschichte wurde im ophitischen Sinne gedeutet[w]).

5. Der Gradunterschied und die Gliederung der Gesellschaft in Mysterien, hatten wohl ihren Grund ebensowohl in der zweideutigen Stellung derselben, vornehmlich zur christl. Kirche, als in

---

q) Wie gewöhnlich bei solchem Vorgeben schwankt die Sage, ob er Christus (Theodoret) oder der Paraklet (Eus.: beides zugleich) habe sein wollen oder der Apostel Christi (*Ep. fundam.*). Die Feindschaft der abendld. Manichäer gegen die Apostelgeschichte (*Aug. ut. cr.* 3) schreibt sich zuletzt wohl daher, dass sie den Paraklet erst später gekommen glaubten.

Aber (Archel. 13): *renovat de die in diem Salvatoris nostri eruditio*: und in diesem Sinne arbeitete der Man. fort.

r) F. Trechsel, über den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. E. hist. krit. Versuch. Bern 832. Die Grundsätze der Partei über die h. Schrift sind ohne Zweifel vornehmlich erst in Africa entwickelt worden. (Das. S. 99.)

s) Apokryphen dreierlei Art: altkirchliche, auch judenchristliche, in neuen Recensionen, gnostische, manichäisch überarbeitet, und eigentlich manichäische. Bei diesen letzten spielten Leucius Charinus, wahrscheinlich auch ein apokryphischer Name (vgl. Ev. Nicod. 17) und seine *περίοδοι τῶν ἀποστόλων* (*Conc. Nic.* 2. *act.* 5.) eine berühmte Rolle. Vgl., neben Beausobre und Trechsel, *Thilo, Acta Thomae XXXII.* (Hal. 823.)

t) Z. B. von Matth. 7, 17—19. 13, 24 ff. Joh. 10, 8. 14, 30. auch 1 Joh. 5, 19. für den Dualismus und gegen das Judenthum.

u) *Man. ep. ad Odam*: *ἡ τοῦ Χριστοῦ προσηγορία ὄνομά ἐστι μεταχρηστικόν* — Daneben auch absichtlich unbestimmte Reden Jesu (*indifferenter et absolute loqui*) Faust. 19, 1.

v) *Faust. ap. Aug.* 22, 2: *Reddite legi propriam dignitatem, Israeliticas ab ea turpitudines — incidite et statim videbitis, nos Judaismi inimicos fuisse et non legis.* So vornehmlich der Dekalogus.

w) *Tit. Bostr.* 3 *praef. August. Faust.* 1, 3 (*Soletis laudare serpentem, quod homini per suum consilium oculos aperuit*).

dem Charakter des morgenländ. Heiligthums, welcher ihr wesentlich war [x]). Die Organisation derselben in zwölf und zweiundsiebenzig Vorsteher, und was sonst damit zusammenhing, war eine offenbare Nachbildung der urkirchlichen Verfassung: und es sollte durch sie vielleicht auch der Anspruch auf Universalität ausgesprochen werden, wie er im Christenthum gelegen habe. Wiewohl im entschiedenen Gegensatze gegen das, bereits entwickelte, äusserliche Wesen der Kirche [y]), gegen Tempel, Altar, Bild und Priesterthum, hat dennoch die bildlich-phantastische Art des Manichäismus [z]) auf das Aeusserliche und das Bilderwesen der Kirche Einfluss gehabt: gewiss freilich grösstentheils unwillkührlichen. Weit bedeutender jedoch war der Einfluss des Manichäismus auf die Kirche durch den Kampf, welchen er erregte. [aa])

§. 12.

Weniger, als es in den bisher dargestellten Verhältnissen immer und lebhaft geschahe, vermochte sich die

---

x) Zwischen den beiden Graden der *Electi* und *Auditores* fand allerdings (wie immer in Mysterienanstalten) ein Verhältniss Statt wie zwischen Priestern und Laien — Jene durch diese ernährt (*εἴ τι κάλλιστον ἐν βρώμασι, τοῖς ἐκλεκτοῖς προσφέρουσι Arch.* 9. *Aug. mor. Man.* 17 *al.*) — auch jene Sündenvergebung (*peccantibus veniam largientes* Aug. Faust. 30, 1; *indulgentia* 6, 4) und zwar mit Handauflegung, und in Erwiederung der Darbringungen, gehörte den Auserwählten zu. (Gegen Wegnern, welcher behauptet, die Indulgenzen seien der katholischen Kirche angeboten worden, ausser Gieseler a. O., Baur S. 285.) Aber die *Electi* führten auch den Priester-Namen.

y) Es bleibt ungewiss, welche Stelle Taufe und Abendmahl im Manich. gehabt haben. Als angebliche Christen setzten sie diese Gebräuche natürlich in ihren niederen Graden fort, oder erkannten sie in ihnen an (hierauf beziehen sich die Versicherungen des Felix, *Act. c. Fel.* 1, 19. und die Einräumung Augustin's, *mor. cath.* 35); aber wie es in den höheren Graden gehalten worden, und ob nicht hier ein anderer Ritus eingetreten sei, oder doch die Taufe in einer höheren Bedeutung? lässt sich nicht entscheiden. Und in jedem Falle konnten sie davon sprechen, dass die Wassertaufe kein Heil schaffe (*Aug. haer.* 46: *Baptismum in aqua nihil cuiquam putant salutis afferre*).

z) *Aug. c. Faust.* 15, 5 (*Annon recordaris amatorium canticum tuum, ubi describis maximum regnantium regem, sceptrigerum, perennem, floreis coronis cinctum et facie rutilantem*). Vgl. Thilo a. O. 121 ff.

aa) Hier hat die kirchliche Philosophie oft Meinungen ausgesprochen, welche ihrem späteren System allerdings widersprachen: vornehmlich von der ursprünglichen Freiheit und Güte der menschl. Natur, von der nur negativen Natur des Bösen, dass der Tod ein Naturgesetz sei u. s. w.

Kirche anderen positiven Einflüssen des Heidenthums jener Zeiten zu entziehen. Von den Mysterien, damals einem grossen, wiewohl sehr ungeordneten, mannichfachen Interesse[1]), gingen in die Kirche manche Stimmungen, Denkarten und Formen, bewusst und unbewusst, über[2]), und einmal aufgenommen, wurden sie zum Theile sogar etwas Bedeutendes und Bleibendes[3]).

1. Die alten Mysterien[a]), ursprünglich zum Schutze der Volksreligion und der Priestermacht gestiftet, hatten damals ihre Bedeutung und Bestimmung geändert: und es flüchtete sich nun die religiöse Opposition jeder Art in dieselben. So mochten sie zum Theil wohl sehr edle Elemente des religiösen Lebens dieser Zeiten in sich enthalten, auch die Philosophie verband sich gern mit ihnen; und selbst das dem Christenthum aufgezwungene gesellschaftliche Geheimniss konnte eine Sympathie zwischen ihm und den Mysterien bewirken. Uebrigens beginnt natürlich der Einfluss dieser Anstalten erst in der Kirche, und die Stiftung derselben, die christliche Sache, liegt ohne Zweifel über ihn hinaus[b]).—Aber das Vermischen und Verwirren, dieser Charakter des geistigen Lebens jener Zeiten, hatte sich auch in den Mysterien geltend gemacht. Dem Namen nach bestanden neben einander die eleusinischen, dionysischen, die Geheimnisse des Mithra[c]) und der Isis.

2. Selbst wohl der veränderte Begriff des Mysterion und die Bedeutung des Geheimnisses in der kirchlichen Ansicht und Denkart, freilich erst im 4. Jahrhundert gereift und vollendet, hatten ihre Wurzel in jenem Zusammenhange mit den fremden Mysterien. Im Einzelnen ferner manche dogmatische Vorstellung (vornehmlich in Taufe und Abendmahl, für welche sich ja dort auch

---

a) *St. Croix, rech.—sur les mystères du paganisme. Ed. S. de Sacy.* Par. 817. II. 8. *C. A. Lobeck, Aglaophamus s. de theologiae mysticae Graecorum causis*—Reg. 829. II (L. Preller, Demeter und Persephone, e. Cyklus mytholog. Unterss. Hamb. 837).

b) Boulanger, J. A. Stark (Hamann hierophantische Briefe: Schrr. IV), Schelling — die Schrift: Eleusis (2. Th. von: die Allgegenwart Gottes) Goth. 819.

c) Die Mithrageheimnisse haben (wie ja die Idee des Mithra als Sonnengottes ganz im Manichäismus inne liegt) ohne Zweifel mit gnostisch-manichäischen Parteien in Zusammenhang gestanden: daher ihre grosse Verbreitung in den christlichen Zeiten (Seel, die Mithrageheimnisse. Aarau 823. 4. *Matter, hist. d. gnost. Planches p.* 82).

Analogie'n fanden[d])) und mancher einzelne Gebrauch. Dann die immer mehr hervortretende *Idee* des Priesterthums, seiner Weihen, seiner geistlichen Macht und seiner Trennung vom Volke.[e]) Auch in der kirchlichen Legende kann man einzelne Einflüsse von dorther bemerken[f]). Aber vor Allem ist die, mit dem 3. Jahrhundert beginnende, Verfassung des kirchlichen Lebens und der Gottesverehrung in Mysterienform, eine nie verkannte Nachahmung jener fremden Mysterien gewesen. Daher denn auch der Widerspruch gegen dieselbe bei Vielen, welche nach einer reinen, vornehmlich nicht heidnisch gemischten, Gesellschaft verlangten: beim Marcion[g]) und den Meletianern[h]). Freilich fand sich in der Nachbildung die wesentliche Ungleichheit, dass die christlichen Mysterien *Alle* zum höchsten Grade hinaufführen wollten. In dieser Anwendung der Mysterien waren die alexandrinischen Juden schon vorangegangen. Aber in den Schriften des sogenannten *Dionysius Areopagita*[i]) sehen wir, wenn wir uns auch manche Vermuthungen über ihn noch nicht aneignen mögen, jedenfalls einen Versuch, das fremde Mysterienwesen auf das Vollständigste, in Formeln, Begriffen und Einrichtungen, anzuwenden. Das platonische Interesse dieses Schriftstellers machte, dass er diese Anwendung gegen die Gnostiker wendete.

3. Die Mysterienverfassung der Kirche ging mit dem Anfang des 5. Jahrhunderts zu Ende: und gewiss hat die immer weitere Verbreitung und wesentliche Einführung der Kindertaufe, neben

---

d) Justin. apol. 1. 66. *Ἄρτος κ. ποτήριον ὕδατος τίθεται μετ' ἐπιλόγων τινῶν*. Tert. bapt. 5. (*Et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis aut Mithrae etc.*) C. A. Böttiger, die Isisvesper — zuerst Minerva 1809.

e) *P. E. Müller de hierarchia et studio vitae ascet. in sacris et mystt. Grr. Ro.que latentibus.* Havn. 803. 8.

f) Die Sage von der Höhle (*σπήλαιον*), als Geburtsstätte Jesu (Protev. Jac. 18. Just. Tryph. 88: Gersdorf. Sprachchar. 225. Credner Beitrr. z. Einl. 235) ist sonst und jetzt oft hierher gezogen worden.

g) Nach Gal. 6, 6. Tert. praescr. 41, apol. 7. Epiph. 42, 3 (*μυστήρια τελεῖται τῶν κατηχουμένων ὁρώντων*).

h) Athanas. apol. c. Ar. 11. Conc. Alex. 339 (*μυστήρια τοῦ βασιλέως κρύπτειν* nach Sir. 26, 16).

i) *M. Abh. de Dionysio Areopagita. Opuscc. th.* (Jen. 836.) 267 ss. Vgl. J. A. V. Engelhardt Schr. des Dion. Ar. Sulzb. 823. K. Vogt, Neoplatonismus und Christenthum, Untsch. u. d. angebl. Schr. des Di. A. Berl. 826. Das altprotestantische und anerkannteste Urtheil: *Jo. Dallaeus, de scriptis, quae sub Dionysii Ar. et Ignatii Ant. nominibus circumferuntur.* Gen. 666. 4.

„Drei Grade der chr. Mysterien — eine geistige Emanation — das Kirchliche dem Himmlischen entsprechend.“

der zunehmenden Oeffentlichkeit des kirchlichen Lebens, zu ihrer Abstellung mitgewirkt. Doch hat sich wenigstens in der Sprache der Kirche jener alte Einfluss niemals verwischt. Die sogenannte *disciplina arcani*, eine geflissentliche Misdeutung der Mysterienverfassung der alten Kirche, wobei sie auch mit Accommodation, esotischer Lehre und mit anderen Erscheinungen sonst vermischt wurde[k]), hatte schon darin Unrecht, dass sie jenen Mysterien eine ursprünglich christliche Bedeutung und eine Bestimmung für alle Zeiten der Kirche geben wollte.

§. 13.

Neben solchen Einflüssen aus dem Heidenthum, welche in grösserem oder kleinerem Kreise, mehr oder weniger allgemein, und bald so Statt hatten, dass die Denkart unter den Christen von ihnen aufnahm, bald so, dass dieselbe durch sie zu Widerspruch und so zu eigener Entwickelung erregt wurde; geschahe die bedeutendste Einwirkung auf Geist und Gedanken der Kirche von Seiten der philosophischen Schulen jener Zeit[1]). Und wenn die Kirche gleich fest an der Selbständigkeit und der höheren Würde ihrer Sache hielt; so war doch eine wechselseitige Anziehung zwischen dem Christenthum und diesen Schulen so natürlich als erspriesslich: aber die Kirche blieb bei dem Platonismus stehen, als bei derjenigen Lehre und Schule, welche nicht nur die verbreitetste war und damals eben auch in einer Entwickelung stand, sondern ihr auch als etwas Verwandtes erscheinen musste[2]).

1.[a]) Unter den damals herrschenden philosophischen Schulen konnte die Pythagoreische, oder was damals sich diesen Namen beilegte, eine mysteriöse, magische Partei, weder selbst sich der christlichen Sache nähern, noch diese sich von ihr angezogen fühlen[b]). Doch die pythagoreischen Symbole, die Zahlensymbolik insbesondere, waren in gnostische Secten übergegangen:

---

k) Streitschrr. zwischen E. a Schelstrate (zuletzt *de disciplina arcani*. Rom. 685. 4.) und G. E. Tentzel (*responsio ad E. a Sch. Goth.* 687. 4.) *Jo. Lud. Schedius, de sacris opertis Christianorum s. de disc., quam vocant arcani*. Gott. 790.
Neuere Schriften: Theob. Lienhart (ob. S. 16) und *J. A. Toklot: de arc. disc.* Col. 836. Dagegen *Car. Frommann: de disc. arc., quae in vet. eccl. obtinuisse fertur*. Jen. 833. 8.

a) *J. Degerando, hist. comparée des systèmes de philosophie*. 2. Ed. Par. 823. To. 4 (Kirchliche Philosophie).

b) Baur a. S. über Apollonius von Tyana.

wie bei Marcus bemerkt worden[c]). Die skeptische Denkart, deren Zeit eben damals war, bot nur in ihren historischen Fragen und Ergebnissen den christlichen Apologeten Hülfsmittel gegen die fremde Philosophie dar: wie dem Hermias[d]). Der Epikureismus war schon im Judenthum verhasst und berüchtigt[e]); und hätte er auch irgend ein annehmbares Moment gehabt, so würden ihm in der Kirche schon seine Freunde geschadet haben, welche immer Gegner des Christenthums waren: wo nicht Celsus, doch Lucianus[f]) und Andere[g]). Gegen Aristoteles regten sich von Alexandria her mächtige Vorurtheile, sowohl in Hinsicht auf seine Lehren als auf Methode und Schule[h]). In der Kirche der ersten Jahrhunderte wurde diese fast sprüchwörtlich für Grübelei und Kleinlichkeit[i]): aus der Lehre des Aristoteles griff man das Dogma von der Ewigkeit der Welt zur Bestreitung auf[k]). Gnostiker,

---

c) Aus Missverständniss, oder wenigstens sehr uneigentlich, wurde der Dualismus der Manichäer von den Pythagoreern hergeleitet. Acta Archel. 51. Socr. 1, 22.

d) *Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων* — (H. Verspottung der heidn. Philosophen — von F. W. Thienemann. L. 828. Hier mit den Hermianern Aug. haer. 59, zusammengestellt).

e) Buxtorf. Lex. Chld. talm. 194 ss.

f) *Fr. Ad. Philippi: de Celsi, adversarii christianorum, philosophandi genere.* Ber. 836. 8. Origenes hat den Epikureismus des Celsus wohl nicht blos aus der Uebereinstimmung des Namens mit dem Epikureer, Freund des Lucian, abgenommen (c. Cels. 1, 68. 4, 36), sondern aus dem Charakter seiner Lehre. Und diese war, in ihrer theor. und prakt. Haltung, epikureisch, wenn gleich, wie Alles damals, mit platonischen Anflügen (Mosheim).

K. G. Jakob, Charakteristik Lucian's von Samosata. L. 836.

Die Sekte der Elpistiker Plutarch. Symp. 4, 4. 3), von Heumann (Acta phil. 3. 911 ff.) für Christen gehalten, von Lessing (Werke IV. 261 ff. XIV. 188 ff.) für Pseudomanten; möchte wohl auchden Epikureern beizuzählen sein (die Gegenwart reiche nicht aus für das Wohlbehagen. *J. C. Leuschner, Opuscc. Varr. de secta Elpisticorum.* L. 735).

g) Widerlegung der Epikureischen Kosmologie: Dionysius Alex. *π. φύσεως* (Euseb. P. E. 14), Routh. I. c. IV. 345 ss. Clemens Al. Str. Anf.: Epikur *ἀθεότητος κατάρχων* u. s. w.

h) Aus dem dritten Jahrh. wird eine aristot. Schule zu Alexandria erwähnt unter Anatolius, Eus. 7, 32 (*τῆς ἐπ' Ἀλεξανδρείας Ἀριστοτέλους διαδοχῆς τὴν διατριβὴν λόγος ἔχει πρὸς τῶν τῆδε πολιτῶν συστήσασθαι ἀξιωθῆναι*).

i) *Iren. 2, 14: Minutiloquium et subtilitas circa quaestiones, Aristotelicum est. Tert. praescr. 7: Miserum Aristotelem, qui illis dialecticam instituit etc.*

k) Die merkwürdige Schrift unter Justinus Martyr Werken: *ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν Ἀριστοτελικῶν* — gehört wahrsch. in das 3. Jahrh., und wird von Photius 125 beschrieben: *ἑτέρα πραγματεία κατὰ τοῦ πρώτου κ. δευτέρου τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως, ἤτοι κατὰ εἴδους κ. ὕλης κ. στερήσεως ἐπιχειρηματικοὶ λόγοι, καὶ κατὰ τοῦ πέμπτου σώματος ὁμοίως καὶ κατὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως, ἣν Ἀριστοτέλης ἐναπέτεκε*—.

Artemoniten[l]), Arianer wurden nach und nach als Aristoteliker bezeichnet, und, wie oben bemerkt, auch die Manichäer. **Stoicismus** und **Platonismus**, denen sich auch das ethische Element des Pythagoreismus beimischte, gaben zusammen den Stoff her zur **eklektischen** Philosophie, welche, und mehr noch der Sache als dem Namen nach, damals eigentlich herrschte[m]). Hat der Stoicismus für sich auf Einzelne in der Kirche dieser Zeiten eingewirkt, so ist es nur in seiner sittlichen Kraft und Strenge geschehen. Von Marcion und Novatianus[n]) wurde es behauptet: möglich ist es, dass er auf Tertullianus, Cyprianus, vielleicht auch späterhin auf Ambrosius, eingewirkt habe. In Clemens von Alexandria herrschten allerdings Stoische Idee'n vor[o]).

2. Die Entwickelung des Platonismus, welche gleichzeitig mit der des kirchlichen Denkens fiel, bestand eben in seiner Trennung vom Eklekticismus und seiner selbständigen Aufstellung. Die Verwandtschaft desselben mit dem Geiste der Kirche lag theils in seinem religiösen Inhalte, welcher ihn fast sogar aus dem Heidenthum herauszustellen schien, theils in einzelnen Idee'n und Formeln[p]): und die Johanneische Lehre schien ja selbst diese Verwandtschaft anerkannt und geweiht zu haben. Aber es kam noch das gemeinsame Interesse der Kirche und des Platonismus gegen die **Gnosis** hinzu. An dem Widerspruche gegen diese, sowie an dem gegen den Manichäismus, nahm auch die heidnische

---

l) Von den Artemoniten Anon. b. Eus. 5, 28: *Ἀριστοτέλης καὶ Θεόφραστος θαυμάζονται.*

m) *G. Olearius, de philos. eclectica,* an Stanley hist. phil. (L. 711) 1205 ss. *Hist. critique de l'eclecticisme, ou des nouveaux Platoniciens.* (Avign.) 776. II. 8. Clemens Al. Str. 1, 7, 338: *φιλοσοφίαν οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγω* u. s. w., *ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς — τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.* Philos. Eklekticismus bei Dio, Maximus Tyr., Themistius u. A.

n) Euseb. 6, 43: — *ἑτέρας φιλοσοφίας ἐραστής* — von Novatianus über sich selbst gebraucht, mit Neander wohl auf Askesis zu beziehen.

o) Dem Pantänus wird Stoische Philos. beigelegt. Eus. 5, 10. — Aber falsche Anklage des Stoicismus, wo die kirchlichen Werke und ihr Verdienst verworfen wurde („alle Vergehungen seien sich gleich"), bei Cyprian ep. 52. Ambros. de poen. 1, 1. Hieronymus gegen Jovinianus.

p) Aeltere Erörterungen des Verhältnisses des Platonismus zum Christenthum: Luxdorphiana e Platone. Ed. Ol. Wormius, Ed. nov. Havn. 801. 4. *Stäudlin, de philos. Plat. cum doctr. rel. iud. et christ. cognatione.* Gott. 819. 4. Neuere von verschiedenem Standpuncte: **Const. Ackermann**, das Christliche im Plato und in der plat. Philosophie. Hamb. 835. **F. C. Baur**, das Christliche im Platonismus, oder Sokrates und Christus. Tüb. 837. (Auch Tüb. Ztschr. f. Th. 1837. 3).

Schule Theil. Er bezog sich sowohl auf Quellen und Geist (die Parteien lagen aus einander, wie Orientalisches und Hellenisches), als auf den Inhalt (der Platonismus war dem Dualismus wie dem Emanatismus feind, und, indem er die göttliche Macht und die Klarheit des göttlichen Wesens unbeschränkt und ungetrübt behauptete, setzte er Beschränkung und Fall nur in die geschaffene Seele). Dem entsprechend war denn auch der Widerspruch gegen die praktische Seite der gnostischen Lehren[q]).

§. 14.

Seitdem also in der Kirche philosophirt wurde, ist der Platonismus in ihr zur Anwendung und zu geistiger Bedeutung gelangt. Und dieses theils in seinem allgemeinen Charakter, theils in einzelnen Dogmen, und mehr oder weniger ursprünglich und rein: in Alexandria bildete er sich am weitesten als christliche Philosophie aus[1]). Der Streit über den Platonismus der Kirchenväter ist demnach leicht zu entscheiden, wenn man den Gegenstand bestimmt, unbefangen und vollständig auffasst.[2])

1. Der allgemeine Einfluss des Platonismus war der verstärkte und bestimmtere des gebildeten Heidenthums überhaupt: sich vornehmlich auch darin äussernd, dass das dogmatische oder auch speculative Interesse mehr und mehr über den einfach-praktischen Geist der christlichen Welt hinauskam; in der kirchlich-dogmatischen Sprache blieb vieles Platonische für immer feststehn. Unter den Lehren fielen der platonisirenden Auffassung die von Weltschöpfung, Logos und Trinität vorzüglich zu. Platonisirend waren denn die philosophirenden Väter des 2. Jahrhunderts[a]) alle, auch Irenäus; entschiedener die Apologeten: aber Alexandria richtete eine platonische Schule auf, deren Mittelpunct die ausgeführte Lehre der befangneren Platoniker von der Präexi-

---

q) Plotin. Enn. II. 9. (*Plotin. ad gnosticos liber — ed. Ge. Ant. Heigl.* Ratisb. 832. 8. Vgl. Creuzer, th. St. u. Kr. 1834. 2. 334 ff.) Porph. V. Plot. 24: *πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον εἶναι λέγοντας.* Vgl. *Bouterwek, philosophorum Alexandrinorum et Neoplatonn. recensio accuratior:* Comm. Soc. R. Gott. V. 1823. 227 ss. Baur, Gnos. 417 ff.

Simplicius, Comm. in Epictet. 162 ss. (L. B. 640. 4) bestreitet in gleicher Weise den Manichäismus vom platonischen Standpuncte aus.

a) Antignostischer Platonismus des Maximus (Eus. 4, 27. Hier. cat. 47): *περὶ ὕλης* (Eus. P. E. 7, 22). Routh. I. c. 1, 423 ss. Auch Melito von Sardes hat nach der Aufschrift mehrer seiner Schriften dem Platonismus nahe gestanden (Eus. 4, 24. Hier. cat. 21) — wie *περὶ ψυχῆς, σώματος ἢ νοὸς* und *κλεὶς.*

stenz der Seelen wurde. An diese Schule schlossen sich von anderwärts her nur Wenige an, wie Gregor von Nyssa. Weiter gingen nur Einzelne, wie Dionysius Areopagita, vor Allen Synesius.

2. Es sind für die Beurtheilung des Streites über den Platonismus der Väter[b]) 1) eben die Arten und Grade der Anwendung jener Philosophie zu unterscheiden: der Alexandrinische Platonismus wurde schon in seiner Zeit, und späterhin (als Origenianismus) in der Kirche verworfen. Man darf 2) es nicht übersehn, dass die Kirche in Geist und Vertretern stets daneben die Selbständigkeit und den unbedingten Vorzug der christlichen Offenbarung behauptet habe[c]). Es kann 3) von keiner Verfälschung des Christenthums durch den Platonismus die Rede sein. 4) Eben so wenig von einer blossen politischen Anbequemung zur fremden Philosophie[d]). Auch ist es 5) entschieden, dass selbst dem nicht mehr eklektischen, sondern schon selbständigen, Platonismus Viel gefehlt habe um ächt zu sein, und dass dann auch für die Wenigsten unter den Kirchenlehrern die platonischen Schriften selbst Quelle gewesen sind. Und insofern hat auch diejenige Erörterung dieses Gegenstandes Recht, welche den Ursprung der platonischen Idee'n in der Kirche mehr in einer Denkart jener Zeit überhaupt nachweisen wollte. Doch aus dem Judenthume lassen sie sich nur insoweit ableiten, als in dieses selbst Platonismus eingedrungen war[e]).

Zu bemerken ist übrigens der entschiedene und bleibende Unterschied, ja Gegensatz, in welchem sich vom 3. Jahrh. an, auch abgesehen von den christlichen Dogmen, der heidnische und der christliche Platonismus entwickelt haben[f]).

---

b) Aeltere Literatur b. Walch. bibl. patr. 445 ss. ed. Danz. F. D. Colberg, platonisch-hermetisches Christenthum. L. (690) 710. 8. *Souverain, le Platonisme dévoilé, ou essai touchant le verbe Platonicien.* (Amst.) 700. 8. (Löffler, Vers. über den Platonismus der KVtt. 2. A. Züll. 792. 8.) Gegen Souv. und Clericus (*epp. crit.* an *Ars crit. III.* Amst. 712): *J. Baltus, défense des saints pères, accusés de Platonisme.* Par. 711. 4. — *Moshem. de turbata per recentiores Platonicos eccl.* Helmst. 725. (Auch an Cudworth. Syst. int. Anh. 89 ss., und Diss. ad H. E. 1, 90 ss.)

c) *H. N. Clausen: apologetae eccl. chr. antetheodosiani, Platonis ejusque philosophiae arbitri.* Havn. 817. 8. Die Schrift vom All der Dinge geg. Plato (Phot. 48. Fragm. Hippol. Opp. I. 220 s.): Lehrb. d. DG. 195.

d) Umgekehrt meinten sonst Viele, Ammonius Sakkas habe die neuplat. Philosophie lediglich in Beziehung auf das Christenthum entwikkelt und eingeführt.

e) *C. A. T. Keil, de doctoribus vet. eccl., culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis.* L. 793 ss. (22 Abhh.) und Opuscc. acad. I. 439 ss.

f) M. Abh. *de veteris Platonismi christiani atque ethnici discrimine, ex Origene, Damascio et Nicolao Methonensi.* Opuscc. th. 301 ss.

§. 15.

Im Zusammenhange mit den Platonischen Einflüssen stand die, mit dem Ablaufe des zweiten Jahrhunderts beginnende, Einrichtung theologischer Schulen: zunächst der Alexandrinischen [1]), einer wichtigen Stätte und Pflanzschule für Wissenschaft und Dogma der Kirche. Auch bildete sich aus jenen Einflüssen und eben in der alexandrinischen Schule das erste System der christlichen Glaubenslehre aus: das des Origenes in der Schrift von den letzten Gründen [2]).

1.[a]) Der Name, katechetische Schule (*κατηχήσεως διδασκαλεῖον, κατηχήσεως διατριβή*, Euseb. 6, 3. 26, 29)[b]), welchen sich die alexandrinische beilegte, sollte sie ohne Zweifel von den heidnisch-philosophischen (*φιλοσόφων διατριβαί*) unterscheiden: wie ja der Name, Katechese, von Paulus her die ausschliessend christliche Bedeutung hatte. Das Bedürfniss und Verlangen nach der Theilnahme an den Kräften und Hülfsmitteln der alexandrinischen Wissenschaft rief jene Schule in's Leben: die geschichtlich-sichere Lehrerfolge beginnt mit Pantänus: sie verläuft in das Ende des 4. Jahrhunderts.[c]) Länger

---

a) Die Schulen der ältesten Kirche sind im Allgemeinen weder aus dem Judenthum (*J. A. Ernesti: de scholis et doctoribus vett. Judd. et Chrr.*, Opuscc. th. 573 ss.), noch aus dem Heidenthum abzuleiten: sie waren ein natürliches Entwickelungsmoment des christl. Geistes. Der Apostel Johannes (Iren. 2, 22, 5. Eus. 3, 22) und Polykarp (Eus. 5, 20) wurden gern als Urheber derselben angesehn. Aber in der Gestalt, wie sie zuerst in Alexandria entstanden, hingen sie, wie hier gesagt wird, mit dem philosoph. Leben der Griechen zusammen.

Alexandrinische Schulen überhaupt: C. Sprengel, Al. Schule. Allg. Enc. III. *J. Matter, essai historique sur l'école d'Alexandrie*. Par. 820. II. 8. (Vgl. Götting. Jubil. progr. 1837. *Quam curam resp. apud Grr. et Romm. literis doctrinisque colendis et promovendis impenderit:* p. 30.) Theolog. Schule: Bingham. *Origg.* II. 55 ss. *J. G. Michaelis, de scholae Alex. sic dictae catecheticae origine, progressu ac praecipuis doctoribus. Symb. lit. Brem. I.* 3. 195 ss. *H. E. F. Guerike: de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica* — Hal. 824 s. II. 8.

b) Viele bezogen den Namen auf Unterweisung der Heiden (Neander KG. I. 899 s.). Sie heisst auch *ecclesiastica schola* Hieron. *cat.* 38. *ἱερὸν διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν μαθημάτων* Sozom. 3, 15.

c) An die Person des Marcus wird sie angeknüpft Eus. 5, 10. Hier. cat. 36. In der Lehrerfolge werden Pantänus, Clemens, Origenes, Heraklas, Dionysius beim Eusebius und Hieronymus erwähnt. Didymus tritt unter den Letzten hinzu: bei Theodoret (H. E. 1, 1) wahrscheinl. und sonst in zweifelhaften Berichten auch Arius. Philippus von Side über die alexandrinische Succession bis an das 5. Jahrh., Fragm. der *χρι-*

als ihre eigentliche Wirksamkeit haben sich ihre Resultate und ihre Ansprüche in der Kirche erhalten. Der alexandrinischen bestimmt entgegengesetzt war die antiochenische Schule, und dieser Streit der Schulen wurde bald zu einem andauernd kirchlichen[d]). Zu der letzteren gehörten dem Geiste nach die Schulen von Edessa und Nisibis[e]). Wahrscheinlich bestand im 4. Jahrhundert auch eine christliche Philosophenschule zu Athen[f]). Christliche Wissenschaft finden wir in denselben Zeiten auch zu Cäsarea (Origenes, Pamphilus), Rom[g]), Mediolanum, Carthago; und es läuft auf einen Wortstreit hinaus, ob wir da, wo sich diese gefunden, und wo dann auch Denkart und Lehre ein bestimmtes Gepräge an sich getragen haben, von Schulen dieser Orte sprechen wollen oder nicht.

στιανικὴ ἱστορία aus Nicephorus durch H. Dodwell bekannt gemacht, Diss. in Iren. (689.) 448: vgl. Cave, hist. lit. I. 195. Fabric. Lux Salut. 188 ss.

d) *J. A. Ernesti, narr. cr. de interpretat. prophetiarum Messianarum:* Opuscc. th. 447 ss. F. Münter, üb. die antiochenische Schule, Stäudlin u. Tzschirner's Archiv f. d. KG. 1, 1 (lat. Havn. 811). Vgl. Neander KG. II. 1. 319: die Schriften über die Antiochener 4. 5. Jahrh., und über die Nestor.-Eutychian. Streitigkeiten. Die antiochen. Schule darf nicht mit den ältesten bekannten Antiochenern begonnen werden (Ignatius, Theophilus): auch Lucian, Lehrer des Eusebius und Arius (Eus. 8, 13. 9, 8. Sozom. 3, 5. Suidas u. *Λουκιανός*), gehört noch nicht in die, vorzugsweise sogen., Schule von Antiochia. Sie beginnt mit Diodor (bis 379), später zu Tarsus (Hieron. cat. 119. Phot. 102. 223. Suid. *Διοδ.*).

Charakter der antiochen. Schule war: Entfernung von dem Uneigentlichen, sowohl in der Schriftauslegung (*θεωρία* der allegorischen Auslegung entgegengesetzt, Socr. 6, 3. Soz. 8, 2), als in der Auffassung der Lehre und in der dogmatischen Sprache (also der platonisch-unbestimmten, poetischen Auffassung und Rede entgggs.). Selbst gegen die fremde Philosophie überhaupt scheinen die Antiochener ein Vorurtheil gehabt zu haben: unter Diodor's Schriften werden zwei gegen Plato und gegen Aristoteles aufgeführt: dazu Chrysostomus und Theodoretus Denkart.

e) Die Schule zu Nisibis, die berühmtere, an die Stelle der zu Edessa gestiftet (Von der früheren *Junil. praef. de part. div. legis: „Syrorum schola in urbe Nisibi, ubi divina lex per magistros publicos — ordine ac regulariter traditur“*), ging späterhin ganz auf die Nestorianer über: Assem. III. 2. 927 ss. Aber über die syrischen und mesopotamischen Schulen überhaupt *C. A. Lengerke: de Ephraemi Syri arte hermeneutica.* Reg. 831. 51 ss.

f) Degerando a. B. IV. 87 ff. Guerike a. O. I. 2.

g) *Cassiodor. praef. de inst. div. lit.: nisus sum — sicut apud Alexandriam multo tempore fuisse traditur institutum, nunc etiam in Nisibi civitate Syrorum ab Hebraeis sedulo fertur exponi — ut in urbe Romana — doctores scholae acciperent christianae ——“.* An deren Stelle aber gebe er diese Bücher.

2. Die Idee einer Glaubenslehre, wie sie Origenes dachte[h]), setzte Dreierlei voraus: den Gedanken, dass das Christenthum ein geoffenbartes Dogma sei, die Statthaftigkeit philosophischer Auffassung und Vollendung desselben, und die Scheidung des Eigentlichen und Wesentlichen (doch auch dieses wurde von Origenes nicht schlechthin als positiv aufgefasst, sondern als der Vernunft zugänglich und offen) von demjenigen, was für die zweifelnde und suchende Erwägung da wäre. Zu diesen Voraussetzungen bekennt sich auch Origenes vor seinem Buche. Gewiss war auch der Name des Buchs aus der platonischen Schule entlehnt, und in dieser bedeutete das περὶ ἀρχῶν die Untersuchung von den Urgründen der Dinge[i]). Wie nun endlich jene Schule unter diesen immer die göttliche Trias verstand, so ordnet sich auch bei Origenes offenbar die Glaubenslehre unter die Idee'n von Gott (1. B.), von dem Logos, als Weltschöpfer und Geisterfürsten (2. 3. B.), und von dem Geiste Gottes (4. B.) unter. Ganz natürlich ging nach Origenes Idee vom h. Geiste und von der h. Schrift dieses Letzte vorzugsweise in die Lehre von der heiligen Schrift über.

§. 16.

Höchst bedeutend war vom Anfange der christlichen Kirche an der Einfluss, welchen Oertlichkeit und Nationalität an den verschiedenen Stellen, in denen die christliche Sache bestand und gediehe, auf die Auffassung derselben und auf Gehalt und Richtung von ihrem Geist und Gedanken ausgeübt haben[1]). Man unterscheidet frühzeitig schon palästinensisches, syrisches, ägyptisches, und hier wieder das Alexandrinische Christenthum als mannichfache Formen, in welche sich sein Geist gekleidet hat: dazu kamen nach und nach andere Gestalten in Kleinasien, insbesondere in Phrygien, in Griechenland, in Africa, in Rom und sonst im Abendlande, und unter den germanischen Völkerschaften[2]).

---

h) *Origenes de principiis — ed. Ern. Rud. Redepenning*. L. 836. 8. Orig. über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch von K. Fr. Schnitzer. Stuttg. 835.

i) So hat Longinus π. ἀρχῶν geschrieben und Damascius Buch unter dieser Aufschrift ist vorhanden. Marcellus Ancyr. schon hielt den Titel für platonisch: Eus. c. Marc. 1, 4; aber auch Euseb. erklärt ihn von Gründen der Dinge. Vgl. m. Opuscc. 309. Anders jene neueren Herausgeber und Baur (auch über die Anlage der Or. Schrift π. α.), Jahrbb. f. wiss. Kr. 1837. 82.

1. Man darf die localen und nationalen Einflüsse auf den Geist der Kirche, wie überhaupt auf das geistige Leben, eben so wenig ableugnen als übertreiben: wie dieses unter Andern von Semler geschahe[a]). Auch hat man jene Einflüsse nicht zu materiell und äusserlich (etwa nur als Einwirkung von Land, Himmel und Luft) aufzufassen, denn es haben in ihnen stets sehr viele und mannichfache Elemente und Kräfte zusammengewirkt. Endlich fand zwischen jenen und dem Christenthume immer eine Wechselwirkung Statt.

2. Die ältesten Verschiedenheiten in der christlichen Form (palästinensische, syrische, samaritanische) zerstreuten sich bald in die häretischen Parteien, in die ebionitische und die gnostischen: der Manichäismus, wenn man ihn unter die Formen des Christenthums stellen will, giebt eine Erscheinung noch tiefer aus dem Orient. Aegypten führte das christliche Leben der Askesis und der Contemplation näher: in Alexandria erfolgte die Vereinigung des Christenthums mit der fremden Philosophie und Wissenschaft. Hiermit war denn auch die Möglichkeit mancher Verirrungen gegeben: es gehören dahin auch die literarischen Fälschungen. Vorderasien war in jener Periode der Vereinigungspunct für die mannichfachsten religiösen Interessen und Bestrebungen[b]): vielleicht kam in dem christlichen Leben jenes Landes auch das Zusammenwirken mehrerer Apostel hinzu, um es dort noch reger und entschiedener zu machen. Daher wir denn daselbst Vieles zuerst angeregt finden, am frühesten auch ein Streben nach kirchlicher Ordnung und Regel (Kanon des Meliton, Anordnung des N. T., der Osterstreit): auch ein Vorherrschen geistigerer Auffassungen (Sabellianismus). Phrygien war vorlängst das Land des religiösen Enthusiasmus gewesen, auch wohl stets der Speculation abholder und dem Aberglauben zugeneigt[c]). Daher sich natürlicherweise der Montanismus dort ausbildete. Griechenland war das alte Vaterland des bürgerlichen Gemeinwesens wie der Philosophie: daher Klerikerordnungen und Gemeineverfassung sich vornehmlich dort wohl zuerst entwickelt haben[d]). Bei der hierarchischen Entwickelung daselbst wirkte das Mysterienwesen mit ein (oben 12). Aus dem freieren Geiste der Schulen gingen dort die Apologie'n des Christenthums hervor. In

---

a) Vgl. Lehrb. d. DG. 67.
b) Creuzer, Symb. u. Mythol. II. 11.
c) Vgl. Böhmer und W. Steiger über den Brief an die Kolosser (dessen Comm. S. 52 ff.).
d) Dionysius von Korinth Briefe: Eus. 4, 23. Hier. cat. 27. (Routh. I. 177 ss.)

Africa[e]) zeigt sich der christliche Geist strenger, unbedingter in jeder Beziehung; Sophistik und Rednerkunst herrschen dort: aber es tritt dort auch ein Sinn der Selbständigkeit hervor, welcher, so oft er auch in Secten umschlug (Montanismus, Novatianismus, Donatismus), sich doch in seinem Grunde und in manchen einzelnen Erscheinungen, auch im Verhältnisse zu Rom, sehr achtungswürdig erwiesen hat. Aber in Rom stellen sich schon in den frühesten Zeiten die bedeutendsten Eigenschaften der spätern Römischen Kirche heraus. Die praktische Richtung: daher geordnetes Gemeinwesen (Clemens von Rom), auch Abneigung von der Speculation, von dem Idealen, von dem Phantastischen (Artemonismus, Antimontanismus, Cajus von Rom). Die vielfach hervortretende Antipathie gegen das Judenthum kann auch zum Theile auf altrömische Gefühle zurückgeführt werden. Aber charakteristisch waren in der Römischen Kirche von Anfang an auch die Entfernung vom Orient und jene Ansprüche auf Geltung und Herrschaft, für welche freilich von Sonst und Jetzt so viel Berechtigung da zu sein schien[f]). Den germanischen Völkern war zwar das Christenthum schon im 2. Jahrhundert nahe getre-

---

e) *H. Münter, primordia ecclesiae Africanae.* Havn. 829. 4. (Mehr äusserlich: *Steph. Ant. Morcell. Africa christiana.* Brix. 816. III. 4.)

f) Die berühmte Stelle *Iren.* 3, 3. „*Quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae — Romae fundatae et constitutae ecclesiae — traditionem indicantes confudimus omnes etc. Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem* (früher *potentiorem*) *principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, h. e. eos qui sunt undique fideles; in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab App. traditio.* Vgl. *Griesbach, de potentiore eccl. Ro. principalitate.* (Jen. 778.) Opusc. II. 136 ss. Ansichten und Deutungen der Röm. Kirche neuerlich u. A. bei *Roskovany, de primatu Ro. P.* (Aug. V. 834) p. 28 ss. Dagegen bes. Gieseler I. 175 ff. Doch scheint 1) die Bedeutung von *Principalitas* auch im lat. Texte des Iren. zwiefach zu sein. Herrschaft, nicht Ursprünglichkeit bedeutet es z. B. 4, 75 (*principalitatem Deus habet in omnibus* — wechselt mit *subjecta manere* ab). Aber wenn hier von Herrschaft die Rede ist, beziehen wir es auf die Weltherrschaft Rom's — 2) in dem letzten Satze nicht mit Gies. ein Uebersetzungsfehler anzunehmen zu sein. Der Sinn der Stelle ist klar: die gesammte christliche Welt solle übereinstimmen (anders *convenire* auch Neander I. 319) mit der Römischen, sowie es bisher und immer geschehen sei, indem ja in der Weltstadt die Christen aus aller Welt dasselbe und den apost. Glauben gehabt hätten. Das πανταχόθεν πίστεως ἐμπόριον Gr. Naz. Or. 32 von Constantinopel ist schon sonst zu d. St. gebraucht worden.

ten [g]): aber wir finden in dieser Periode noch keine Vermählung desselben mit Sinn und Art dieser Völker; das Christenthum derselben war vielmehr wohl nur noch ein Römisches. Immer jedoch, wie es scheint, wenigstens nicht dem africanischen Geiste zugewendet.

§. 17.

Indem nun so mannichfache Einflüsse auf Geist und Gedanken der Kirche dieser Zeit eingewirkt haben, und sich der dogmatische Sinn schon mehr und mehr, und vornehmlich im Kampf mit den unkirchlichen, fremdartigen Parteien, entwickelte; wurde die Kirche dennoch jetzt noch durch ihre Verhältnisse [1]), aber mehr noch durch den apostolischen Charakter, an welchem sie noch Theil nahm, wenigstens darin festgehalten, dass sie theils der dogmatischen Entwickelung noch eine freiere Bahn gestattete, theils das Wesentliche und den Endzweck der christlichen Sache fortwährend in das Leben setzte [2]).

1. [a]) Unter die Verhältnisse, welche günstig auf den Geist der Kirche dieser Periode eingewirkt haben, müssen wir allerdings auch den äusserlichen Druck und die Kämpfe rechnen, welche sie noch nach Aussen zu bestehn hatte. Auch, dass sie die drei ersten Jahrhunderte hindurch noch nicht zur allgemeinen Vereinigung und zu strenger Verfassung gelangt sein konnte. Vortheilhaft für ihren Geist war auch die ihr aufgelegte Nothwendigkeit, sich vom Juden- und Heidenthume gesondert zu halten: wenn es gleich nicht an stilleren Einflüssen von dorther gefehlt hat, wie hier im Vorigen dargestellt worden ist.

2. [b]) Dem oben Bezeichneten gemäss war selbst der, frühe schon entstandene [c]), Name *Χριστιανισμός* jetzt noch nichts Mehr als

---

g) Iren. 1, 3: *Οὔτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἱδρυμέναι ἐκκλησίαι ἄλλως πεπιστεύκασιν ἢ ἄλλως παραδιδόασιν, οὔτε ἐν ταῖς Ἰβηρίαις, οὔτε ἐν Κελτοῖς* ——. Auch in der angebl. Schrift *Tertull. c. Jud. 7* —: *Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca — Christo vero subdita; et — Germanorum et Scytharum etc.*

a) Wechselverhältniss zwischen dem äussern und innern Leben der Kirche. Kempf und Ullrich, die chr. Kirche in ihrer Idee. 1. B. 2. H. (Fulda 835): Ueber den Einfluss der christl. Kirche auf die Theologie. (J. Matter, über den Einfluss der Sitten auf die Gesetze und der Gesetze auf die Sitten. A. d. Fr. Freiburg 834.)

b) Rich. Rothe: die Anfänge der chr. Kirche u. ihrer Verfassung. I. Wittenberg 837. 8.

c) Ignat. Magn. 10. Gegensatz von *Ἰουδαϊσμός* — abwechselnd (7) mit *κατὰ Χριστὸν ζῆν*.

eine natürliche Fortsetzung des antiochenischen Χριστιανός, und hatte nur noch praktische Bedeutung. Die Einheit der Kirche, ein wesentlicher und ursprünglicher Begriff, wurde vorerst nur mehr der Willkühr und dem Uebermuthe entgegengesetzt, mit welchem man sich vom apostolischen Geiste lossagte, und der Selbstsucht, welche von der ersten Liebe gelassen hatte [d]), als dass man sie positiv aufgefasst und auf Einheit des Dogma bezogen hätte. Selbst bei den Africanern hatte sie eine mehr praktische, eigentlich kirchliche, Bedeutung. Ferner herrscht durchaus noch in dieser Periode der Geist in der Kirche vor. Denn das Schriftwort wird noch frei behandelt und angewendet, selbst die Kritik, die alexandrinische und die gemein-kirchliche, spricht in grösster Unbefangenheit, oft selbst ungemessen und willkührlich; es wird die fernerliegende Schrift des A. T. vorzugsweise gebraucht, und das lebendige Wort, der Geist der Kirche, wird neben der Schrift entschieden anerkannt. Auch die Glaubensregel wollte nur noch dieses sein, die ursprüngliche, einfachste, im Geiste der Kirche liegende Summe der christlichen Lehre [e]); und nur hierdurch, eben durch den Geist von Christus und den Aposteln her [f]), gelten. Von einer Auctorität der Kirche ist, wenigstens im Princip, in dieser Periode noch nicht die Rede. Endlich lag es auch noch nicht in dem damaligen Sinne, über das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade, zu fragen: Alles dieses fiel noch in Ueberzeugung und Leben völlig zusammen; an die erste Frage führte erst die Manichäische Ueberspannung heran, und die über Natur und Gnade gehörte sogar noch später nicht der kirchlichen Gesammtheit an.

§. 18.

Die Richtung, in welcher sich das kirchliche Denken in dieser Periode bewegte und entwickelte, war eben durch

---

d) *H. P. C. Henke, hist. antiquior dogmatis de unitate eccl.* (781). Opuscc. ac. (1802). J. A. Möhler: die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhh. Tüb. 825.

e) Ueber das Ansehn der h. Schrift und ihr Verhältniss zur Glaubensregel in der prot. und in der alten Kirche. Drei theol. Sendschreiben — von Sack, Nitzsch und Lücke. Bonn 1826. (Gegen F. Delbrück: Ph. Melanchthon als Glaubenslehrer. Ebds. 826.) Vgl. spec. Gesch. bei der Tradition. Scholl, Delbrück u. seine Gegner. Tüb. Zeitschr. f. Th. 1829. 3.

f) Dieser Geist vornehmlich in den Geweihten und den Lehrern (Origenes und Clemens), oder in der Kirche (Tertullianus), oder in den Bischöfen nachgewiesen.

Verhältnisse und Anlässe und durch den Geist der Kirche gegeben. Bald trat aber Ein Gegenstand vor allen in dem christlichen Geiste für Betrachtung und Erwägung hervor, welcher dann mit dem dritten Jahrhundert den Mittelpunct so der christlichen **Philosophie** als des chr. Glaubens ausmachte: es war das göttliche Wesen Christi, wie es aus der idealen Anschauung des apostolischen Geistes immer mehr in Vorstellung und Begriff heraustrat.

§. 19.

In jenem Geiste und in dieser Richtung, wie sie unsere Periode charakterisiren, haben denn auch alle Schriftsteller derselben geschrieben. Nur die Apokryphen und Fälschungen, welche in ihr entstanden, waren nicht nur nicht im ursprünglichen, evangelischen Geiste gedacht, sondern greifen auch aus dem Geiste dieser Periode in den der folgenden Zeiten, einen dogmatisch-kirchlichen, über[1]). Aber die kirchlichen Schriftsteller der Periode treten nach und nach als apostolische Väter, Apologeten, Polemiker, Alexandriner und Africaner hervor.

1.[a]) Die apokryphen Schriften zum N. T., insgesammt in diese Periode gehörig, schreiben sich entweder von den Secten her (der ebionitischen, gnostischen, manichäischen, auch montanistischen[b])), oder sie sind aus dem Streite mit ihnen hervorgegangen. Unter ihnen lagen vornehmlich die apokr. Evangelien nach Gegenstand und Inhalt ausser dem Sinne des ursprünglichen *εὐαγγέλιον*. Alexandria scheint mehr Pseudepigrapha des A.

---

a) Befangene Aufnahme und Würdigung apokrypher und pseudepigrapher Schriften der ältesten Kirche: *G. Whiston, primitive christianity* — Lond. 711. V. 8. *J. Toland, Nazarenus* 1718 (*Moshem. vindiciae antiquae christianorum disciplinae adv. Tolandum.* 722). A. Kestner: die Agape, oder der geheime Weltbund der Christen, von Clemens in Rom unter Domitian's Regierung gestiftet. Jena 819.

b) Iren. 1, 20: *πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν ἃς ἔπλασαν παρεισφέρουσιν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων* — Amphilochius *περὶ τῶν ψευδεπιγράφων παρὰ τοῖς αἱρετικοῖς* (Cave 1. 253) ist verloren gegangen. *Moshem. de causis suppositorum librorum inter christianos sec.* 1. *et* 2. Diss. I. 217 ss. *Beausobre, hist. d. M.*, I. 337 ss. 438 ss. Ittig Anh. zu: *de haeresiarchis. Thilo prolegg.* zu *Acta Thomae* 118 ss. und zum *Codex apocryphus XV.* Vgl. *Matter, sur l'école d'Alex.* II. 304.

T. beigetragen zu haben c). Daher aber ist die grosse Verwandtschaft zwischen vielen solchen Schriften zu erklären. Die anderen untergeschobenen Schriften dieser Periode erfuhren zum Theil selbst wieder Fälschungen und Interpolationen, aus mannichfachem Interesse: aber sie selbst und diese Fälschungen verrathen sich durch einen, dem Geiste der Kirche dieser Periode fremden, Charakter. So die oben erwähnten alexandrinischen Clementinen (Homilie'n, Recognitionen d), und was damit zusammenhängt); und die apostolischen Constitutionen, Verfassungsideale, an denen dann verschiedene Zeiten und Ansichten mannichfach änderten und besserten e).

§. 20.

Die Schriften der apostolischen Väter, wie sie seit dem 3. Jahrhundert in der Kirche in Umlauf gewesen

---

c) So die Testamente der Patriarchen (*J. C. Nitzsch. de testamentis XII. patrr. libro V. T. pseudepigrapho.* Vit. 810). Hiervon auch der therapeutische (essenische) Charakter in solchen Schriften. Auch die Pseudepigrapha der äthiopischen Kirche weisen wohl auf Alexandria zurück. Wenigstens gab Alexandria immer die meisten Interpolationen zu dergleichen (auch im Buch Henoch und 4. Esra) her. Vgl. Lücke Einl. z. Apokalypse. Gött. 833.

Gewiss waren auch die Orakel des Hystaspes (*C. W. F. Walch. de Hystaspe, Comm. S. R.* Gött. 1780. I. 3 ss.) alexandrinischen Ursprungs: auch das Meiste der jüdischen und christlichen Sibyllinen. Aehnliches wie Bleek, ü. Entst. und Zusammensetzung der sib. Orakel; th. Zeitschrift 1, 120 ff. 2, 172 ff. schon *Th. Eckhart, Nonchristianorum de Chr. testimm.* 31 ss. Ausgaben von S. Galläus (Galland. I). A. Mai (Sibyllae lib. 14. Med. 817 und N. Coll. III. n. 4). Abhandlungen: *Dav. Blondel, des Sibylles.* Amst. 649. 4. *B. Thorlacius, libri Sibyllistarum vett., crisi, quatenus sunt monumm. Chr., subjecti.* Havn. 815. *Ei. conspectus doctrinae chr. qualis in Sibyllistarum libris continetur. Münter. Misce. Havn.* 1, 1. *C. L. Struve: Frgmm. librr. Sib. apud Lactantium.* Reg. 817.

d) Von G. Arnold übersetzt (Berl. 702), von Goethe, als urchr. philos. Roman, beachtet (ü. Kunst u. Alterth. IV. 3: „Woher hat es der Dichter?").

e) *Διδαχή* (Eus. 3, 25), *διδαχαί* (dieses Wort in der gangbaren Bedeutung, Tradition — vgl. m. Opuscc. 139 s.), *διάταξις, διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων* ——. Die neuesten Untersuchungen über die Constitt. und Kanones der Apostel: O. Krabbe, über den Ursprung und den Inhalt der ap. Constt. des Clemens Rom. Hamb. 829. und: *de codice canonum, qui app. nomine circumferuntur.* Gott. 829. J. S. v. Drey, neue Untss. über die Constitt. und Kan. der App. Tüb. 832. — Die kritische Unterscheidung der 6 ersten Bücher der Const., des 7. und des 8. B., als verschiedenen Zeiten und Vff. angehöriger Schriften, scheint sich durch die jüngsten Untss. festgestellt zu haben.

sind, machen allerdings im Ganzen den Eindruck, wie wir ihn von Schriften jener Zeit und Art erwarten könnten[1]): und, indem wir bei den meisten zuletzt auf eine alte und ächte Grundlage zurückgeführt werden, füllen sie eine Lücke in den altkirchlichen Urkunden aus. So vornehmlich die Briefe des Ignatius[2]), der Brief des Barnabas und der Hirt des Hermas. Höher noch stehen und sind noch weniger zweifelhaft Briefe von Clemens von Rom und von Polykarp[3]).

1.[a]) Gegenstand und Absicht dieser Schriften schlagen ganz in das Bedürfniss und den Idee'nkreis einer Gemeine ein, welche mehr nur noch geistig als äusserlich zusammenhing, deren Gedanken noch unentwickelt waren, aber bei welcher Alles in den Gefühlen der Liebe unter einander und der innigsten und lebensvollsten Treue zur Person Christi zusammenfloss[b]). Die wesentlichen Gedanken dieser Schriften sind dem gemäss: das Höhere in Christus, in mannichfacher Form ausgesprochen, die Kraft seines Todes, und zwar des Kreuzestodes, und seiner Auferstehung; Glaube, Liebe und Hoffnung, immer auch auf die Wiedererscheinung Christi hingewendet; der göttliche Geist, welcher seine Stätte in der Gemeine gefunden hat. Dabei bald eine einfach-geistige, bald eine solche Sittenlehre, welche mehr mit dem Geiste des A. T. zusammenhängt[c]). Die Schriften halten sich mehr an die Personen der Apostel, als an ihre schriftlichen Zeugnisse[d]). — Fassen wir sie im Ganzen auf, so sind sie in der That nicht unebene Fortsetzungen der apostolischen Schriften; wiewohl immer aus einer geringern Geisteskraft hervorgegangen.

Hegesippus und Papias von Hierapolis[e]) stehen ausser diesem Kreise: diese Männer und was von ihnen übrig ist, gehören mehr zu einer selbständigen Jüngerart neben den Aposteln,

---

a) *Th. Ittig, biblioth. PP. apostl.* L. 699. 8. *Patrum, qui temporibus App. floruerunt. Opp. ed. J. B. Cotelerius* (Par. 672), *Rec. J. Clericus.* Amst. (698) 724. II. f. *SS. PP. apostt. opp. genuina. Ed. R. Russel.* Lond. 746. II. 8 (Galland. I). M. J. Wocher, die Brr. des h. Ignat. übs. u. erkl. Tüb. 830. Ders.: Brr. der apost. VV., Clemens u. Polykarp. Ebds. 830.

b) Archaismen wurden sonst oft die unbestimmt-einfachen Lehren der app. VV., oder auch der ersten Jahrhunderte, genannt.

c) *Steph. Pet. Heyns, de PP. apostl. doctrina morali.* L. B. 833. 8. Ebds. 1834 Fr. J. A. Junius und Jan. van Gilse u. dems. Titel.

d) Credner, Beitrr. u. s. w. S. 1 ff. H. A. Niemeyer, über einige Stellen des Ignatius. Fries, Schröter und Schmid N. Opp.schrift 1, 2. (Philad. 5: *τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰ. καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας* — 8: *ἐμοὶ ἀρχεῖά ἐστιν ὁ Χριστός* etc.)

e) Grabe Spicil. II. 26 ss. 203 ss. Routh. 1, 7 ss. 189 ss.

an welcher wir nur zu bemerken haben, wie weit höher der apostolische Geist gewesen sei. Dagegen müssen die beglaubigten Märtyrersagen, Sprüche und Briefe aus diesen Zeiten als bedeutende Denkmale von Geist und Gedanken derselben angesehn werden [f]).

2. Die Untersuchungen über die sieben Briefe (Eus. KG. 3, 36) des Ignatius von Antiochia [g]), obwohl noch nicht geschlossen, haben doch wieder der ältern Meinung näher geführt, dass die kürzere, später aufgefundene, Recension ursprünglicher sei als die längere, und dass sich in dieser mannichfache Entstellungen des ursprünglichen Sinnes finden. Indessen kann auch die kürzere noch, wo nicht Ueberarbeitungen, doch Interpolationen, erfahren haben. Die zwei, in den Briefen hervortretenden, Idee'n, die Verehrung des bischöflichen Amts und die Bestreitung des Doketismus [h]), lassen sich in der Einfachheit, wie sie sich hier darlegen, durchaus mit Sinn und Art der ältesten Zeiten der Kirche vereinbaren.

Papias *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* (Darstellung — nicht Deutung — von Sprüchen des Herrn; *λόγια* gewiss in dem Sinne, in welchem es Schleiermacher u. A. in Papias Zeugnisse von Matthäus nehmen: Schleierm. über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evv. Th. Stud. u. Kr. 1834. 4. 735 ff.). — Hegesippus *ὑπομνήματα τῶν ἐκκλησιαστικῶν πράξεων. J. Schulthess. symbolae ad internam criticen spect.* Tur. 833. 1. *Hegesippus — recognitus atque illustratus.*

f) *Th. Ruinart, acta primorum martyrum sincera et selecta.* Amst. 713. Veron. 731 f. (*H. Olshausen: hist. eccles. vet. monumenta praecipua.* 1. Ber. 820.)

g) Die ältere unbedingte Verwerfung der sieben Briefe, vornehml. durch Kritiker der ref. u. luth. Kirche u. vor Allen: Jo. Dallaeus (ob. S. 63): Vertheidigung aus der kath. und der englisch-bisch. Kirche (*J. Pearson: vindiciae epp. S. Ign.* Cantbr. 672. 4. u. b. Cotel. II. 247 ss.). Vielen Eingang fanden Usser, Semler, Griesbach, Schmidt (vgl. Lehrb. der DG. 83: doch hat Schmidt seine Meinung geändert, Hdb. d. KG. 1. 209 ff.), indem sie beide sogenannte Recensionen für Ueberarbeitungen eines verlorenen Originals hielten: so auch G. C. Netz (Versuch über den Br. des Ign. an Polykarp: Th. St. u. Kr. 1835. 4. 881 ff.). Im Allg. auch F. K. Meier (ü. die Brr. des Ign., Th. St. u. Kr. 1836. 2. 340 ff.): aber gegen die gewöhnliche Ansicht die längere Rec. für die ursprünglichere haltend, die kürzere für Abkürzung. Bedeutend hat wieder für die Aechtheit der kürzeren Rec. Rich. Rothe, Beil. zu dem ob. erw. B.: die Anfänge der chr. Kirche, S. 713 ff., gesprochen. — Ign. Brr. b. d. Arm.: Neumann, Gesch. d. arm. Lit. 73 f.

h) In Hinsicht auf die Empfehlung des bisch. Amts: N. C. Kist, über den Ursprung der bisch. Gewalt in der chr. Kirche — eine Probe von der Aechtheit und Wichtigkeit der Briefe des Ignatius. Illgen Zeitschr. f. d. hist. Th., II. 2. 1832.

3. Die sehr bezeugten Schriften von Barnabas[i]) und von Hermas[k]) gehören wenigstens in den Ausgang der apostolischen Zeiten, jene nach Alexandria, diese wohl nach Rom. Am 1. Briefe des Clemens von Rom[l]) und dem des Polykarp[m]) haben wir kaum ein Recht zu zweifeln.

§. 21.

In den Apologeten aus der griechischen Kirche tritt zuerst die Philosophie näher an die Sache und Lehre des Christenthums: jetzt noch sehr gemässigt und bescheiden, mehr nur noch als der Geist der Vernunft, aber es doch so meinend und darauf anerkannt, dass das Evangelium nur Eine Sache mit der allgemeinen Vernunft, und sich nur der verfallenen, geschwächten angenommen habe. Hierin stimmen die uns übrig gebliebenen Apologeten[1]), Justinus der Märtyrer, Athenagoras, Tatianus, Hermias, Theophilus von Antiochia, überein[2]). Die lateinischen Apologeten haben es ihrem kirchlichen Charakter gemäss mehr mit der bürger-

---

i) Brief des Barnabas durch die Alexandriner gebilligt: anders Eus. 3, 25. 6, 13. Hier. cat. 6 — neuerlich verth. von E. Henke (*de ep., quae Barnabae tribuitur, authentia*. Jen. 827. 8.), *Rördam* (*de auth. ep. B.* Havn. 828. 8.), Dan. Schenkel (ü. den Br. des Barn. Th. St. u. Kr. 837. 3. 652 ff.): von diesem jedoch als interpolirt durch die Partei der Therapeuten, Cap. 7 — 12. 15. 16. Vgl. Ullmann, St. u. Kr. 828. 2. 382 ff. Hug, Freiburg. Zeitschr. 2. u. 3. Heft. Bleek, Einl. z. Br. a. d. Hebrr. 415 ff. Thilo, A. Encykl. VII. 404 ff.

k) Hermas Hirt Iren. 4, 3. Origenes — Eus. 3, 3: dagegen Tert. pud. 10. Hier. cat. 10 (der Joh. Apokalypse nur in der Grundidee, der Erwartung vom Tage Christi verwandt, aber dem Geiste nach mehr dem 4. Buche Esra (Jachmann), und sehr entfernt von jener); neuerlich beurtheilt von A. Gratz (*disquis. in H. P.* Bon. 820. 4), *H. Torell* (*placita quaedam Hermae, viri ut habetur apostolici*. Lond. Goth. 825. 4), K. R. Jachmann (der Hirt des Hermas. Kgsb. 835. 8). Das Urchristliche, obschon von einer sehr befangenen Gestalt, wird auch von dem Letzten anerkannt.

l) Iren. 3, 3. Eusebius 3, 16 vom ersten: 4, 38 vom zweiten: von beiden Epiph. 38, 15 (*ἐγκύκλιοι ἐπιστολαί* des Cl.). Der zweite Brief, ob nun Clementinisch und ob Brief oder Homilie, ist nur als Fragment an uns gekommen, durch seine Citate merkwürdig (M. Schneckenburger, ü. das Ev. der Aegypter. Bern 834). Zwei Briefe, angebl. des Cl., aus der Syr. Kirche: *Duae epp. S. Cl. Ro. ed. J. J. Wetsten.* Am N. T. 2. B., und: Die zwei Brr. des Cl. von Rom an die Jungfrauen, a. d. Syr., mit Anmkk. von P. Zingerle. Wien 827.

m) Polykarp an die Philipper: Iren. 3, 3. Eus. 4, 14. 5, 20. Hier. cat. 17. Phot. 126.

lichen Stellung und Bedeutung der Gemeine zu thun, so wie die Griechen mehr mit Geist, Lehre und der innerlichen Macht derselben[3]).

1. Die Apologeten (Name und Art gehörte dem griechischen Leben an und sie traten zuerst zu Athen auf) machen eine Classe in der altkirchlichen Literatur aus, zum Theile sind sie auch unter einander verbunden. Quadratus und Aristides sind wohl dadurch verloren gegangen, dass unter den christlichen Griechen das Schriftwesen noch wenig geordnet[a]) war. Auch Claud. Apollinaris von Hierapolis und Melito von Sardes sind mit ihren Apologie'n verloren gegangen, wie mit ihren übrigen Schriften: Melito, ein Mann von vielseitigem Streben, auch philosophischem, wie es scheint[b]).

2[c]). Mehr noch als von der fremden Philosophie hat der Geist dieser apologetischen Schriften von der Johanneischen Logoslehre angenommen. Aber Justinus Martyr (gest. um 163)[d]) steht an der Spitze der christlichen Philosophen und der kirchlichen Literatur: wenn er gleich, so viel wir wissen, keine bleibende Einwirkung gehabt hat. Doch haben die ersten Jahrhunderte ihm um seines Namens willen (wohl nicht blos durch Namenverwechselung) mancherlei Schriften, vornehmlich von philosophischem Charakter, beigelegt, welche ihm nicht angehört haben mögen: auch wohl früher schon verfasste[e]). Mit Justinus Martyr begin-

---

a) Euseb. 4, 3. 5, 17 (Quadratus sei von Miltiades zu den wahren chr. Propheten gerechnet worden, gegen die Montanisten: aber auch Melito wurde es von Tertullianus). Hieron. cat. 19. 20. Die Sagen von ihren Schriften, als noch vorhandenen, erhielten sich weit in das Mittelalter hinein. Routh. 1. 69 ss. (Quadratus von dem Eusebius des 7. Jahrh. gebraucht: Phot. 162.)

b) Eus. 4, 26. Hier. cat. 24. Routh. 1. 107 ss. Philosophischen Inhalts sind wohl die Schriften gewesen: von der Menschenbildung (*π. πλάσεως*), von den Sinnesorganen (*π. αἰσϑητηρίων*, wahrsch. denen des geistigen Sinnes: doch ist die alte Lesart beim Euseb. vielleicht die richtige, welche *αἰσϑ.* mit dem vorhergehenden Titel verbindet: *π. ὑπακοῆς πίστεως αἰσϑητηρίων*: vgl. Hebr. 5, 14: vom Organe des Glaubensgehorsams), von Seele, Leib und Vernunft. Der erste hat Mel. über die Apokalypse geschrieben, und über Satan (*π. διαβόλου*, wenn dieses nicht Ein Buch mit dem üb. d. Apokalypse gewesen ist). Den Namen des B. *ἡ κλεὶς* nannten wir ob. schon platonisch, auch unter den hermetischen Schriften findet sich ein solches: zweifelhaft scheint es, ob es eine *clavis scripturae* von der Art gewesen, wie eine angebl. lat. Handschrift desselben sie giebt (Routh. a. O. 132 s.).

c) *Justini Opp., nec non Tatiani* etc. (Ed. Prudent. Maranus) Hag. Com. 742 s.

d) C. Semisch, über das Todesjahr Justin des M., Th. St. und Kr. 1835. 4. 907 ff.

e) Schriften (vgl. Walch-Danz und Oudin. 1. 134 ss.). Neben den

nen auch die Zeugnisse für die Anerkenntniss heiliger Schriften der Christen, freilich noch weniger bestimmt und klar. Athenagoras steht mit philosophischem Talent am höchsten unter den griech. Apologeten[f]), Theophilus von Antiochia am geringsten[g]): Tatian, der am wenigsten rein hellenische Philosoph unter den Apologeten, Vertheidiger der barbarischen Philosophie gegen die griechische, ist schon bei der Gnosis erwähnt worden, anderwärts Hermias.

Das wichtigste apologetische Werk der Griechen aus dieser Periode, Origenes gegen den Celsus, ist schon mit der Sicherheit einer bereits siegreichen Sache, und mit der umfassendsten Uebersicht über Geschichte und Wesen derselben und über das Streben und Thun ihrer Gegner verfasst.

3. Die Apologeten der lateinischen Kirche, Tertullianus und Minucius Felix, fassen die christliche Gemeine immer mehr als eine, sittlich und bürgerlich wohlbegründete und sicher bestehende Gesellschaft in das Auge, gegen welche die menschliche Macht weder Grund noch Recht habe anzukämpfen,

---

beiden Apologie'n (Ed. J. W. J. Braun. Bonn. 830. 8.), ob nun wirklich übergeben oder nicht (Semler, Henke: gegen Semler z. B. Kestner in der Agape), παραίνεσις (zweifelhaft ob sie das Buch ἔλεγχος bei Eus., Hier. und Photius, und bezweifelt ob Justinisch? Arendt — krit. Unters. über die Schrr. Justin des Märt., Th. St. u. Kr. 834. 2. 256 ff.) — λόγος πρὸς Ἕλληνας (wahrscheinlich das Buch περὶ φύσεως δαιμονίων b. Phot.). — Die drei Schriften, ἐρωτήσεις (an die Heiden, mit Antworten und deren Widerlegung, von den Heiden, an die Rechtgläubigen) beim Phot. zusammen (125: ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις), und die oben erw. gegen die Aristoteliker (bei Photius ausführlich bezeichnet), gehören wohl in die Classe der dem Justinus nur als Philosophen beigelegten. Für den Brief an Diognetus hat sich die Meinung der neueren Zeit zwar von Justinus abgewendet (*G. Böhl, Opuscc. P. P. selecta.* Ber. 826. 1. 109 ss.), aber dahin, ihn in ältere Zeiten hinaufzusetzen (Möhler, th. Qu. schr. Tüb. 824. 3. 444 ff. Credner, Beitrr. z. Einl. 50): verschiedene Bestandtheile nimmt an *C. D. a Grossheim, de ep. ad Diogn., quae fertur Justini M.* L. 828. 4). Die ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας wird von Münter der antiochenischen Schule zugeschrieben. Anderes in der spec. Gesch.

f) Seine Persönlichkeit ist dunkel: *Moshem. de vera aetate apologetici, quem Ath. pro Christianis scripsit*: Diss. ad H. E. 1. 269 ss. *Th. A. Clarisse: de Athenagorae vita et scriptis, et ejus doctrina de rel. chr.* L. B. 819. 4. Πρεσβεία ὑπὲρ τῶν Χριστιανῶν (wahrscheinlich erst nach Justin's Tode geschrieben), und die feingedachte Schrift von der Auferstehung.

g) Eus. 4, 20. Hier. cat. 25. Drei Bücher an Autolykus (ed. J. C. Wolf. 724. 8. Th. v. A. Verth. des Christenthums, mit Einl. u. Erkll. von F. W. Thienemann. L. 834).

wie sie es denn auch nicht mit Erfolg zu thun vermöge. Die religiöse und sittliche Auffassung des Christenthums, als einer Sache der höchsten Vernunft, ist bei ihnen dieselbe wie bei den Griechen.

§. 22.

Die Polemik dieser Periode hatte es, so weit sie mehr philosophisch war, mit den Gnostikern und denjenigen Denkarten zu thun, welche mit der Gnosis zusammenhingen; namentlich mit der Sabellianischen: an viele Vorgänger reihten sich hier Irenäus von Lugdunum und Hippolytus an[1]). Ausserdem zeigt sich, zugleich mit der Apologetik gegen das Judenthum, die kirchliche Polemik gegen den jüdischen Geist innerhalb der Kirche[2]).

1. Mit Irenäus, Polykarp's Schüler (angebl. Märtyrer um 202)[a]), beginnt für uns die kirchliche Polemik: viele Frühere sind verloren gegangen[b]), und auch das Werk des Irenäus (*ἔλεγχος κ. ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*) in 5 Büchern ist nur unvollkommen durch die lateinische Kirche erhalten worden[c]). Wenn gleich Irenäus auf einem befangenen Standpuncte steht, und die Gnosis mehr nur nach der phantastischen Aussenseite aufgefasst und beurtheilt hat; so fehlt es ihm doch weder an philosophischem Talent[d]), noch an tüchtigen Grundsätzen: seine Rechtgläubigkeit im spätern Sinne wurde mit allem Rechte oft bezweifelt[e]). Der Kern seiner Lehren weist ganz

---

a) *H. Dodwell: Diss. in Irenaeum.* Ox. 689. Massnet Ausg. Par. 1710. Ven. 1734 s. II. (Hier auch die Fragmm. von Pfaff, Hag. C. 1715 herausg.) Anderes Münter: Frgmm. PP. Grr. 1. m. 2.

Adolph. Stieren: de Irenaei adv. haereses operis fontibus, indole, doctrina et dignitate. Gott. 1836. 4.

b) *Vogt: de scriptorr. vett. haeresiologicis deperditis. Bibl. haeres. II.* 1. *praef.* Vornehmlich Justinus Martyr, Bardesanes, Clemens Al. *κατὰ πασῶν αἱρέσεων.*

c) Die Frage über die Aechtheit des Werks bedarf keiner Erörterung mehr: *C. G. F. Walch: de αὐθεντίᾳ librorum Irenaei adv. haereses* (gegen Semler), N. Comm. Soc. Gott., hist. et ph. V. 1.

d) Vgl. Baur, Gnos. 460 ff.

e) Phot. 120: *ἔν τισιν* (andern Schriften des Ir.) *ἡ τῆς κατὰ τὰ ἐκκλησιαστικὰ δόγματα ἀληθείας ἀκρίβεια νόθοις λογισμοῖς κιβδηλεύεται, ἃ χρὴ παρασημαίνεσθαι.*

Andere Schriften, Eus. 5, 20. 26. Hier. cat. 35: viele mit philosophischen Namen: *περὶ ἐπιστήμης* gegen die Heiden (also wohl wissenschaftl. Darstellung des Christenthums), *ἐπίδειξις* (Vales. *ἀποδ.*) *τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* (ohne Zweifel der kirchlichen Tradition), *διαλέξεις διάφοροι* (Hieron. Übs. *tractatus*, ist wohl richtiger als Rufinus *dialogi*).

nach Kleinasien zurück: entwickelte Idee vom Logos als geistigem Princip von der Umbildung der menschlichen Natur. Sein Werk ist die Hauptquelle für die kirchlichen Traditionen des zweiten Jahrhunderts; es führt zugleich zuerst für die Kirchenlehre den Beweis aus der heil. Schrift, besonders des N. T., durch. Auch Tertullianus hat es in seiner Polemik vornehmlich mit Gnostikern und gnostisch Gesinnten zu thun: freilich hat sich bei ihm in den Begriff der Gnosis alles Freiphilosophische (Platonismus und Stoicismus), Unkirchliche und Nichtmontanistische (Praxeas) hinein gezogen. Um so Weniger stand daher beim Tertullianus der Meinung entgegen, welche er zuerst aussprach, dass Häretiker und Nichtchrist dasselbe bedeuteten [f]).

Hippolytus ist eben so nach den Schriften, welche seinen Namen führen, als in seiner Person, eine dunkle Erscheinung der altkirchlichen Zeiten (3. Jahrhunderts). In jedem Falle ist der, welcher ein Freund des Origenes war, ein Mann von Einsicht und von Ruf gewesen; dem denn eben darum auch manche Schriften beigelegt werden konnten, welche man nur als sein würdige betrachten konnte. Aber es hat wahrscheinlich mehre Berühmte des Namens gegeben [g]).

---

f) *Si haeretici sunt, christiani esse non possunt* — Praescrr. 37 al. Anders meinten es Andre, und die Spätern gewöhnlich (Wetsten. ad Dial. de r. f. 22) mit derselben Formel, nämlich: die Häretiker nennten sich mit persönlichen Namen, nicht mit dem christlichen.

g) Walch-Danz, Oudin. 1. 221 ss. Cave 1. 102 ss. Gieseler KG. 1. 274. 3. A.

Seine kirchliche Existenz ist bei Euseb. (6, 20. 22) und Hieron. (61) unbestimmt geblieben (*ἑτέρας που προεστὼς ἐκκλησίας* Eus. — *Nomen urbis scire non potui* Hier.): aber der Zusammenhang bei Eus. scheint auf Arabien zu deuten: und so Gelasius und viele Neuere („Bischof zu Portus Romanus.“). Die persönlichen Verhältnisse mit Irenäus (Phot. 121: *ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου* habe er geschrieben) noch mehr mit Origenes (ebds.) lassen sich hiermit wohl vereinigen. Der italische oder Römische Bischof, Hippolytus (hierzu das Standbild aus den Katakomben b. Fabric., Cave — vgl. Hase KG. 109. 3. A.), wird zuerst bei Leontius Byz. erwähnt: er kann ein Andrer als jener gewesen sein. Wahrscheinlich ist er der Märtyrer, den Prudentius preist, perist. XI.

Aber die berühmten Schriften, wie sie jenes Standbild aufführt, gehören wohl dem orientalischen Hippolytus: es sind Schrr. Origenianischer Art: kirchliche (*Cyclus paschalis*), exegetische (darunter Vertheidigung des Evang. Joh. und der Apokalypse — ohne Zweifel gegen die Aloger: dieses Buch und gegen Cajus — vielleicht dasselbe mit dem *π. χαρισμάτων* — existirte nach EbedJesu auch bei den Chaldäern: Assem. III. 1.), die Mehrzahl philosophische, Einiges schon früher erwähnt. Verschiedenes ist nun wohl unter sie ander-

2. Gerade in der Zeit, in welcher das Judenthum seine geistigen Kräfte von Neuem zusammennahm, und in den Talmudischen Sammlungen eine Waffe auch gegen das Christenthum zu bereiten begann (2. und 3. Jahrh.), waren die Christen weniger auf dasselbe gerichtet: es schien ihnen zu unbedeutend, und mehr nur noch sein entfernterer Einfluss zu fürchten. Die Apologetik gegen das Judenthum (auch hier steht für uns Justinus wieder an der Spitze) [h]) trat daher hinter der gegen das Heidenthum und hinter der Polemik gegen die Gnosis zurück: und selbst wo jene Apologetik getrieben wurde, nahm sie ganz vorzüglich auf die Einflüsse des Judenthums in das Innere der christlichen Gemeine Rücksicht.

§. 23.

Aber in der Literatur der christlichen Alexandriner bildete sich Wissenschaft und Philosophie in das kirchliche Leben eigentlich ein, und trat jene alexandrinische Schule mit ihren Bestrebungen und Ansprüchen hervor. Die christlich-platonische Philosophie von Alexandria stellt sich in Clemens und Origenes dar, die christliche Wissenschaft wurde von Origenes nach allen Seiten hin angebaut [1]): im Geiste des Origenes dachten und wirkten durch diese Periode seine Schüler, Dionysius von Alexandria vornehmlich und Gregor von Neucäsarea [2]). Das theologische System von Alexandria war schon von Anfang herein ziemlich entschieden, und fand schon im 3. Jahrhundert eben so ernstliche Gegner, als es bedeutende Freunde und Einfluss erhalten hatte [3]).

1. Titus Flavius Clemens, Presbyter und Lehrer zu Alexandria (gest. um 220) [a]): Origenes von Alexandria (gest. zu

---

wärts gemischt worden. *Opp. et Fragmm. ed. J. A. Fabric.* Hamb. 716. 18. II.

h) Früher angeblich Aristo von Pella (denn ihm legt Maximus 7. Jahrh. (zu Dion. Ar. hi. coel. 1) den, schon von Celsus gekannten Dialog zw. Jason und Papiskus (Or. c. Cels. 1, 1. 4. 199. Sp.) bei: nach Eus. 4, 6 nicht so unwahrscheinlich. Routh. 1. 89 ss.).

Der frühere Streit über die Aechtheit des Gesprächs mit Tryphon (ed. Sam. Jebb. Lond. 719. 8) am genauesten berichtet von Credner, Beitr. z. Einl. 103. *G. Münscher: An dialogus c. Tryphone Justino M. recte adscribatur?* (1799) Wieder abgedr. *Comm. th. ed. Rosenmüller, Fuldner, Maurer.* I. 2. 184 ss.

a) Eus. 5, 11. 6, 13. Hier. cat. 38. *J. A. F. Bielke* (*J. G. Walch.*), *de Cl. Al. ejusque erroribus:* Walch. Miscc. SS. 510 ss. *Hofstede de Groot: de Clemente Al. philosopho chr.* Gron. 826. 8. F. R. Eylert, Clemens von Al., als Philosoph und Dichter. Berl. 832.

Tyrus um 254)[b]). Clemens hat mehr hellenisch-attische und Weltbildung; Origenes gehört ganz der alexandrinischen Schule an, in welchem Verhältnisse er auch zu der heidnischen Partei daselbst gestanden haben möge[c]); zugleich aber ist er biblischer und christlicher als Clemens. Dieser verschiedene Charakter der Beiden drückt sich in ihren Schriften und Leistungen, so wie in ihren Lehren aus. Auf der Einen Seite finden sich in Clemens Schriften mehr allgemeine Kenntnisse (χρηστομάθεια, Eus.) und Lebenserfahrungen aus dem Hellenismus, bei Origenes mehr Dogma und Schule: dort mehr Wohlredenheit, hier, bei aller Weitschweifigkeit, immer mehr Methode. Daher denn auch bei Origenes der Platonismus offenbarer ist als bei Clemens[d]). Auf der andern Seite herrschte bei Origenes das biblische Element und die Christologie vor, der Glaube hat bei ihm eine mehr sittlich-christliche Bedeutung, und an die Stelle

---

Coelln, AEnc. XVIII. Epiph. 32, 6: ὅν φασί τινες Ἀλεξανδρέα, ἕτεροι δὲ Ἀθηναῖον. Ueberall, ausser bei Philippus von Side, ist er der Nachfolger des Pantänus genannt worden: Coelln gleicht es damit aus, dass Cl. vielleicht erst Stellvertreter des Pantänus gewesen sei während dessen Reise, Eus. 5, 20. — Ed. J. Potter. Ox. 1715. f. II. (Rich. Klotz. L. 831 ss. IV. 8.)

b) Origenes: Eus. 6, 2 ss. Hier. cat. 54. Epiph. 64, 1. Greg. Thaum. προςφωνητικὸς κ. πανηγυρικὸς εἰς Ὠριγένην — ed. Bengel. Stuttg. 722. 8. (Orig. Opp. IV.)

Streit des 17. Jahrh. über Origenes Orthodoxie: P. Halloix (*Origenes defensus*. Leod. 648) u. A. (Walch. b. patr. 713 ss.) Vorzüglich P. D. Huet. Origeniana 1663, auch vor Or. Commentaren 1668 und Or. Opp. IV. — Gottfried Thomasius, Origenes, e. Beitrag z. Dogmengesch. des 3. Jahrh. Nürnb. 837. 8. Redepenning und Schnitzer Einll. zu de princc. — Ed. Car. et C. V. de la Rue. Par. 733—59. IV. (C. H. E. Lommatzsch. Ber. 831 ss. 8.)

c) *Dehaut, essai hist. sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas*. Brux. 836. 4. G. A. Heigl, der Bericht des Porphyrius über Origenes. Rgsb. 835. 4.

Nach Porphyrius b. Eus. 6, 19 und Vit. Plot. 2, und Longin (Fragmm. 216. ed. Weiske) war der Or. der Kirche mit Plotin und Herennius eng verbunden gewesen, und Verfasser nur der Schriften über Dämonen und ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Von Valesius u. A. wurden diesem nach und der Zeit wegen (jener Or. soll unter Gallienus geblüht haben) zwei Or. angenommen. Mit Recht sind die Neueren zu Porph. Angabe zurückgekehrt. Es sind wohl dort unter jenen beiden Schriften nur die Schulschriften des Or. gemeint: der Titel der zweiten mag bedeutet haben: dass der Herrschergott, νοῦς βασιλεύς (vgl. Stallbaum z. Plat. Phileb. S. 76 s. Creuzer z. Plot. de pulcr. S. 90 u. s. w.), der Weltschöpfer selbst sei.

d) *Paganin. Gaudentius, de dogmatum Origenis cum philos. Platonis comparatione*. Florent. 639. 4. *E. G. Rettberg, doctrina Or. de λόγῳ div. ex disciplina Neoplatonn. illustrata*. Zeitschr. f. hist. Th. III. 1.

der Gnosis tritt die christliche Philosophie. Mit Clemens beginnt auch die Reihe griechischer, christlicher Dichter[e]. Origenes hat die Kritik, die höhere (Kanon) und die niedere (Diaskeuen, Diorthose, Hexapla u. s. w.), und die Auslegung der h. Schriften, vornehmlich die historisch-kritische, auch die Homilie über die Schrift[f]) in die Kirche eingeführt. — Die Hypotyposen des Clemens sind eine philosophisch aufgefasste biblische Theologie gewesen: aber in ihnen hatte Clemens mehr seine innerliche Lehre ausgelegt[g]). Seine Hauptwerke, wie wir sie im Ganzen noch besitzen (προτρεπτικός, παιδαγωγός, στρωματεῖς), sind in einer gewissen überlegten Folge geschrieben[h]). Aber Origenes legte seine tiefsten Gedanken in Schriftcommentarien nieder[i]).

---

e) Clemens Hymnus auf den Erlöser, am Pädagogos: Auslegungen von J. Schulthess (*Symb. ad int. crit.* II. 84 ss.) und Ferd. Piper (*Cl. Al. hymnus in Chr. salvatorem.* Gott. 35. 8).

f) *J. A. Karsten: de Or. oratore sacro.* Gron. 824. *Tzschirner: de claris eccl. oratoribus.* Opuscc. 206 ss.

g) Die Ketzereien der Hypotyposen: Phot. 109 — kommen ganz an Origenes Lehre heran. Mehr aus einer ideal-dichterischen Sprachweise ist zu erklären: μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον ἀλλὰ δόξαι, was Photius auch unter jenen erwähnt. Die Stelle der Hypotyposen ist uns wahrscheinlich erhalten worden: zu 1 Jo. 1, 1 (*manui Joannis duritiam carnis nullo modo reluctatam esse* — am Leib des Auferstandenen) — Fragmm. der Hypotyp. sind die von Cassiodor veränderten kurzen Auslegungen zu vier kath. Brr. — vielleicht (Neander, Gieseler) auch die Bruchstücke: ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί, wenn gleich Photius von keinen Hyp. des Clemens zu den proph. Schriften weiss. Wenn jene nicht etwa (Coelln) aus mehrern Schriften Cl. geschöpft waren.

h) Für diese Anordnung der Clementinischen Schriften ist nicht die Stelle, Paedag. 1, 1, zu gebrauchen: diese handelt nicht von Cl. Schriften, sondern von verschiedenen Arten der Rede und Schrift (λόγος) überhaupt. Die Abfassung jener drei Schriften nach den drei Mysteriengraden beruht auf D. Heinsius Conjectur.

Στρωματεῖς oder στρωματεύς (alexandrin. Aufschrift: auch von Plutarch und von Origenes gab es Bücher d. T., sowie Hypotyposen von Origenes) oder vollständig: τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς. Zu dem in seiner gegenw. Gestalt zweideutigen 8. Buche können die oben erw. Bruchstücke aus Theodotus gehört haben (von den Aeltern, aber auch von Coelln zu den Hypotyposen genommen).

Die Schrift: τίς ὁ πλούσιος σωζόμενος; (Matth. 19, 24) Eus. 3, 23. Ed. C. Segaar. Traj. 816. 8, mag mit Coelln u. A. als uralte christl. Homilie angesehen werden. Die Schrift κανὼν ἐκκλησιαστικός ist wahrsch. nach Strom. 6, 15 dasselbe gewesen mit dem πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας, welches b. Hier. und Phot. von jenem getrennt wird. Ἐκκλ. κανών bedeutete ganz alexandrinisch das kirchl. Princip in Hinsicht auf die heil. Schriften.

i) Zu den frühesten Schriften des Or. gehören die ersten (5) Abschnitte zum Evang. Johannis und π. ἀρχῶν.

2. Dionysius (Bischof von Alexandria seit 248) war Bestreiter des ägyptischen Chiliasmus und des Sabellianismus im Sinne der alexandrinischen Schule, und freier Kritiker, wenn gleich, so viel wir wissen, nur auf dogmatischer Basis[k]). Gregor von Neocäsarea (Thaumaturgos) scheint sich von der Origenianischen Glaubenslehre wieder mehr einer praktisch-kirchlichen Auffassung zugewendet zu haben[l]). Ausserdem gehören zur nächsten Schule des Origenes auch Pierius und Theognostus von Alexandria[m]). Im Abendlande hat der Geist der Origenianischen Lehre am meisten in Hilarius von Poitiers gewirkt, im Wissen ahmte ihm Hieronymus nach; seine Schriften haben neben diesem vornehmlich in Rufinus und Ambrosius Nachahmer gefunden.

3. Das Wesentliche der eigentlich alexandrinischen, vornehmlich Origenianischen, Lehre besteht darin, dass sie den Logos (in welchem auch sie, und eben so nach christlicher als nach philosophischer und platonischer Ansicht, den Mittelpunct ihres ganzen Dogma fand) als Weltgeist, und zwar als sittlichen

---

k) Dion. Alex., gest. um 266, der Grosse genannt, so wie Gregor von Neocäsarea (Vales. ad Eus. 7, 1) wohl der Offenbarungen wegen, die ihm zu Theil geworden sein sollten (Eus. 7, 6) — gegen den Chiliasmus (ob. S. 30) in den zwei BB. *περὶ ἐπαγγελιῶν* (den geistigen Sinn der proph. Verheissungen): gegen den Sabellianismus zuletzt in vier BB., *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία* (Athan. de sent. Di. Al.). Ausserdem gegen die Häresis vielfach in Briefen wirksam (Eus. 6, 46. 7, 6. 26), und persönlich gegen Korakion (Eus. 7, 24). Vgl. Hier. cat. 69. Opp. et Fragmm. Rom. 796 f. (Galland III. XIV. app.) vgl. Routh. II. 383 ss. und das ob. erw. Fragm. *περὶ φύσεως* IV. 343 ss. In der Lehre war er gemässigter Origenist (daher die falsche Angabe Späterer, dass er Or. Gegner gewesen sei): aber durchaus galt er im Alterthum als Verehrer jenes Mannes: Phot. 117. 232. p. 291. Bekk.

Dion. Al. über die Apokalypse: *P. Mynster: de Di. Al. circa apoc. sententia hujusque vi in seriorem libri aestimationem.* Havn. 826. Lücke, Einl. in d. Ap. 321 ff.

l) Euseb. 6, 30. 7, 14. Hier. cat. 65. Basil. Sp. S. 29. Greg. Nyss. Lobrede auf ihn, Opp. II. 966 ss. Paris. (Eusebius erwähnt Nichts von seinen Wundern.) Opp. Mainz 1604. Par. 622.

Eine *ἔκθεσις πίστεως* desselben, als Tradition von Neocäsarea, findet sich in verschiedenen (drei) Recensionen: Walch. bibl. symb. 18 ss. (Bingham. Origg. IV. 865. Rössler, Bibl. d. KV. II. 288 ff.) Die bei Gregor von Nyssa hat ganz die altalexandr. Fassung, mit welcher sich Basilius Angabe (ep. 210) wohl verträgt, Gregor habe hier gelehrt, dass Vater und Sohn *ἐπινοίᾳ δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν* seien (*Τριὰς τελεία δόξῃ κτλ. μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη*). Vgl. Greg. Rede auf Orig. c. 4.

m) Pierius, Eus. 7, 32. Hier. cat. 76. Phot. 118. 119. Routh. III. 307 ss. Ebds. Theognostus 219 ss. Phot. 106.

Weltgeist auffasste. „Durch diesen Geist hat Gott von Ewigkeit her Welten geschaffen, und er ist der ewige Vermittler zwischen Gott und Creatur [n]); für die gegenwärtige Schöpfung ist er zugleich die Welt der Idee'n, die allgemeine Vernunft, an welcher alles Vernünftige Theil nimmt, und die sittliche Weltordnung: aber auch menschwerdend ist er in sie und auf die Erde herabgestiegen, hat die Geister an sich gezogen, und hält sie mit sich vereinigt durch seine heiligende Kraft. Aber das Erlösungswerk geht durch die ganze Schöpfung hin, wie sie ja ganz durch die dem Logos verwandten Geister beseelt wird: schon die göttliche Vorsehung hat die Geistererlösung zum Endzwecke: sie wird beschlossen durch die allgemeine Vereinigung der Geisterwelt mit Gott." In dieser Lehre lag ebenso die Präexistenz aller welt- und lebenbeherrschenden Geister inne, als die Unterordnung des Logos unter die Eine Gottheit. Gewiss war Origenes sehr entfernt, die Herrlichkeit des Logos vermindern zu wollen, daher er ihm überall die Prädicate des Ewigen, des göttlich Wesenhaften und des Abglanzes der Gottheit, beilegt: aber es verbargen sich in dieser Schule jetzt noch die Schwierigkeiten der höheren Christologie, theils durch die Lehrform vom ἐνδιάθετος und προφορικός, welche in ihrem Sinne lag, wenn sie sich derselben auch nicht ausdrücklich mehr bediente, theils durch emanatistische Formeln. Wobei man bemerken muss, dass sich der platonische Realismus ja ohnediess daran gewöhnt hatte, auch das innere Leben der Gottheit, die göttlichen Eigenschaften und Idee'n (ἐπίνοιαι), als ewig selbständig und persönlich zu denken.

Aber diese Lehren [o]) mussten, wenn sie einmal bestimmt ausgesprochen wurden, vielfach an der Denkart und an gewissen einzelnen Dogmen der Kirche anstossen [p]). An j e n e r: denn es trat ein fremdartiges, selbst der Gnosis verwandtes, Gepräge an

---

n) *Omnium creaturarum et Dei medium, i. e. mediator* — Princc. 2, 6, 1.

o) Unrichtig wird von Socr. 6, 13 angegeben, dass die Lehre des Or. vom Logos und der Trias anfangs nicht unkirchlich gefunden worden sei: sie wurde nur in der Bestreitung weniger hervorgehoben. Aber Pamphilus erwähnt auch sie, und wenn Hierakas von Leontopolis (ob. S. 52) Origenist war (Danaeus zu Aug. haer. 47), so wurde er in dessen Lehre (*λύχνος ἀπὸ λύχνου*) angefochten (Epiph. 67 und Aug. erklären sie für manichäisch, d. i. gnostisch). Als z w e i d e u t i g kam O. Lehre auch bei der Arian. Controvers zur Sprache.

p) Origenist. Häresis Epiph. 63. 64 (vgl. Socr. 6, 10. Soz. 8, 14), August. haer. 42. 43. Orosius Commonitorium und Hieronymus (s. unten). Die lat. Kirche seit Hieron. und August. fand im Origenianismus auch den Vorläufer der p e l a g i a n i s c h e n Häresis.

ihnen hervor. An Dogmen: vornehmlich denen von der Weltschöpfung, von der zeitlichen Natur der Geister, von dem ungeistigen Wesen der Natur, von der Auferstehung und von der ewigen Trennung zwischen den guten und bösen Naturen, zwischen Gott und Schöpfung. — Die christliche Urgeschichte in den Evangelien sahe Origenes zwar als die von einer niedern Erscheinung des Logos an[q]), und setzte sie oft in Allegorie'n über; aber sie gilt ihm doch (ausgenommen wo die Evv. selbst auf etwas Höheres hindeuteten) als entschiedenes und bedeutendes Factum: und hierin fand daher der Origenianismus in der alten Kirche geringen Anstoss.

Indessen in dem Zeitalter des Origenes und in dem übrigen Verlaufe unserer Periode kamen nur einzelne dieser Dogmen in Streit. Unter den Gegnern zeichnet sich jetzt Methodius, Bischof von Tyrus (gest. im Anfang des 4. Jahrh.)[r]), aus: unter den Freunden und Vertheidigern Pamphilus von Cäsarea[s]). Späterhin ging die Origenistische Streitigkeit[t]) erst in die ägyptische der Mönche (Pachomius) mit der Schule und Kirche von Alexandria, dann in die der antiochenischen und alexandrinischen Schule, endlich auch allerdings (wie beim Marcellus) in den Widerspruch der dogmatisch befestigten Kirche gegen das freiere Philosophem über. Indirecter Widerspruch gegen Origenes zieht sich übrigens auch durch die Schriften seiner Verehrer im 4. Jahrhundert hindurch[u]). — Die bei Origenes zuerst her-

---

q) *Σωματικῶς χριστιανίζειν*, *σωματικὸν ψεῦδος*, und dagegen die *νοητὴ ἐπιδημία* Christi: Reden und Stellen des Or., auch aus den neuesten Streitigkeiten über die mythische Auslegung der Evv. bekannt. Auch Pamphilus berücksichtigt den Vorwurf: *quod historias corporales — per Scr. S. — penitus deneget* (6. Vorwurf).
Vgl. Thomasius a. O. Beil. 1. 311 ff.: „Die Begründung der allegor. Schriftauslegung und ihre Principien nach Origenes."

r) Hier. cat. 83, von Eus. nicht erwähnt. *Leo Allatius: de Methodiorum scriptis*. Rom. 556. 8. (auch b. Fabric., A. von Hippol. II. 75 ss.) *Opp. ed. Combefis*. Par. 644. Darunter *συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων*, selbst voll platonisirender Reden. Auszüge aus *π. ἀναστάσεως*, *π. γενητῶν* und *π. αὐτεξουσίου* gegen Origenes, Phot. 234—236. Socr. 6, 13: Methodius im Dialog *ξενών* habe sein Urtheil über Or. zurückgenommen. Vielleicht bezieht sich diese Angabe eben auf das eigene Schwanken des M. zum Platonismus hin, in jener Schrift etwa nur mehr hervorgetreten.

s) Pamphilus Apologie in 5 BB., das 6. von Eusebius beigefügt: vorhanden das 1. B. durch Rufinus übs., Or. Opp. IV. App., Routh. IV. 289 ss. Dazu Phot. 118. Anon. Apol. des Orig., Phot. 117.

t) Origenist. Streitt., Walch. VII. 362 ff. Unten im Verlaufe der monophys. Controvers.

u) Athanasius, Gregor v. Naz. und Basilius (deren *φιλοκαλία* oder

vortretenden, Ausflüchte (des Verfälschten [v]), des Nichtverstandenen, des anders Gemeinten [w]), der Bekanntmachung wider Willen [x])), zeigen auf Einer Seite eine Scheu vor der öffentlichen Meinung, welche nur in einer sich schon abschliessenden Sache statthaben konnte, auf der andern einigen Einfluss freierer Maximen für Lehre und Schrift, welche aus den Gewohnheiten der fremden Schulen hergekommen waren.

§. 24.

Eine andere Erscheinung in der kirchlichen Literatur dieser Periode sind die afrikanischen Väter: vornehmlich Tertullianus und Cyprianus [1]). Sie tragen zugleich den allgemeinen Charakter der kirchlichen Afrikaner (16) und den der lateinischen Apologeten (21) an sich, und Cyprianus steht in Abhängigkeit vom Tertullianus: aber Beide haben das Gemeinsame wieder eigenthümlich bei sich entwickelt und dargestellt [2]). Ein Einfluss von ihnen auch auf das Ganze der Denkart und Lehrform in der lateinischen Kirche lässt sich nicht verkennen [3]).

1. Q. Septimius Florens Tertullianus von Carthago, und wahrscheinlich Presbyter der Carthaginensischen Kirche (gest. um 220) [a]), und Thascius Cäcilius Cyprianus, Bischof v. Carth.

ἐκλογὴ γραφικῶν ζητημάτων καὶ διαλύσεων Sozom. 4, 26. Ed. J. Tarin. Par. 618. 4. G. Spencer. Cant. 685. 4).

v) *Orig. ep. ad amicos Alexandrinos* b. Rufin., *Rufinus de adulteratione librr. Orig.* — Vgl. *Barthol. Germon, S. J., de veteribus haereticis ecclesiasticorum codd. corruptoribus.* Par. 713. 8. 270 ss.

w) Ἀγωνιστικῶς, nicht δογματικῶς — stehende Entschuldigung dann in der Kirche für eigene und fremde, bedenkliche Reden: ähnlich der vom κατ' οἰκονομίαν (Spec. Gesch.). — Oder, mehr erörternd als aussprechend (Princc. 1, 6, 1: *nobis dicuntur cum magno metu et cautela, discutiendo magis et pertractantibus, quam pro certo ac definito statuentibus*).

x) Durch Ambrosius in Alexandria — *Hier. ad Pamm. et Oceanum.*

a) Eus. 2, 2. Hier. cat. 54. A. Neander, Antignosticus, Geist des Tertullian, und Einl. in dessen Schriften. Berl. 825. (Vgl. Coelln, Beurth., ALZ. 1825. 271—73.) *A. Birch: loci theologici e Tert. collecti.* Havn. 790.

Die Zeitbestimmung der Tert. Schriften, besonders der für Montanistisch zu achtenden, ist schwierig: Einltt. in der A. von Nic. Rigaltius, Par. (675) 695 f. *Semler: de varia et incerta indole librr. Tert.* (Ausg. Tert., Halle 770 ff. V.), *Nösselt: de vera aetate scriptorum quae supersunt Q. S. F. Tertulliani.* Hal. 757. Auch in *Noess. tres Commentt. ad hist. eccl. pertinentes.* Halle 817. 8. — Als die letzten und am meisten Montanistischen gelten: *adv. Praxeam, de ex-*

(Märtyrer 258)[b]). In jenem hatten sich mannichfache geistige Elemente vermischt: Schärfe und Reichthum des Geistes, ein stolzer, heftiger, schroffer Sinn, rhetorische Bildung und Kunst und die Gewöhnung an bürgerlich-rechtliche Formen und Begriffe; auch philosophische Studien, wenn er gleich die offene Anwendung der Philosophie entschieden abwies[c]). Dazu kam im reiferen Mannesalter (um 200) noch die Theilnahme an der montanistischen Parteiung. Aber der Geist seiner Schriften wird durch sententiöse Kunst und rednerischen Schwulst verhüllt. Cyprianus ist ein beruhigter, gemässigter und geordneter, mehr praktischer, kurz ein mehr kirchlicher Charakter.

2. Die Verschiedenheit in der Entwickelung des Tertullianus und Cyprianus liegt vornehmlich in dem Artikel von der Kirche. Tert. fasste diese mehr nach ihrem Geiste, Cypr. mehr nach ihrer Repräsentation im Bisthum auf[d]). Beiden gemeinsam aber sind die Idee'n von der Einheit der Kirche, von ihrer Auctorität und von der Bedeutung der sichtbaren Kirche[e]); ferner die von

---

hortatione castitatis, de monogamia, de fuga in persecutione, de ieiuniis, de pudicitia.

b) Hier. cat. 67. Die Gr. K. verwechselt mit ihm Cypr. von Antiochia oder mahlte den afr. C. in diesen aus: Greg. Naz. or. 18, Lobrede auf Cypr.: Lobgedicht der Eudocia Phot. 184. *Pearson. ann. Cypriani*. Ox. 682. *H. Dodwell. Diss. Cyprianicae*. Ox. 684. F. W. Rettberg, Th. Cäc. Cyprianus – dargestellt. Gött. 831. Weiker, Aphorismen über Cypr., Illgen hist. th. Abhh. 3. 1824. — Ed. J. Fell. Ox. 682 f. St. Baluz. Par. 726 f.

c) Mit Tertullianus beginnt auch der alten Annahme nach die Reihe der christl. Dichter in lat. Sprache (J. Ch. F. Bähr: d. christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms — Karlsr. 836). Und wenigstens Afrika scheint die ersten hervorgebracht zu haben.

d) H. F. Schmieder, über Cypr. Schr. von der Einheit der Kirche. L. 822.

e) Daher die beiden Controversen, in welchen Cyprianus auftrat, die Novatianische, Eus. 6, 43, und die über die Ketzertaufe, d. i. über die Wahrheit des Sacraments ausserhalb der Kirche, im engsten Zusammenhange mit einander standen. Sie gehören auf das kirchengesch. Gebiet.

Aber in dem Novatianischen Streite kam zuerst die Befugniss der Kirche zur Sündenvergebung zur Sprache (Akesius, Novatianer, auf dem Nicänischen Concil, Socr. 1, 10: *ἐλπίδα τῆς ἀφέσεως μὴ παρὰ τῶν ἱερέων ἀλλὰ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐκδέχεσθαι, τοῦ δυναμένου κ. ἐξουσίαν ἔχοντος συγχωρεῖν ἁμαρτήματα* — vgl. 4, 28. 7, 25), und jene kam daher in das kirchliche Symbol. Aber vor Allem wichtig wurde die Unterscheidung der äusserlichen und innerlichen Kirche, um welche sich der Novatianische Streit eigentlich bewegte.

Der Name, *Καθαροί*, wurde zuerst von den Novatianern selbst, im Gegensatze zur äusserlichen Kirche, gebraucht: Eus. 6, 43. Theod. H. F. 3, 5; und Epiphanius hat demgemäss schon die Häresis der Ka-

der Toleranz der Religionen im Staate, und die asketischen Grundsätze. Bei diesen letzten stellt sich zuerst die Differenz der lateinischen und griechischen Kirche heraus, welche durch die ganze Geschichte derselben hin bleibend gewesen ist: dass in dieser die Askesis mehr als Tugendübung gegolten hat, bei den Lateinern mehr als verdienstliche Sache. Es hängt diese Differenz mit einer verschiedenen Auffassung des Tugendbegriffes bei Griechen und Römern zusammen.

3. Der Einfluss der Afrikaner, insbesondere der beiden hier Ausgezeichneten, auf die lateinische Kirche, hat sich weniger in einzelnen Dogmen, als in Denkart und Sprache dargelegt. In der Denkart: vornehmlich in der grossartigen und ausschliessenden Idee vom Kirchenthum: aber auch in dem Ausdruck der christl. Frömmigkeit, welche sich bei jenen findet (Glaube — Hülfsbedürftigkeit der geist. und sittl. Natur des Menschen). Aber die kirchliche Sprache nahm vom Tertullianus viele, und zum Theile wesentliche Bezeichnungen an[f]): und auch hierin bildete sich eine Differenz zwischen den beiden Kirchen aus. Denn bei den Griechen wurde die kirchliche Sprache mehr aus der Philosophie, und im Morgenlande mehr aus der h. Schrift entlehnt: aber bei den Lateinern nach Tertullianus mehr aus dem bürgerlichen Leben, ja vom Forum her. Die Bedeutung der pelagianischen Streitigkeit, als Opposition gegen das afrikanische Uebergewicht, wird unten darzustellen sein. Ein Vorspiel einer solchen mehr Römischen Denkart neben der afrikanischen, mögen im 3. Jahrh. unter Anderen Cajus[g]) und Dionysius von Rom[h]) gegeben haben.

In einem gewissen geschichtlichen Zusammenhange mit Cyprianus steht die apologetische Schrift von Minucius Felix[i]) mit Tertullianus Novatianus[k]). Ein freies afrikanisches Werk

---

tharer, 59. Die Kirche nahm den Namen, aber nach Jes. 65, 5, als Beschimpfung, an.

f) *Index Latinitatis Tertullianeae* an der Semler'schen Ausgabe.

g) Cajus Presb. v. Rom, schriftlicher Bestreiter des Montanismus, Chiliasmus und Artemonismus: Euseb. 2, 25. 3, 28. 31. 6, 20. Hier. cat. 59. Phot. 48. Routh. II. 3 ss. (Fragm. über den Kanon aus Muratori, IV. 7 ss.)

h) Dion. Bisch. v. Rom. Eus. 7, 7, Routh. III. 177 ss. Mansi ampliss. coll. I. 1003 ss.

i) Octavius. Ed. Ouzel. L. B. 672. 8 (D. v. Russwurm. Hamb 824). Edu. de Muralto, praef. J. C. Orell. Tur. 836. (setzt M. F. vor Tert. u. Cypr.) Die meist übersehene Conjectur von Withof (Opuscc. 1776. 278 ss. Conjectura de Caecilio M. F. Es sei Cyprianus).

k) *Novat. de Trinitate.* Hier. cat. 70. C. Ruf. 2, 19. (Ed. J. Jack-

sind **Arnobius** Bücher gegen die Heiden (zwischen dem 3. und 4. Jahrh. geschrieben 1, 13), aber mit vielen fremdartigen Meinungen durchmischt, welche die Kirche niemals anerkannt hat, und welche nur dafür zeugen, wie man sich damals immer noch, wenigstens theilweis, bei einer allgemeinen christlichen Ueberzeugung beruhigt habe, ohne es im Einzelnen genauer zu nehmen[l]). Dagegen war die Bildung eines andern Lateiners am Schlusse dieser Periode, welcher oft neben den Afrikanern genannt worden ist, des Luc. C. **Lactantius Firmianus**, der Form nach Römisch, dem Stoffe nach mehr Alexandrinisch[m]).

§. 25.

Die innerlichen Kämpfe endlich, welche in dieser Periode stattgefunden haben, sind zum Theile schon aufgeführt worden, und die Bedeutung dargelegt, welche sie für die Entwickelung und Ausbildung so des Dogma als der Kirche gehabt haben. In der Bekämpfung der Gnosis zeigte sich damals schon eine Erscheinung, welche sich in der Kirche so oft wiederholt hat: wie die speculativen Uebertreibungen in der Religion neben der wahren Philosophie und Religion, auch Schwärmerei und Mystik und zu gleicher Zeit die nüchternste Verständigkeit, als zwei andere Extreme, gegen sich gehabt haben; welche sich nun selbst wieder einander bekämpften. Hier war

---

son Ox. 728. An Rigalt. A. Tert.) Mit Cyprianus verwandt ist auch *Commodianus: instructiones adv. gentium deos pro christiana disciplina.* (Ed. H. F. Schurzfleisch. Vit. 705. 4. — Die heidn. Götter sind ihm die Geister und Bilder der Giganten Gen. 6 — Alles im Christenthume wird auf Glauben und Sache der Unsterblichkeit hingeführt. Ebenso die Clem. Recognn., auch Lactant. und Arnobius. Hiernach also hatte sich das Verlangen der Welt am lautesten ausgesprochen.)

l) Hieronymus Erzählung cat. 79 von der Entstehung des Werkes: *disputatt. adversus gentes* — vgl. Neander I. 3. 1161 f. — Ed. J. C. Orell. L. 816. II. *P. K. Meyer: de ratione et argumento apologetico Arnobii.* Havn. 815.

m) *J. J. Rau: de philosophia Lactantii.* Jen. 733. *H. J. Spyker: de pretio, institutionibus Lactantii tribuendo.* L. B. 820. *L. Hausknecht, études sur Lactance.* Strassb. 837. Die sieben Bücher *divinae institutiones* sind in einer geordneten Folge verfasst. — Opp. ed. J. C. Bünemann. L. 739. 8. Le Brun et N. C. Dufresnoy. Par. 748. II. 4. Xaver. Ro. 755 s. IV. 8.
Alexandrinischer Art ist auch die Freude an den sibyllinischen Orakeln: vornehmlich aber die Lehre des Lact. vom Logos und von der Welt, besonders ihrem endlichen Geschicke.

dieses in dem **Montanismus**[1]), **Artemonismus** und **Alogismus**[2]) zu sehen.

1. Die **montanistische** Partei (auch schlechthin die phrygische genannt, *οἱ κατὰ Φρύγας*, oder *Φρυγισταί, Καταφρυγισταί,* unpassend bei den Lat. *Cataphryges*)[a]), ist vielleicht nicht sowohl dunkel in ihrem Ursprung[b]) und Fortgang, als sie vielmehr in sich unbestimmt war: von Anfang her wohl mehr eine phantastische Erregung, welche sich neben den gnostischen Tendenzen und nahe bei den Hauptsitzen derselben, in dem Lande religiöser Schwärmerei erhob, und erst nach und nach jene Bestimmtheit in Existenz, wie in Sinn und Ausdruck erlangte. Es war eine Ueberspannung der **praktischen** Richtung, der insofern mehr Christliches zum Grunde lag als der Gnosis, als sie die **sittliche Begeisterung** als das Wesentliche und den Endzweck des Evangelium achtete, und die geschichtl. Basis von diesem nicht zerstörte. Montanus aus Mysien soll seine Parteiung von Pepuza in Phrygien aus begonnen haben[c]); die Opposition gegen die Gnosis hat sich wahrscheinlich schon vom Anfange herein bei der Partei ausgesprochen[d]), und jene hat auch wohl ihre Ausbreitung, vornehmlich in Vorderasien und in die lateinische Kirche hinein, gefördert. In welchem Sinne Montanus auf sich selbst die Verkündigungen des Paraklet bezogen habe[e]), und

---

a) Tertullianus — Nachrichten von einem Ungenannten (Rhodon, Asterius o. And.), aus Serapion von Antiochia, Miltiades (*περὶ τοῦ μὴ δεῖν ἐν ἐκστάσει λαλεῖν τὸν προφήτην*), Apollonius, Apollinarius gegen die Montanisten, beim Euseb. 5, 16—19. (vgl. Hier. cat. 37. 39. 40. 41.) Ders. aa. OO. von Cajus Dialog mit Proklus. Epiph. 48. Philastr. 49. Theodoret. 3, 2. August. haer. 26.

G. Wernsdorf: de Montanistis vulgo creditis sec. 2 haereticis. Gedan. 751. 4. *Conr. Max. Kirchner: de Montanistis spec. I.* Jen. 832. 8.

Prophetische Blätter oder Bücher aus der Partei werden erwähnt: Epiphanius vorn. hat solche benutzt.

b) Die Angaben der Väter schwanken auf die auffallendste Weise innerhalb eines Zeitraums von fast 40 Jahren, zwischen 140 bis 180: verwandte Bewegungen mag es eben weit früher schon gegeben haben, und Montanus Person mag sehr dunkel gewesen sein. *Basnag. Ann. eccl. II.* 145 ss.

c) Stadt oder (nach Epiph.) Wüstenei — Ganz morgenländisch wurde dort auch die Eröffnung des sinnlichen Reichs erwartet.

d) So war der Montanist Proklus auch Feind der Valentinianer (Tert. Val. 3), und bei Tertullianus wird jeder Antimontanismus in die Gnosis hineingeworfen.

e) Die kirchlichen Angaben schwanken wie bei **Mani**. Aber Montanus selbst konnte leicht Aeusserungen der Art thun: er sei der

wie lange sich die prophetische Ekstase und Anmassung in der Partei erhalten habe[f]), wissen wir nicht. Aber gewiss ist es, dass sich die Partei immer von der christlichen Menge, auch in äusserlichen Formen[g]), getrennt gehalten, und für die Auserwählten und Reinen unter den Christen geachtet hat (*spiritales*, entgegenges. den Physikern). Ganz natürlich war bei ihr die Verbindung moralischer Schwärmerei mit asketischen Ueberspannungen.

Die Kirche bestritt anfangs im Montanismus neben diesen Aeusserlichkeiten vornehmlich das neue Prophetenthum (*νέα προφητεία*), und zwar in zwiefacher Weise: theils das unberechtigte Vorgeben[h]), theils den Begriff desselben bei den Montanisten, die erzwungene Ekstase, die göttliche Manie. Die Irrlehren der Montanisten im Artikel von der Trinität[i]) kamen wohl

---

Paraklet — (Cyr. Hier. 14, 4. Theodoret) oder: οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον (Epiph. a. O. 11), da ja mit ihm die Zeit des Paraklet beginnen, und eine Parusie desselben geschehen sein sollte.

f) Der Idee nach dauerte sie wohl fort bei den Montanisten, wenn gleich die Beispiele allmälig seltner hervortraten oder sich in die Masse verloren — *Tert. de an.* 5: *Soror apud nos revelationum charismata sortita* — ist zu wenig montanistisch. *F. Münter: effata et oracula Montanistarum.* Havn. 829.

Die Montanist. Weissagungen können allerdings zu dem politischen Verdachte gegen das Christenthum beigetragen haben. Der Dialog, Philopatris, angebl. von Lucian, wurde oft, auch von A. Kestner (Agape 418 ff.), in Bezug auf dergl. montan. Orakel gesetzt (in weit spätere Zeiten aber von Niebuhr: Leo Diac. etc. 324 ss. und Praef. IX) — bekanntl. auch Vieles von den Sibyll. Orakeln.

g) Nach Hieronymus (*ep.* 54 *Vall. ad Marcellam*) waren die Vorsteher der Gemeinen: Patriarchen die höchsten, Bischöfe die niedrigsten, dazwischen *Cenones*, oder vielmehr *Coenones* (κοινῶνες — vgl. Passow u. d. W.: vgl. andere Conjecturen, Lehrb. d. DG. 179) — wohl Heilsgenossen (2 Cor. 8, 23). Freilich hat diese Nachricht keine Gewähr dafür, dass dieses stets und überall stattgefunden habe.

h) Hierbei wurde oft überhaupt geleugnet, dass es noch ein Prophetenthum geben solle: mit Benutzung von Matth. 11, 13.

i) Für ihre Orthodoxie in der Trin.lehre sprechen ausdrücklich Epiphanius und Theodoretus (dieser: Einige nur von ihnen seien sabellianisch gesinnt): als Sabellianer gelten sie bei Didymus, Hieronymus, und vom 5. Jahrh. an gewöhnlich (Socr. 1, 23. Isid. Pel. 1. 67). Indessen ist es wohl nicht zu leugnen, dass sich die schwärmerische Auffassung der Lehre vom göttl. Geiste und insbesondre die des Montanus, zum Sabellianismus auf verschiedene Weise hinneigen konnte. Von verwandter Art sind die Vorwürfe des Origenes (Princc. 2, 7, 3: *vilibus Paracletum nescio quibus spiritibus compararunt*) und Basilius (c. Eun. 2. Mont. seien Vorläufer der Macedonianer, τὴν φύσιν τοῦ πν. ἐξευτελίσαντες).

erst nach Beginn der Sabellianischen Streitigkeit zur Erwägung, sie konnten nicht gehörig nachgewiesen werden, und wurden daher auch verschieden bezeichnet[k]). Aber die Kirche hat aus der montanistischen Sache (ausser dem Vortheile, welcher in der geistigen Mitwirkung gegen die Gnosis lag) Zweierlei gewonnen: in der Lehre eine genauere Erwägung und reinere Auffassung des Begriffes von Begeisterung und Inspiration, und in Verfassung und Leben, wenigstens hier und da, ein grösseres Zusammenschliessen und mehr innere Gemeinschaft der Kirche[l]).

Die montanistische Partei hat sich in der lat. Kirche wahrscheinlich in ähnliche, separatistische Secten (Novatianische, Donatistische)[m]), theilweis auch in die allgemeine Denkart verloren: in ihrem ursprünglichen Sitze aber mag sie sich in gewissen schwärmerischen Secten fortgepflanzt haben[n]), von denen einige Namen stehend wurden, dunkle, sonderbare Bezeichnungen, wesentlich auch auf Misbräuche im Abendmahle hindeutend[o]). Wie in verwandten Secten, auch der spätesten Zeiten, scheint

---

Der angebl. Manichäismus der Montanisten, b. Isid. Pel. I. 245.

k) Daher auch erhielt sich der Montanismus lange Zeit in Verbindung mit der Kirche — zu Rom (vgl. Praxeas Geschichte), zu Lyon (Eus. 5, 3, und Irenäus Mässigung, den wir daher nicht geradezu zum Montanismus rechnen dürfen) — und hierher gehört auch die Frage über die, anscheinend montanistisch geschriebenen, *Acta Perpetuae et Felicitatis,* Ruinart. 92 ss. (Tert. de an. 55). Origenes nimmt sie nur als getrennte, nicht als ketzerische, Partei.

Von den verbrecherischen Mysterien der Montanisten (Epiph., Philastr.) sagt Theodoret selbst, sie seien unerwiesen, und die Partei erkläre diese Anklage für Sykophantie.

l) Die ersten bestimmten Spuren von Kirchenversammlungen in der Montan. Sache: Eus. 5, 16: *τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας συνελθόντων* — vgl. Mansi I. 693 s.

m) Die Novatianer werden mit Phrygiern zusammengestellt Socr. 5, 22. Philostorg. 8, 15. Die Verwechselung des Donatisten-Namens, *Montenses,* mit dem der Montanisten bei Philastr. 83, deutet vielleicht auch auf eine sichtbar gewordene Verwandtschaft der Parteien hin.

n) Greg. Naz. or. 14. die Raserei der Phrygier daure noch fort: doch sind dieses zweideutige Angaben, in den Kaisergesetzen bleiben bekanntl. die Montanisten bis zu Justinian herab stehn. Dagegen wieder Optat. schism. Don. I, 8 die Kataphrygier eine erstorbene Secte nennt.

o) Artotyritae von Epiphanius 49, 2 (neben den Quintillianern, Priscillianern u. A.) ausdrücklich zu den Montanisten gerechnet. Von gleicher Art waren wohl die Askotrygetae oder -trogetae, denn so, *ἐν ἀσκῷ* oder *ἀσκοῦ* oder *μετ' ἀσκῶν τρυγηταὶ, τρωγ(χ?)ηταί* wäre der, sehr verschieden geschriebene, Name zu nehmen, wenn es ein griechiseber gewesen wäre: die ältere Schreibart, *Τασκοδρουγῖται,* Epiph. 48, 14, wird aus der Landessprache hergeleitet und gleichbedeutend mit dem Schwärmernamen *Πασσαλοῤῥυγχῖται* (Ullmann Nicol. Chon. 48 f.) genommen. Vgl. Heimbach. A. der Basiliken I. S. 29.

der gleichmachende und verbrüdernde Geist der Schwärmerei schon damals das Abendmahl gern zu einem blossen, weltlichen Freundesmahle gemacht zu haben. Gegen solche Secten sprechen bis in späte Zeiten herab Kaisergesetze und Stimmen der Kirche.

2. Es ist nicht entschieden und klar, wie und durch wen der Artemonismus [p]) zuerst im Ausgange des 2. Jahrh. (unter Victor) in der Römischen Kirche eingetreten sei, und die Verhältnisse zwischen Artemon und Theodotus sind unbekannt [q]). Die Partei der Aloger endlich hat unter diesem Namen nur einen Gewährsmann [r]), gehört aber gewiss mit in diese Reihe.

---

p) S. *E. Kapp. hist. Artemonis et Artemonitarum.* L. 737. Mehre solche Schriften wurden damals durch die Erneuung des Namens im Artemonius (S. Crell) veranlasst.

Das σύνταγμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως Eus. 5, 28, war dem Eus. wohl weder unter dem Titel: μικρὸς λαβύρινθος, noch unter Cajus Namen bekannt geworden. Unter jenem scheint es Theodoret (H. F. 2, 5, im Abschnitte von Theodotus) gekannt zu haben; Photius (48) kennt eine Schrift des Cajus unter demselben, unterscheidet aber von ihr die desselben Vfs. gegen Artemon, welche er aber nicht selbst gesehen zu haben scheint. Nicephorus (4, 21) leitet das Fragment b. Eus. geradezu aus der Schrift: μικρ. λαβ., her (ohne Cajus Namen zu erwähnen). Hieraus erhellt denn wenigstens wohl: dass eine Schrift jenes Titels es mit dieser Secte zu thun gehabt hat, und dass die kirchl. Tradition eine solche (ob nun gerade von solchem Inhalte? — der Titel war wohl auch ein gewöhnl. in der damal., wie in der späteren kirchlichen, Literatur) dem Cajus beigelegt habe.

Selbst die gewöhnl. Annahme, dass auch Artemon in Rom gewirkt habe, ist nicht entschieden, Artemon's Secte (aber ob nun gerade als noch bestehend?) zuletzt erwähnt von den Antioch. Vätern J. 269. Eus. 7, 28. Aber Epiph. 65, 1: Artemon sei damals längst erloschen gewesen.

q) Schon die Person dieses Theodotus ist dunkel. Doch wird dieser hier (der Byzantiner, ὁ σκυτεύς) von der Kirche gemeinhin von dem Jüngern, ὁ τραπεζίτης (Melchisedekiten-Stifter, oben S. 51), unterschieden. Dass dieser ein Schüler des Ersteren heisst, auch dieses hat Vielen Anlass gegeben, den Lehren des Ersten eine sabellianische Deutung zu geben. Gennadius, dogmm. eccl. 3, stellt Artemas mit Praxeas zusammen, 4, mit Beryll und Marcellus. Neuerlich fasste auch Neander die Lehre dieser Männer als Sabellianismus auf.

Mit Artemas ward Theodotus zusammengestellt von dem Ungen. b. Eus. a. O.: in eine andere Partei (ἑτέρα φρατρία) von Theodoret a. O. Bei den Alten gilt Art. als der Aeltere: bei den Neueren (P. Wesseling, probabb. 21) gewöhnlich als der Jüngere. — Von Theodotus: Epiph. 54. Phil. 50. Aug. haer. 33.

Dem Artemonismus wird vielseitige griechische Wissenschaftlichkeit beigelegt (Euklides, Aristoteles, Theophrast, Galen. Eus. a. O.); auch Theodotus heisst πολυμαθής (Epiph.). Verschiedene Standpuncte waren es also wohl nicht, auf denen die beiden standen (Schleiermacher). Namen von Nachfolgern des Th., bei Eus. und Theodoret.

r) M. Merkel, hist. krit. Aufklärung der Streitigkeit der Aloger

Aber als entschieden ist die **Stellung** dieser Parteien anzusehen; im Gegensatze, sowohl gegen die Gnostiker und gegen die Montanisten, als auch gegen die orthodoxe Lehre: entschieden und klar auch eben dadurch ihr **Geist**, insofern sie wahrscheinlich nicht allein die Ansicht von der Person Christi menschlich-gewöhnlich nahmen und machen wollten (*ἀρνησίθεος ἀποστασία*), sondern überhaupt gegen das Ideale und die Begeisterung im christlichen Denken angekämpft haben. Doch mit dieser Denkart konnten sie weder neben dem damaligen Geiste, noch neben dem Dogma der Kirche, wie es sich bereits ausbildete, bedeutende Erfolge haben [s]).

§. 26.

Aber in den Meinungen und Streitigkeiten, welche zusammengenommen bei den Alexandrinern, und dann in der gesammten Kirche die Sabellianischen genannt werden, fasste sich das Interesse zusammen, welches sich in Geist und Gedanken der Kirche nun immer entschiedener und ausschliesslicher auf die Lehre von der Person Christi richtete [1]). Der Sabellianismus suchte, in einer Reihe von Gestaltungen, welche meist ohne geschichtlichen Zusammenhang nach einander erschienen [2]), aufgestellt durch Praxeas, Noetus, Sabellius [3]),

---

und der Apokalypsis. Fr. u. L. 782. 8. *F. A. Heinichen: de alogis, antiquissimis divinitatis J. C. et chiliasmi hostibus, librr. Joanneorum adversariis.* L. 829. Lücke, Comm. z. Joh. S. 44 f.

Epiph. 51. Die Theodotianer heissen bei ihm Abkömmlinge der Aloger 54, 1. Dann kommen die Aloger bei Augustin. haer. 30 und d. Späteren beider Kirchen vor. Mit Recht werden die Feinde der Schrr. Joh. bei Philastr. 60, für dieselben gehalten. Aber es ist auch dieselbe antimontanistische Denkart, wie sie sich gegen Joh. Schriften richtete, von welcher aus früherer Zeit Iren. 3, 11: *Alii ut donum spiritus frustrentur — illam speciem (διδαχῆς τύπον) non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua paracletum se missurum, Dominus promisit.* Im Folgenden: *infelices, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia* u. s. w. scheint es nicht der Conjectur *pseudoprophetas* zu bedürfen (dann vielleicht noch *nolunt*): auch möchte kein kritischer Zweifel (wie ihn Neander hegt a. O. 1001) statt finden. Ob auch Hippolytus gegen solche? oben S. 84.

Aber gewiss will Epiph. von jenen Alogern nicht blos kritisch-dogmatische Zweifel an den Joh. Schriften berichten, sondern auch die Ableugnung wenigstens der Logoslehre in ihrer Anwendung auf Christus.

s) Es bleibt zweifelhaft, ob die Art. und The. Partei die übernatürliche Geburt Jesu angenommen habe oder nicht? Geleugnet wird es bei den Theodotianern nur von Epiphanius. Vielleicht trennte sich die Partei selbst hierin.

wie lange sich die prophetische Ekstase und Anmassung in der Partei erhalten habe[f]), wissen wir nicht. Aber gewiss ist es, dass sich die Partei immer von der christlichen Menge, auch in äusserlichen Formen[g]), getrennt gehalten, und für die Auserwählten und Reinen unter den Christen geachtet hat (*spiritales*, entgegenges. den Physikern). Ganz natürlich war bei ihr die Verbindung moralischer Schwärmerei mit asketischen Ueberspannungen.

Die Kirche bestritt anfangs im Montanismus neben diesen Aeusserlichkeiten vornehmlich das neue Prophetenthum (*νέα προφητεία*), und zwar in zwiefacher Weise: theils das unberechtigte Vorgeben[h]), theils den Begriff desselben bei den Montanisten, die erzwungene Ekstase, die göttliche Manie. Die Irrlehren der Montanisten im Artikel von der Trinität[i]) kamen wohl

---

Paraklet — (Cyr. Hier. 14, 4. Theodoret) oder: *οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον* (Epiph. a. O. 11), da ja mit ihm die Zeit des Paraklet beginnen, und eine Parusie desselben geschehen sein sollte.

f) Der Idee nach dauerte sie wohl fort bei den Montanisten, wenn gleich die Beispiele allmälig seltner hervortraten oder sich in die Masse verloren — *Tert. de an.* 5: *Soror apud nos revelationum charismata sortita* — ist zu wenig montanistisch. *F. Münter: effata et oracula Montanistarum*. Havn. 829.

Die Montanist. Weissagungen können allerdings zu dem politischen Verdachte gegen das Christenthum beigetragen haben. Der Dialog, Philopatris, angebl. von Lucian, wurde oft, auch von A. Kestner (Agape 418 ff.), in Bezug auf dergl. montan. Orakel gesetzt (in weit spätere Zeiten aber von Niebuhr: Leo Diac. etc. 324 ss. und Praef. IX) — bekanntl. auch Vieles von den Sibyll. Orakeln.

g) Nach Hieronymus (*ep.* 54 *Vall. ad Marcellam*) waren die Vorsteher der Gemeinen: Patriarchen die höchsten, Bischöfe die niedrigsten, dazwischen *Cenones*, oder vielmehr *Coenones* (*κοινῶνες* — vgl. Passow u. d. W.: vgl. andere Conjecturen, Lehrb. d. DG. 179) — wohl Heilsgenossen (2 Cor. 8, 23). Freilich hat diese Nachricht keine Gewähr dafür, dass dieses stets und überall stattgefunden habe.

h) Hierbei wurde oft überhaupt geleugnet, dass es noch ein Prophetenthum geben solle: mit Benutzung von Matth. 11, 13.

i) Für ihre Orthodoxie in der Trin.lehre sprechen ausdrücklich Epiphanius und Theodoretus (dieser: Einige nur von ihnen seien sabellianisch gesinnt): als Sabellianer gelten sie bei Didymus, Hieronymus, und vom 5. Jahrh. an gewöhnlich (Socr. 1, 23. Isid. Pel. 1. 67). Indessen ist es wohl nicht zu leugnen, dass sich die schwärmerische Auffassung der Lehre vom göttl. Geiste und insbesondre die des Montanus, zum Sabellianismus auf verschiedene Weise hinneigen konnte. Von verwandter Art sind die Vorwürfe des Origenes (Princc. 2, 7, 3: *vilibus Paracletum nescio quibus spiritibus compararunt*) und Basilius (c. Eun. 2. Mont. seien Vorläufer der Macedonianer, *τὴν φύσιν τοῦ πν. ἐξευτελίσαντες*).

erst nach Beginn der Sabellianischen Streitigkeit zur Erwägung, sie konnten nicht gehörig nachgewiesen werden, und wurden daher auch verschieden bezeichnet[k]). Aber die Kirche hat aus der montanistischen Sache (ausser dem Vortheile, welcher in der geistigen Mitwirkung gegen die Gnosis lag) Zweierlei gewonnen: in der Lehre eine genauere Erwägung und reinere Auffassung des Begriffes von Begeisterung und Inspiration, und in Verfassung und Leben, wenigstens hier und da, ein grösseres Zusammenschliessen und mehr innere Gemeinschaft der Kirche[l]).

Die montanistische Partei hat sich in der lat. Kirche wahrscheinlich in ähnliche, separatistische Secten (Novatianische, Donatistische)[m]), theilweis auch in die allgemeine Denkart verloren: in ihrem ursprünglichen Sitze aber mag sie sich in gewissen schwärmerischen Secten fortgepflanzt haben[n]), von denen einige Namen stehend wurden, dunkle, sonderbare Bezeichnungen, wesentlich auch auf Misbräuche im Abendmahle hindeutend[o]). Wie in verwandten Secten, auch der spätesten Zeiten, scheint

---

Der angebl. Manichäismus der Montanisten, b. Isid. Pel. I. 245.

k) Daher auch erhielt sich der Montanismus lange Zeit in Verbindung mit der Kirche — zu Rom (vgl. Praxeas Geschichte), zu Lyon (Eus. 5, 3, und Irenäus Mässigung, den wir daher nicht geradezu zum Montanismus rechnen dürfen) — und hierher gehört auch die Frage über die, anscheinend montanistisch geschriebenen, *Acta Perpetuae et Felicitatis,* Ruinart. 92 ss. (Tert. de an. 55). Origenes nimmt sie nur als getrennte, nicht als ketzerische, Partei.

Von den verbrecherischen Mysterien der Montanisten (Epiph., Philastr.) sagt Theodoret selbst, sie seien unerwiesen, und die Partei erkläre diese Anklage für Sykophantie.

l) Die ersten bestimmten Spuren von Kirchenversammlungen in der Montan. Sache: Eus. 5, 16: *τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας συνελθόντων* — vgl. Mansi I. 693 s.

m) Die Novatianer werden mit Phrygiern zusammengestellt Socr. 5, 22. Philostorg. 8, 15. Die Verwechselung des Donatisten-Namens, *Montenses*, mit dem der Montanisten bei Philastr. 83, deutet vielleicht auch auf eine sichtbar gewordene Verwandtschaft der Parteien hin.

n) Greg. Naz. or. 14. die Raserei der Phrygier daure noch fort: doch sind dieses zweideutige Angaben, in den Kaisergesetzen bleiben bekanntl. die Montanisten bis zu Justinian herab stehn. Dagegen wieder Optat. schism. Don. I, 8 die Kataphrygier eine erstorbene Secte nennt.

o) Artotyritae von Epiphanius 49, 2 (neben den Quintillianern, Priscillianern u. A.) ausdrücklich zu den Montanisten gerechnet. Von gleicher Art waren wohl die Askotrygetae oder -trogetae, denn so, *ἐν ἀσκῷ* oder *ἀσκοῦ* oder *μετ' ἀσκῶν τρυγηταὶ, τρωγ(χ?)ηται* wäre der, sehr verschieden geschriebene, Name zu nehmen, wenn es ein griechischer gewesen wäre: die ältere Schreibart, *Τασκοδρογῖται*, Epiph. 48, 14, wird aus der Landessprache hergeleitet und gleichbedeutend mit dem Schwärmernamen *Πασσαλοῤῥυγχῖται* (Ullmann Nicol. Chon. 48 f.) genommen. Vgl. Heimbach. A. der Basiliken I. S. 29.

der gleichmachende und verbrüdernde Geist der Schwärmerei schon damals das Abendmahl gern zu einem blossen, weltlichen Freundesmahle gemacht zu haben. Gegen solche Secten sprechen bis in späte Zeiten herab Kaisergesetze und Stimmen der Kirche.

2. Es ist nicht entschieden und klar, wie und durch wen der Artemonismus[p]) zuerst im Ausgange des 2. Jahrh. (unter Victor) in der Römischen Kirche eingetreten sei, und die Verhältnisse zwischen Artemon und Theodotus sind unbekannt[q]). Die Partei der Aloger endlich hat unter diesem Namen nur einen Gewährsmann[r]), gehört aber gewiss mit in diese Reihe.

---

p) S. *E. Kapp. hist. Artemonis et Artemonitarum.* L. 737. Mehre solche Schriften wurden damals durch die Erneuung des Namens im Artemonius (S. Crell) veranlasst.

Das σύνταγμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως Eus. 5, 28, war dem Eus. wohl weder unter dem Titel: μικρὸς λαβύρινθος, noch unter Cajus Namen bekannt geworden. Unter jenem scheint es Theodoret (H. F. 2, 5, im Abschnitte von Theodotus) gekannt zu haben; Photius (48) kennt eine Schrift des Cajus unter demselben, unterscheidet aber von ihr die desselben Vfs. gegen Artemon, welche er aber nicht selbst gesehen zu haben scheint. Nicephorus (4, 21) leitet das Fragment b. Eus. geradezu aus der Schrift: μικρ. λαβ., her (ohne Cajus Namen zu erwähnen). Hieraus erhellt denn wenigstens wohl: dass eine Schrift jenes Titels es mit dieser Secte zu thun gehabt hat, und dass die kirchl. Tradition eine solche (ob nun gerade von solchem Inhalte? — der Titel war wohl auch ein gewöhnl. in der damal., wie in der späteren kirchlichen, Literatur) dem Cajus beigelegt habe.

Selbst die gewöhnl. Annahme, dass auch Artemon in Rom gewirkt habe, ist nicht entschieden, Artemon's Secte (aber ob nun gerade als noch bestehend?) zuletzt erwähnt von den Antioch. Vätern J. 269. Eus. 7, 28. Aber Epiph. 65, 1: Artemon sei damals längst erloschen gewesen.

q) Schon die Person dieses Theodotus ist dunkel. Doch wird dieser hier (der Byzantiner, ὁ σκυτεύς) von der Kirche gemeinhin von dem Jüngern, ὁ τραπεζίτης (Melchisedekiten-Stifter, oben S. 51), unterschieden. Dass dieser ein Schüler des Ersteren heisst, auch dieses hat Vielen Anlass gegeben, den Lehren des Ersten eine sabellianische Deutung zu geben. Gennadius, dogmm. eccl. 3, stellt Artemas mit Praxeas zusammen, 4, mit Beryll und Marcellus. Neuerlich fasste auch Neander die Lehre dieser Männer als Sabellianismus auf.

Mit Artemas ward Theodotus zusammengestellt von dem Ungen. b. Eus. a. O.: in eine andere Partei (ἑτέρα φρατρία) von Theodoret a. O. Bei den Alten gilt Art. als der Aeltere: bei den Neueren (P. Wesseling, probabb. 21) gewöhnlich als der Jüngere. — Von Theodotus: Epiph. 54. Phil. 50. Aug. haer. 33.

Dem Artemonismus wird vielseitige griechische Wissenschaftlichkeit beigelegt (Euklides, Aristoteles, Theophrast, Galen. Eus. a. O.); auch Theodotus heisst πολυμαθής (Epiph.). Verschiedene Standpuncte waren es also wohl nicht, auf denen die beiden standen (Schleiermacher). Namen von Nachfolgern des Th., bei Eus. und Theodoret.

r) M. Merkel, hist. krit. Aufklärung der Streitigkeit der Aloger

Aber als entschieden ist die Stellung dieser Parteien anzusehen; im Gegensatze, sowohl gegen die Gnostiker und gegen die Montanisten, als auch gegen die orthodoxe Lehre: entschieden und klar auch eben dadurch ihr Geist, insofern sie wahrscheinlich nicht allein die Ansicht von der Person Christi menschlich-gewöhnlich nahmen und machen wollten (ἀρνησίθεος ἀποστασία), sondern überhaupt gegen das Ideale und die Begeisterung im christlichen Denken angekämpft haben. Doch mit dieser Denkart konnten sie weder neben dem damaligen Geiste, noch neben dem Dogma der Kirche, wie es sich bereits ausbildete, bedeutende Erfolge haben [s]).

§. 26.

Aber in den Meinungen und Streitigkeiten, welche zusammengenommen bei den Alexandrinern, und dann in der gesammten Kirche die Sabellianischen genannt werden, fasste sich das Interesse zusammen, welches sich in Geist und Gedanken der Kirche nun immer entschiedener und ausschliesslicher auf die Lehre von der Person Christi richtete [1]). Der Sabellianismus suchte, in einer Reihe von Gestaltungen, welche meist ohne geschichtlichen Zusammenhang nach einander erschienen [2]), aufgestellt durch Praxeas, Noetus, Sabellius [3]),

---

und der Apokalypsis. Fr. u. L. 782. 8. *F. A. Heinichen: de alogis, antiquissimis divinitatis J. C. et chiliasmi hostibus, librr. Joanneorum adversariis.* L. 829. Lücke, Comm. z. Joh. S. 44 f.

Epiph. 51. Die Theodotianer heissen bei ihm Abkömmlinge der Aloger 54, 1. Dann kommen die Aloger bei Augustin. haer. 30 und d. Späteren beider Kirchen vor. Mit Recht werden die Feinde der Schrr. Joh. bei Philastr. 60, für dieselben gehalten. Aber es ist auch dieselbe antimontanistische Denkart, wie sie sich gegen Joh. Schriften richtete, von welcher aus früherer Zeit Iren. 3, 11: *Alii ut donum spiritus frustrentur — illam speciem (διδαχῆς τύπον) non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua paracletum se missurum, Dominus promisit.* Im Folgenden: *infelices, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia* u. s. w. scheint es nicht der Conjectur *pseudoprophetas* zu bedürfen (dann vielleicht noch *nolunt*): auch möchte kein kritischer Zweifel (wie ihn Neander begt a. O. 1001) statt finden. Ob auch Hippolytus gegen solche? oben S. 84.

Aber gewiss will Epiph. von jenen Alogern nicht blos kritisch-dogmatische Zweifel an den Joh. Schriften berichten, sondern auch die Ableugnung wenigstens der Logoslehre in ihrer Anwendung auf Christus.

s) Es bleibt zweifelhaft, ob die Art. und The. Partei die übernatürliche Geburt Jesu angenommen habe oder nicht? Geleugnet wird es bei den Theodotianern nur von Epiphanius. Vielleicht trennte sich die Partei selbst hierin.

Beryllus von Bostra[4]) (denen mit Unrecht Paulus von Samosata beigesellt wird)[5]), die ideale Natur Christi, und die drei Ersten von ihnen dieselbe im Zusammenhange mit Vater und Geist, so aufzufassen, dass sie dem Polytheismus keinen Anlass und keine Begünstigung gewähren sollte.

1. Der Sabellianismus ging in der idealen Christologie über die judaisirenden Lehren von einer göttlichen Kraft in Jesu und über die unbestimmten Logoslehren hinaus: zunächst aber entwickelte er sich im Gegensatze zu den subordinatianischen Begriffen des Platonismus, namentlich des Alexandrinischen, und in ihm vornehmlich gegen den Schein und die Gefahr des Polytheismus[a]). Der Sabellianismus war nicht Emanatismus, wenigstens nicht im gewöhnlichen und im gnostischen Sinne; aber eine Verwandtschaft desselben mit der Gnosis, vielleicht auch eine äusserliche, örtliche, lässt sich nicht wohl ableugnen, und es trat also in diesen Streitigkeiten ein Wiederschein von dem alten Gegensatze des Platonismus und der Gnosis ein. Das Wesentliche des Sabellianismus bestand darin, dass er das Göttliche in Christus als Etwas darstellen wollte, welches erst in der Person Christi hervorgetreten sei, wenn es auch vorher als göttliche Eigenschaft bestanden hätte; aber hervorgetreten als wirkliches göttliches Leben, als göttliche Unmittelbarkeit, nicht blos als von Gott ausgegangene Kraft oder Wirkung. Denn der idealere Sinn dieser Denkart unterscheidet sie vom Artemonismus, und die Kirche im Allgemeinen trennte die beiden stets[b]). Die tiefere Begründung der sabell. Denkart in Geist und Richtung jener Zeit[c]) zeigt

---

a) Daher der Name, Monarchianer, seit Tertullian (Prax. 10): ähnliche andere kamen später auf.

b) Im Allgemeinen: denn freilich fehlt es nicht an einzelnen Urtheilen anderen Sinnes: wie Chrysost. sac. 4, 4.; wie Basilius (ep. 62) u. A. alle Sabellianer für jüdisch Gesinnte erklären — und wie man (Ath. a. Apoll. 2, 14 And.) Paul von Sam. ohne Weiteres unter die Sabellianer zählte. Bei Neander werden zwei Classen von Sabellianern angenommen, Artemoniten und Patripassianer: allerdings stellen die Väter, vorn. Origenes (wie in Jo. to. 2, 2: *ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ* etc. *ἢ ἀρν. τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ* — vgl. Cels. 8, 12), diejenigen, welche die Persönlichkeit des Logos leugneten (Sabellianer also im weitern Sinne), in diese zwei Classen.

c) Aus älteren Zeiten (vielleicht auch den alexandrischen Begriffen entgegengesetzt), aber zweideutig, erscheint Aehnliches beim Justinus, Tryph. 128 (*ἄτμητος καὶ ἀχώριστος τοῦ πατρός* sei der Logos — *ὁ πατὴρ ὅταν βούληται δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καὶ ὅταν βούλ., πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν*, so auch die Engel). Dagegen hat das ägyptische Evangelium, welchem Epiph. 62, 2 Sabellianismus bei-

sich schon darin, dass sie, wie oben erwähnt ward, gleichzeitig und bald nacheinander an verschiedenen Stellen, und wahrscheinlich ohne Zusammenhang der Personen oder Schulen, erschienen ist. Es ist dieselbe dann unter mancherlei Formen eine stehende Denkart geblieben, sowie der Name derselben stets ein allgemeiner geblieben ist.

2.[d]) Praxeas aus Asien, Ende 1. Jahrh., ist uns authentisch nur aus Tertullianus bekannt, welcher seinem Einflusse in Rom und ihm selbst in Carthago entgegen arbeitete. Die gewöhnliche kirchliche Geschichte vom Sabellianismus beginnt mit Noetus; doch wird vor ihm wie eine Succession von Lehrern dieses Sinnes in Asien aufgeführt[e]). Der Unterschied der oben erwähnten, vorzüglichsten Vertreter des Sabellianismus mag im Folgenden aufgefasst werden. Praxeas fasste die Trias lediglich in der Person Christi auf (Vater, Sohn und Geist: das Göttliche, Christus mit der göttlichen Ausrüstung, und diese Ausrüstung selbst)[f]), Noetus von Smyrna oder Ephesus[g]), und Sabellius

---

legt (Christus habe gesagt: *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν α. εἶναι υἱὸν, τ. α. εἶ. ἅγιον πνεῦμα*), gewiss rein emanatistisch gesprochen (Vgl. Schneckenburger, Ev. d. Ae. S. 8).

d) *Christian. Worm. historia Sabelliana.* Fcf. et L. 696. 8. *Beausobre, H. d. Man.* I. 533 ss.

F. Schleiermacher, über den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasian. Vorstellung von der Trinität. Theol. Zeitschr. 3. 295 ff. (Werke I. Abth. 2. B. 485 ff.) L. Lange, Gesch. u. Lehrbegr. der Unitarier vor der Nicän. Synode. L. 831. 8. Vgl. Dess.: Einige Worte üb. krit. u. pragmat. Behandlung der Kirchen-, insbesd. der Dogmengeschichte; Zeitschr. f. hist. Th. II. 2. 1833. 17 ff. und ebds. II. 2. 178 ss.: Der Sabellianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung.

e) *Theodoret.* H. F. 3, 3: *ἀνενεώσατο τὴν αἵρεσιν, ἣν Ἐπίγονος μέν τις οὕτω καλούμενος ἀπεκύησε πρῶτος, Κλεομένης δὲ παραλαβὼν ἐβεβαίωσε.* Epiph. dagegen lässt den Noetus ohne alle Vorgänger auftreten. Jünger des Praxeas, *app. Tert. praescrr.* 53. (*Prax. haer.*): *quam Victorinus corroborare curavit* — aber hier verbessern Andre (auch Gieseler): *Victor.*

f) *Tert. Prax.* 2: *pater ipse Deus* (*αὐτόθεος*). 27: *dicentes filium carnem esse id est hominem id est Jesum, patrem autem spiritum id est Deum id est Christum.* Von einem andern h. Geiste scheint demnach Pr. Nichts gewusst zu haben.

g) Hippolyt. *εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός* — ed. Fabric. II. 5 ss. (I. 285 ss.) wahrscheinlich aus dem grössern Werke gegen die Häresien. — Aus Hippol. vornehmlich (doch nicht aus ihm allein) Epiphanius 57. Anac. 11 (Philastr. 53. Aug. 36. 41). Auf Noetus und seine Partei wird auch gewöhnl. des Origenes Antisabellianismus bezogen: von welchem auch Pamphil. Apol. und Phot. 117: von Schleiermacher auf Beryll.

zu Ptolemais in der afric. Pentapolis[h]) liessen das göttliche Leben, wie es dann in Christus und in dem heil. Geiste erschienen sei, sich schon in Eigenschaften Gottes von Anbeginn unterscheiden; aber Sabellius, mehr noch emanatistischen Lehrformen zugeneigt[i]), bezog die dreifache Offenbarung auf den geoffenbarten Gott, von welchem er den Ewigen, die Gottheit an sich, die Monas, unterschied: und Vater, Sohn und Geist fand er nicht blos in dem Christenthume, sondern in der ganzen heiligen Geschichte. Auch suchte Sabellius wohl dadurch die Trias mehr herauszustellen, dass er dem Ewigen die Drei entgegensetzte, nicht dem Vater, den Sohn und den Geist. Wie nun aber diese Alle die Offenbarung Gottes in Christus wahrscheinlich nur auf die Macht und die Erfolge in Person und Sache Christi bezogen hatten, so wich Beryll von Bostra[k]) von ihnen ab, indem er jenes göttliche Leben eine Persönlichkeit in Christus annehmen liess.

Einen eigentlichen, blossen Nominalismus (wie man ihn späterhin im Sabellianismus vom Modalismus unterschied, als die Meinung, dass die angeblichen göttlichen Personen nur verschiedene Ansichten, Auffassungen von der Gottheit wären) hat es unter den alten Sabellianern ebenso wenig gegeben[l]), als, was ihnen die Väter vorwarfen, Patripassianismus[m]). Nur dem

---

h) Schriften des Sabellius von Epiph. gebraucht: angeblich noch im 5. Jahrh. (*Arnob. conflictus de Deo uno et trino cum Serapione* — Bibl. M. PP. 8. 236 ss.) — Epiph. 62. Euseb. 7, 6. Theod. 3, 9. Phil. 54. Aug. 41. Die Widerlegungsschriften, von denen im Fg.

i) Die Lehre des Sabellius war daher vor allen Diesen dem Vorwurfe des Gnosticismus ausgesetzt. Im Briefe des Alexander von Al., Theodoret. H. E. 1, 3., sind Sabellius und Valentinus zusammengestellt: das Wort *τομαῖς* aber scheint sich dort auf Keinen von Beiden zu beziehen, sondern auf eine rohere Vorstellung; auf beide das *ἐκ διαιρέσεως ἀπόῤῥοιαι.*

k) Euseb. 6, 33. vgl. 20. Hier. cat. 60. *C. Ullmann: de Beryllo Bostreno eiusque doctrina.* Hamb. 835. 4.

l) Wiewohl Origenes Lehren dieser Art anscheinend als Nominalismus bezeichnete; in Matth. to. 17, 14: *οἱ συγχέοντες πατρὸς κ. υἱοῦ ἔννοιαν, καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα εἶναι διδόντες εἶναι τὸν πατέρα κ. τὸν υἱὸν, τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ κ. τοῖς ὀνόμασι διαιροῦντες τὸ ἓν ὑποκείμενον.* In Jo. to. 2, 2. *ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος* (nur dem Namen nach) *παρ᾽ αὐτοῖς υἱὸν προσαγορευόμενον.* Nach Obigem wären denn auch *ὀνόματα* und *ὀνομασίαι* des Sabellius zu nehmen, nicht in blos subj. Bedeutung.

m) Zuerst erscheint der Name lateinisch Philastr. 54. Aber er war wohl schon im 3. Jahrh. entstanden. Athan. de syn. Ar. et Sel. 7 (*Πατροπασσιανοὶ μὲν παρὰ Ῥωμαίοις, Σαβελλιανοὶ δὲ παρ᾽ ἡμῖν*). *Patrem crucifixit*, bemerkt auch Tert. Prax. *Pater passus* u. And. und Aehnliches bei Dion. Alex. Epiphanius (*anac.* 11) spricht Sabellius vom Patripass. frei; hiergegen August. a. O.

Noetus werden patripassianisch lautende Ausdrücke beigelegt (*ἕνα ϑεὸν γεννηϑέντα, πεπονϑότα, ἀποϑανόντα*): aber sie erscheinen selbst dort nur als uneigentliche Reden. Vielmehr unterschieden jene Alle doch bestimmt und immer Gottheit und göttliche Offenbarung, und ihre Lehren fassten in der Person Christi nur das Höhere, Göttliche auf, ohne ausdrücklich zu bestimmen, in wieweit die menschlichen Kräfte und Zustände Jesu daran Theil genommen hätten [n]).

3. [o]) Die Formeln der drei zuerst Genannten müssen dem hier Gesagten gemäss aufgefasst werden. Nach Praxeas ist Jesus Christus zugleich Vater, Sohn und Geist. Der altkirchlichen Meinung, dass Praxeas mit Hermogenes gleichgesinnt gewesen sei, dürfte wohl nicht viel beizulegen sein [p]). Noetus lässt den an sich Einen Gott (*εἷς κατὰ δύναμιν, Hippol.*) [q]) offenbar werden durch die gesammte Schöpfung [r]) und im Sohn [s]) und Geist. Ist die kirchliche Angabe gegründet, dass Noetus auch Etwas wie Metempsychosenlehre verkündet habe [t]), so mag hieraus erhellen, dass in ihm neben der Einheit des göttlichen Lebens auch die von der Einheit des Geistes in der Menschheit gelegen habe. Aber die meisten Erklärungen sind vom Sabellius übrig geblieben, in welchem diese Denkart eigentlich erst auf historischen Boden trat. Sie haben, wie gesagt, meist emanatistischen Klang und die Kirche deutete sie als Gnosis: aber ohne Zweifel ist ihr Sinn ein anderer, selbständiger [u]). In der Schöpfung galten dem Sabellius

---

n) Doch Praxeas b. Tert. 29—: *non ex divina, sed ex hum. substantia mortuum dicimus.*

o) Der biblische Beweis scheint sich bei Prax., No. u. Sab. gemeinsam vorn. auf die Johanneischen Stellen gegründet zu haben: 10, 30. 14, 11. (*ἕν ἐσμεν· ὁ ἐμὲ–τὸν πατέρα· ἐγὼ ἐν πατρί* u. s. w.) Tert. Prax. 20.

p) Prax. wird mit Hermogenes verbunden Phil. 54. Aug. 41. Praedest. 41. Mit dem äusserlichen Irrthume, welcher die beiden Feinde des Tertullianus neben einander stellte, verband sich wohl (wenigstens bei Neueren) die Meinung (vgl. das Fg.), dass der Sabellianismus pantheistisch sei.

q) Das *ἐνέργειαι* bei Noet. (und vielleicht auch bei Sabellius) ist daher wohl in der aristotelischen Schulbedeutung zu nehmen, nicht Wirkungen, sondern Wirklichkeiten.

r) Theod.: *ἀφανὴς ὅταν ἐϑέλῃ, φαινόμενος δὲ ἡνίκα ἂν βούληται.*

s) Noetus (Hippol. 15: *καϑ᾽ ἑαυτὸν ὁ λόγος οὐκ ἦν τέλειος υἱός*) und Sabellius (Ath. c. Ar. 4, 22: *πρὸ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱὸν ἀλλὰ λόγον μόνον*) unterscheiden Logos und Sohn: nämlich als Naturoffenbarung Gottes und die christliche.

t) Bei Hippol. und Fgg.: Noetus gab sich und seinen Bruder für Moses und Aaron aus.

u) So waren die von Sabell. gebrauchten Formeln (Athan. c. Ar. 4,

als die drei Offenbarungen Gottes wohl Existenz, geistiges und physisches Wirken (entsprechend der dreifachen Erscheinung der Sonne — das uralte Gottesbild! — in Figur, Licht, Wärme)[v]: in der heiligen Geschichte galten ihm als Vater, Sohn, Geist drei Erscheinungen, gleichsam Rollen (*σχήματα, πρόςωπα*[w]), Noetus hatte nach einer andern Wortbedeutung nur Ein *πρόςωπον* gelehrt), der Einen Gottheit, ihr Wirken im A. T., im Evangelium, in den Aposteln[x]).

In der Bestreitung der eigentlich Sabellianischen Lehre (durch Dionysius von Alexandria, Athanasius[y]), Gregor von Nyssa[z]), von Nazianz und Basilius)[aa]) tritt die älteste philosophische Bestreitung des Pantheismus in der chr. Kirche hervor[bb]).

4. Beryllus von Bostra erscheint noch vor Sabellius (nach 230); und gewiss gehört er nicht in die Sabellianische Reihe im eigentlichen Sinne. Er war wohl auf den Widerspruch gegen die alexandrinische Lehre von den Hypostasen gerichtet, aber entfernt von der Verflüchtigung der göttlichen Natur Christi, wie sie in den vorigen Lehren geschehen ist. „Diese göttliche Natur

---

13, hält sie für stoisch) *ἐκτείνεσθαι* (ihm entspricht *πλατύνεσθαι* Ath. c. Ar. 4, 12: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς*) und *συστέλλεσθαι* schon von Philo (vgl. Dähne Alex. Ph. 1, 267) nicht emanatistisch gebraucht worden, ja gerade im Gegensatze zu Theilungen der Substanz: und in der That so auch Clem. hom. 16, 12. — Eben hierhin gehört auch der sabellianische Unterschied von *σιωπῶν θεὸς ἀνενέργητος, λαλῶν, ἰσχύων* Ath. a. O.

v) Im Bilde von *σῶμα, πνεῦμα, ψυχή*, das Sab. auch gebraucht haben soll, bedeutete *σῶμα* vielleicht Persönlichkeit, nicht Körper.

w) *Ἀνυπόστατος τῶν προσώπων ἀναπλασμός* — Basil. ep. 210. *Μεταμορφοῦσθαι, προσωποποιεῖσθαι* Sab., jedoch das letzte nicht von der Gottheit selbst gebraucht; *προςωποποι. τὸν ἕνα θεὸν ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως.* —

x) Theod.: *ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ διαθ. ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ἐν δὲ τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι, ὡς πν. δὲ α. τοῖς ἀποστ. ἐπιφοιτῆσαι.* Der Name *Υἱοπάτωρ*, den Sab. der Gottheit beigelegt haben soll, nach Ath. de syn. 16, wird von Schleierm. auch in den *geminatis nominibus unionis*, Hilar. trin. 10, 6, gefunden.

y) Bes. im B. über Dionysius v. Alex.

z) Gr. Nyss. *λόγος κατ' Ἀρείου καὶ Σαβελλίου* — A. Mai. N. Coll. VIII. P. 2. 1 ss.

aa) Briefe: 210. 214. 235.

bb) So wird der Sabellianismus auch von Möhler behandelt: Athanasius i. 304 ff. *μὴ μᾶλλον ἓν πάντα ἢ μηδὲν ἕκαστον εἶναι* — ist eine allg. Formel gegen den Panth.: Alles Eines oder auch Nichts, Greg. Naz. or. 1: nach Sab. Die Stelle des Dion. Alex. (aus 1. B. gegen Sabellius), Eus. P. E. 7, 19, gegen d. Annahme einer ewigen Materie, deutet gewiss auch auf eine pantheist. Anklage gegen den Sabellianismus hin.

Christi (ὁ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν) hat vor der Menschwerdung nicht persönlich existirt (μὴ προϋφεστάναι), sie hat vielmehr in dieser erst selbständiges Dasein erhalten (ἰδία οὐσίας περιγραφή, Individualität, Persönlichkeit)[cc]) und besteht nun ewig in dieser[dd]).“ Es ist keine sichere Angabe vorhanden, dass Beryll durch jene Hypostasirung die Menschheit Jesu hätte aufheben wollen: in der menschlichen Person Jesu, mag er gemeint haben, fasste und bestimmte sich ein besondres göttliches Dasein und Bewusstsein. Indessen war es vielleicht eine richtige Consequenz in der Kirche, wenn man dieses nicht für vereinbar mit einem menschlichen Bewusstsein, einer menschlichen Seele hielt. — Die Milde übrigens, mit welcher die Kirche diese Lehre beurtheilte, zeugte für die Anerkenntniss der Gesinnung[ee]) des Beryll, aber auch für die damals noch vorhandene, grössere Freiheit in der dogmatischen Auffassung. Origenes widerlegte ihn persönlich zu Bostra, und die Kirche erzählte auch in späterer Zeit von der völligen Sinnesänderung des Beryllus.

5. Paulus von Samosata, Bischof von Antiochia[ff]), wurde in der alten Kirche und Geschichte häufig den Sabellianern beigezählt, oft auch, nach einer andern Ansicht, als Vorläufer des Nestorius angesehen[gg]): Eines so unrichtig wie das Andere. Denn ihm war das Göttliche in Christus Nichts mehr als das göttlich Bildende und göttlich Wirkende in ihm[hh]): nur accommodirte er sich in dem Ausdrucke für dasselbe zum alexandrinisch-kirchli-

---

cc) Περιγραφή ist ebenso wie ἀπερίγραπτος ein Wort des alten Schulgebrauchs: vgl. Ullmann a. O. 13.

dd) Zweifelhaft mag es sein, ob B. auch selbst gesagt habe (Eus.): *μηδὲ θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην μόνην τὴν πατρικήν*.

ee) Socr. 3, 7, die Synode zu Bostra habe dem Beryll die Lehre von der wahrhaft menschl. Seele Christi vorgehalten.

ff) Eus. 7, 27—30. Epiph. 65. Theod. 2, 8. Garner. an Mar. Merc. II. 307 ss. *J. G. Feuerlin. de haeresi P. Sam.* Gott. 741. 4. *J. G. Ehrlich: de erroribus P. S.* L. 745. 4.

gg) Ephraem. v. Ant. (6. Jahrh.) Phot. 222 (die gegen Nest. gebrauchten Sprüche des Athan. seien gegen Paul gerichtet). *Contestatio ad cler. Constantinop., in conc. Eph. propos.*, Mansi V. 393. Simeon v. Betharsama, Assem. B. O. I. 346. *M. Mercator: de discrimine inter haeresin Pauli et dogmm. Nestorii* — Opp. II. 77 ss.

hh) Die Berichte oder auch Paul selbst, schwanken in der bestimmten Auffassung dieses Göttlichen: göttliche Kraft, wie in den Propheten, nur grösser, *ὡς ἐν ναῷ θεοῦ* (*Contestat.*), Theilnahme an der göttlichen Vernunft (Epiph.), göttliche Bestimmung (πρόγνωσις Synodalbrief an Paul), göttl. Befehl (M. Merc.), sittliche Vereinigung mit Gott (Paul's Brief-Fragment an Sabianus b. Ehrlich: Athanasius: ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι).

chen Sprachgebrauche mit dem Logos[ii]). Und von dem Nestorianismus war Paulus dadurch entfernt, dass er den Logos für nichts Selbständiges hielt. Seine Lehre war vielmehr Artemonismus: wie es ja auch in der überwiegenden Meinung der Kirche angenommen wurde. Durch die Aufnahme des Logos, der göttlichen Kraft (immerhin kann auch Paulus eine übernatürliche Entstehung jener Menschheit durch den Logos angenommen haben) sei der Mensch Jesus[kk]) bis zu seinem göttlichen Dasein geweiht und ausgestattet, sei er der wahre Gottes-Sohn geworden. Hat Paulus zwei *πρόςωπα, ὑποστάσεις* gelehrt[ll]), so hat er zwei Seiten, Sphären des Wesens, Lebens Jesu gemeint: die höher begabte, und die niedere, gewöhnliche. Von der Natur und Bedeutung des heil. Geistes ist keine bestimmte Lehre des Paulus bekannt, nur dass er die Schriftlehre von Vater, Sohn und Geist anerkannt habe: er mag ihn wohl nicht vom Logos unterschieden haben.

Paulus Lehre war, auch abgesehen von der Persönlichkeit[mm]), durch welche sie getragen wurde (diese war der Kirche so verhasst als verdächtig)[nn]), schon durch die Vermischung heidnischer und jüdischer[oo]) Elemente mit den christlichen (auch in der Gottesverehrung), aber auch durch ihren Geist und Inhalt zuwider[pp]). Denn jene, von allem Göttlichen entkleidete Menschheit Christi passte nicht in die Gedanken und die Stimmung der Kirche: und ihr ganzes Denken, ihre Philosophie war ja eben jetzt

---

ii) Bestimmter auch noch *προφορικὸς λόγος* genannt: aber ganz richtig wird dieses b. Philastr. 64 gedeutet, wenn es auch Paul so nicht ausgesprochen hat: *prolativum verbum i. e. quasi aër quidam* —. Im Gespr. mit Malchion: die Weisheit in Jesu, *οὐκ οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα.* Natürlich nahm P. dann an, was Epiph.: *ἐλθὼν ὁ λ. ἐνήργησε—καὶ ἀνῆλθε πρὸς τὸν πατέρα.*

kk) *Κάτωθεν, ψιλὸς ἄνθρωπος.*

ll) *Δύο πρόςωπα* auch b. Epiph. 7.

mm) Epiph.: *ἐν θεῷ ἀεὶ ὄντα τὸν αὐτοῦ λόγον κ. τὸ πνεῦμα αὐτοῦ* —

nn) Synodalschr. b. Eusebius.

oo) Die samos. Sache hängt mit der Geschichte der Zenobia zusammen: *Schardam. vita Longini*, p. 94 s. Weisk. meint, die Annahme, dass sie Jüdin gewesen, sei aus der kirchl. Ansicht von Paulus Sam. entstanden.

pp) Paulianer (*Παυλιανοί, Παυλιανίσαντες* Eus. V. Const. 3, 64. Conc. Nic. can. 19), Samosatenianer u. s. w. blieb eine kirchliche Bezeichnung für die niedere Denkart von der Person Christi, wenn sie sich in sabellianische Formen kleidete. Die Samos. Häresis wurde dann besonders bei Photin wiedergefunden: Aug. haer. 44: aber, wie gesagt, auch die Nestorianer wurden so genannt. Als eine unchristliche Partei soll sie wiedergetauft werden nach d. Nic. Conc.

auf die Idee des Göttlichen in Christus gerichtet. Ueberdies hing damals in der gewöhnlichen Denkart und Sprache dem Begriffe des Menschlichen zu sehr die Vorstellung von Schwäche und Dürftigkeit an, als dass man selbst bei einem Ideal-Menschlichen in Christus hätte stehen bleiben können[qq]).

§. 27.

In dieser Art hat sich denn die erste Periode unserer Geschichte vollzogen: die der Bildung vom kirchlichen Lehrbegriffe durch Denken und Meinen der Einzelnen und der Schulen. Die christliche Welt dachte jetzt das Christenthum schon nicht mehr anders denn als Dogma, sowie das christliche Leben als Kirche; und sie strebte immer mehr der Bestimmtheit, Vollständigkeit und Einheit im Dogma zu: doch war der Gedanke noch freier, und fortwährend noch hatte die sittliche Auffassung von der Sache des Christenthums allenthalben das Uebergewicht.

Zweite Periode.

§. 28.

War aber nun der Anfang gemacht worden, die christliche Glaubenslehre zu bestimmten Begriffen und in einem geordneten Zusammenhang auszubilden: so führte jetzt schon die geistige Entwickelung immer weiter in dogmatische Feststellungen hinein. Aber diese blieben nun nicht mehr so frei, sondern die Kirche trat jetzt dabei, Anfangs berathend, bald aber dann als Auctorität ein. Die-

---

qq) Synoden zu Antiochia gegen Paulus Eus. 7, 28; die entscheidende unter Gregorius Thaum. 269; von deren Erfolge verschieden Eus. I. 30. und Theodoret. Malchion, Presbyter und Rhetor (Hier. cat. 71), *εἰς φανερὸν ἄγων τὴν αἵρεσιν κ. βλασφημίαν*. Aus Malch. Gespräch: *Leont. Byz. c. Nest. et Eut.* 3. 593 ss. *Basn. Thes.* 1. 1. (vgl. Feuerlein u. Ehrlich a. O. und Routh. II. 463 ss.) — Synodalschreiben bei Eus.: Anderes zweifelhaft: Brief der sechs Bischöfe an Paul, zehn Fragen Paul's an Dion. Al. und dessen Antw., Mansi I. 1039. (Vielleicht ist auch diese Schrift zur Schmach des Nestorianismus erdichtet worden, wie Andres in der Samos. Sache, wahrscheinlich auch das Symbol, welches im Eph. Concil den Nicänischen, anderwärts den Antioch. Vätern zugeschrieben wird, gegen Paulus Sam.: Routh a. O. 523 ss.)

ses erfolgte in der **zweiten** Periode, in schnell auf einander folgenden Momenten.

§. 29.

Einflüsse **von Aussen** auf Geist und Denkart der Kirche konnte es hierbei nur wenige noch von umfassenderer Bedeutung geben. Vom **Judenthum** wirkte nicht viel mehr herein, und der Vorwurf des Judenchristenthums geschahe jetzt fast nur noch im uneigentlichen Sinne: das **Heidenthum** hatte zwar noch einen grösseren Einfluss durch seine Philosophie; aber theils begann diese selbst sich immer mehr dem Geiste und den Lehren des Christenthums anzuschliessen, theils bildete sich die christliche Philosophie immer mehr selbständig aus[1]). Doch in den neubekehrten Völkern blieben immer, bald absichtlich bald natürlicherweise, manche heidnische Elemente zurück, welche zum Theile auch tiefer oder bleibender eingewirkt haben[2]).

1. Die stilleren Einflüsse des Christenthums auf die heidnische (Platonische) Philosophie vom 3. Jahrh. an, lassen sich eben so wenig leugnen[a]), wie die von dieser auf das Christenthum: von dem, wie von der Eigenthümlichkeit, welche die christliche Philosophie sich dennoch gewahrt hat, oben gehandelt worden ist. Die Feindseligkeit aber, mit welcher sich der heidnische Platonismus von jetzt an bis zu seiner völligen Auflösung dem Christenthum entgegensetzte, weil er auch eine geistige Macht sein wollte, und indem er sich für das Selbständigere und Höhere ausgab[b]), hat sich auf dreifache Weise dargelegt. In offenbarer Bestreitung: (Plotinus) Porphyrius, Julianus, zuletzt Proklus[c]); aber es geht durch diese ganze Philosophie ein polemischer Zug gegen das Christenthum hindurch. Ferner in polemischer Nachbildung der evangelischen Geschichte, um die Geschichte der philosophischen Meister[d]) als ein gleiches oder ein höheres Wun-

---

a) *C. Steinhart. de dialectiea Plotini ratione.* Numburg. 829. 4.

b) Mosheim ob. 68. erw. Abh. — C. Meiners, Beitr. z. Gesch. der ersten Jahrhh. n. Chr. Geburt. L. 782. *C. A. T. Keil, de causis alieni reco. Platonieorum a rel. chr. animi:* Opuscc. 391 ss.

c) *Ἐπιχειρήματα κατὰ τῶν Χριστιανῶν* in Jo. Philoponus *de aetern. mundi* (Ven. 535. f). Nicolaus von Methone 12. Jahrh. widerlegte die Philosophie des Proclus, jedoch auch in christlicher Beziehung (*Ἀνάπτυξις τῆς Πρόκλου Πλατ. στοιχειώσεως*). *Ed. Voemel.* Fcf. 825. *Ei. Anecdota Nicolai Meth.* 2 Progrr. 825. 4.

d) Pythagoras, Plato, Apollonius v. Tyana und der Jüngeren, Gleichzeitigen.

der darzustellen: Philostratus, Porphyrius [e]), Hierokles, Iamblichus [f]), Eunapius, Marinus [g]) und Andere. Endlich in Anbequemungen zu dem Christenthum [h]) und in literarischen Fälschungen, indem man Schriften, angeblich aus der Urzeit der Philosophie und Theologie, unterschob oder interpolirte, welche in biblisch-christlichen Idee'n oder Anklängen, die man in sie legte, als Originale, und zwar als edlere Originale, der heiligen Schriften der Christen angesehen werden sollten. Dieses Alles geschahe wohl vornehmlich in Porphyrius Schule: und hierher mag, wenigstens zum Theile, das gehören, was man unter Hermes und Sanchuniathon's Namen in Umlauf gebracht hat [i]).

2. Die Ueberbleibsel des Heidenthums (vornehmlich des Römischen und Germanischen) bei den christlich-gewordenen Völkern waren früherhin mehr ein Gegenstand der protestantischen Polemik, und dieses in mancherlei Beziehung [k]): später der freieren, historischen Erwägung [l]). Aber sie haben durchaus mehr in Gebräuchen, Angewöhnungen und Volksmeinungen, als in eigentlichen, kirchlich angenommenen, Begriffen und Lehrsätzen bestanden. Freilich mussten auch jene oft von Bedeutung für Geist und Lehre der Kirche werden [m]). Tiefer gingen in das Christen-

---

e) *L. Holsten. de vita et scrr. Porph.*, Rom. 630 und an *Porph. de abstinenta ed. Rhoer.* Traj. 767. 4.

f) *G. E. Hebenstreit, de Iamblichi, philosophi Syri, doctrina, christianae rel. quam imitari studet noxia.* L. 764. 4.

g) Wyttenbach und Boissonade zu Eunapius (*Vitae philoss. et Sophistt.* Amst. 822. II.), Fabric. und Boiss. zu Marinus (Leben des Proklus. L. 819).

h) Ullmann: Parallelen aus den Schrr. des Porphyrius zu N. T.lichen Stellen — Th. St. u. Kr. 1832. 3. 376 ff.

i) Daher die Hermetischen Schrr. oft als altchristliche Philosophie angesehen wurden: wie von *Franc. Patritius*, Herausgeber derselben (Ven. 593), u. A. Auf christliche Begriffe und Formeln macht in ihnen auch Tiedemann aufmerksam: Hermes Trismegistus Poëmander. Berl. 781. S. 20. 21 and. — M. ob. (S. 32) erw. Abh. über dieselben, auch *J. H. Ursinus, de Zoroastre, Hermete Trismegisto et Sanchuniathone.* Norimb. 631. 8.

k) *C. Middleton, conformités des cérémonies modernes avec les anciennes.* Amst. 744. *J. J. Blunt, vestiges of ancient manners and customs, discov. in modern. Italy and Sicily.* Lond. 823. (D. von Wiener: Ursprung rel. Cerim. u. Gebräuche der Rö. kath. Kirche. L. u. Darmst. 826.).

l) J. Grimm, deutsche Rechtsalterthümer. Gött. 828. Dess. deutsche Mythologie. Gött. 835. (*F. Magnussen, Lex. mythol.* und Abh., D. von Mohnike, Illgen's Ztschr. II. 1. 26 ff.) C. K. Barth, die altt. Religion, L. 835, und viele Andere.

m) Synode zu Elvira, J. 305 — Mansi II. 1 — 406. und Herbst Abh., Tüb. Qu. schr. 1826.

thum der nordischen Völker, wie sie in den folgenden Perioden nach und nach herüberkamen, die heidnischen Geister- und Dämonenlehren, welche sie mit sich brachten und die ihre Mythologie ausmachten [n]). Möglich ist es endlich, dass die Herrschaft des Arianismus unter einigen germanischen Völkern auch im Zusammenhange mit ihrem früheren Cultus gestanden habe: sofern jener einen polytheistischen Zug hatte, oder überhaupt in seinem sinnlicheren Charakter [o]).

§. 30.

Dabei hatten die Mysteriengnosis in einzelnen Parteien oder Gesellschaften (7) und die manichäische Partei fortwährenden Bestand, doch in den altchristlichen Ländern durch die weltliche Macht immer mehr zurückgedrängt. Der Priscillianismus [1]) war eine eigenthümliche Form des Manichäismus: er hielt sich als heidnische Tendenz unübersehbar lange in entlegneren, neuchristlichen Gegenden. Eine andere merkwürdige Erscheinung bieten im 4. und 5. Jahrhundert gewisse, wahrscheinlich neutrale oder gemischte, Parteien und Denkarten dar [2]): deren Entstehung sich indessen leicht aus dem geistigen Zustande der damaligen heidnischen Welt und daraus erklären lässt, dass der christliche Geist unter den dogmatischen Erörterungen und Streitigkeiten in seiner weltüberwindenden Kraft eben geschwächt worden war. Daher denn Viele das Bisherige als vergangen angesehen, aber doch das Neue noch nicht als vollendet und befriedigend erkannt haben mögen.

---

n) K. Rosenkranz, christlich-germanische Zauberformeln: Dess. zur Gesch. d. D. Literatur, Kgsb. 836. 1 ff.

Das Zauberwesen nahm bei den germanisch-christlichen Völkern dieselbe Stelle ein, den Rest der altheidnischen Formen zu bewahren, wie die Mysterien bei den griechisch-römischen.

o) Hierzu die bedeutende Bemerkung von H. Leo (Gesch. des Mittelalters 1. 70 f.), dass der Arianismus geschichtlich in denjen. Völkern germanischen Stammes hervortrete, in welchen sich der Odinsdienst findet, vorn. bei den Gothen und Vandalen (vgl. Dess. über Odin's Verehrung in Deutschland. Erl. 822).

Zum Arianismus der Gothen Castiglione Abh. an Ulfilas Br. an Gal., Phil. u. s. w. Mail. 835. und H. F. Massmann an: Auslegung des Evangelii Joh. in gothischer Sprache. München 835. 4 (die Auslegung ist nach Massm. Entdeckung, die des Semiarianers, Theodor von Heraklea).

1. Die Partei des Priscillianus, des ersten am Leben gestraften Häretikers (J. 385), in Gallien und Hispanien[a]), bekannte selbst ihre orientalische Abstammung[b]). Ohne Zweifel sind ihre Lehren ganz die alten manichäischen gewesen: nur scheint hier, dem Charakter des Abendlands gemäss, theils der Pantheismus vor dem Dualismus vorgeherrscht, theils die Lehre sich mehr in praktischen Resultaten dargelegt zu haben: in Astrologie, Magie, vielleicht auch in gegenchristlichen Lebensmaximen[c]). „Himmel und Erde werden von Geistern beherrscht, welche von Gott in nothwendigen Auswanderungen hervorgehen, in den höchsten Regionen schon mischt sich ihnen das Böse bei[d]): die Menschengeister werden durch die obersten Weltgeister, der Menschenleib durch die Gestirne beherrscht[e]): durch Christum geschicht eine fortwährende Erlösung von dem Naturleben[f]).“ Ganz wie im Manichäismus ist Christus und sein Werk hier eine blosse Allegorie für das Wirken des rein-göttlichen Geistes[g]) und der Sinn der Lehre

---

a) Hieron. cat. 121. ad Ctesiphont. ep. 139. *P. Orosii consultatio s. commonitor. de errore Priscillianistarum et Origenistarum* und *Augustin. ad Orosium:* Aug. Opp. 8. 431 ss. Augustin anderwärts, Briefe: 36. 140. 236: Sulpic. Sev. 2, 46—51. und dialog. 3, 11 s. Leon. ep. 15. *ad Turibium Asturic.* S. *van Vries*: *de Priscillianistis, eorumque fatis, doctrinis et moribus.* Traj. 745. 4.

b) Markus von Memphis, nach Hispanien gekommen: Oben S. 44.

c) Am Allgemeinsten wird den Priscillianisten Lüge und Heuchelei beigelegt (*Aug. haer.* 70. und *de mendacio ad Consentium:* vgl. Retr. 2, 60): aber dieses war stets die Schuld oder der Vorwurf bei geheimen Parteien. Sonst finden sich auch bei ihnen, wie bei den Manichäern und Anderen, die anscheinend sich widersprechenden, doch leicht vereinbaren, Anklagen von überspannter Askesis und von Lasterhaftigkeit.

d) Priscillian's Fragm. bei Orosius a. O.: *Prima sapientia est, in animarum typis divinarum virtutum intelligere naturas et corporis dispositionem.* (Die Geister sind Gottes Kräfte und das Wesen der Welt.) *In qua obligatum coelum videtur et terra, omnesque principatus seculi videntur adstricti sanctorum dispositiones superare.* (Im Stoffe gefesselt die Geisterwelt, und der geistigen Macht entnommen.) *Primum Dei circulum et mittendarum in carne animarum divinum chirographum, angelorum et Dei et omnium animarum consensibus fabricatum* (die Nothwendigkeit der Geisterwanderung in die Welt), *patriarchae tenent, qui contra formalis malitiae* (Antwp. Ausg. *militiae*) *opus possident* (das Wesen des realen Bösen innehaben).

e) Oros.: *nomina patriarcharum membra esse animae* (beherrschen die Seele) — *contra autem in membris corporis coeli signa esse disposita.* —

f) Durch Christus sei jene Schuldschrift am Kreuze getilgt — nach Kol. 2, 14 f.

g) Daher Gott, Christus und der Menschengeist Eines und Dasselbe:

Nichts als Naturphilosophie. Auch der Name, Patriarchen, für die Weltgeister ist insofern etwas alt Gnostisches und Manichäisches, als diese Lehren ja das Princip der Welt für Eines hielten mit der Gottheit des A. T.[h]).

2. Zu den neutralen, also auch meist gemischten Secten rechnen wir die, neuerdings vielbesprochenen, Hypsistarier in Cappadocien (Ὑψιστάριοι, Ὑψιστιανοί)[i]), welche Nichts von den bestehenden Parteien sein wollten, deren Ritus aus Jüdischem und mancherlei Heidnischem gemischt war[k]), und deren Name auf den Gottesnamen (ὕψιστος) hinweist, welcher damals am meisten in allen Parteien gemeinsam gebraucht wurde. Es war auch der Name von Melchisedek's Gottheit gewesen. (Oben S. 51.) Die *coelicolae* in Kaisergesetzen und bei Augustin[l]) (Himmel anbeten war ja von Alters her die Bezeichnung für eine unpositive, deistische Religion gewesen), die θεοσεβεῖς in Syrien bei Cyrill von Alexandria[m]), die Euphemitae beim Epiphanius[n]), auch,

---

Christus *innascibilis*. — Aber vom Weltgeiste sei auch das Böse ausgegangen: Christus sei der, auch unglücklich säende, Säemann, Matth. 13.

h) Auf die Priscillianersecte bezieht sich ohne Zweifel auch b. Philastr. 61. 84. 88 (Span. Manichäer, *Abstinentes*, *apocryphi*). — Gegen sie Conc. von Saragossa 381, Toledo 400 (Mansi 3. 380 ss. 998 ss. Hier gegen sie Glaubensregel und Anathematismen): und noch im 2. Conc. von Braga 563, werden sie erwähnt, Mansi 9. 774 ss.

i) Jenes bei Gregor v. Naz. (or. 19), dieses in der kürzern und unbestimmten Nachricht bei Greg. v. Nyssa (c. Eunom. I. p. 12); dazu die Lexikographen, vorn. Hesychius. (Vgl. Suicer und Dufresne.) Nach Gundling, *Gundlingiana* IV. 40. 369 ff., neuerlich besonders von Ammon und Neander angeregt — dann die bekannten Schriften von Ullmann und Böhmer: zuletzt Ullmann: 5. Beil. zu Greg. v. Naz. 558 ff. und Böhmer: Einige Bemkk. zu den von — Ullm. und von mir aufgestellten Anss. über d. Hyps. Heidelb. 826. Für die ältesten Deisten hält sie Wetstein, Prolgg. in N. T. 31. 33, für Platoniker u. A. Gundling, für judaisirende Heiden Hug (Einl. in N. T. II. 390), für judaisir. Christen (*demi-juifs; Pastoret: hist. de la legisl.* IV. 266), für eine Mischung von Judaismus und Parsismus Ullm., für eine verfälschte Urreligion Böhmer. Aber man hat sie wohl (so auch Gieseler I. 349 f.) mehr in der hier bezeichneten, negativen Weise aufzufassen.

k) Feuer, Licht, Sabbat verehrten sie nach Greg. Naz., aber verwarfen Götzendienst, Speisegesetze (ob nun nach dem gew. Texte: περὶ τὰ πρόβατα, oder nach d. Conj.: περὶ τὰ βρώματα ἔς τινα μικρολογίαν καί u. s. w.) und Beschneidung.

l) Drei Gesetze von Honorius 408. 409. und ein Gesetz 43. *de haereticis*, Gothofr. Cod. Th. VI. 258 ss. August. ep. 44. Hier wird ein *Maior Coelicolarum* mit einer neuen Taufe erwähnt.

m) *Cyr. Alex. de ador. in sp. et ver.* 3. p. 92. I. Aub.: vgl. Wetstein zu 1 Tim. 2, 10.

n) Zu den Messalianern gerechnet, haer. 80, 1. 2: ἑνὶ μόνον τὸ

nach einer neueren trefflichen Vermuthung, die *Abelonii* bei Augustin [o]), sind wahrscheinlich gleichartige Parteien gewesen [p]).

Eine diesen Parteien verwandte Denkart, in der Mitte zwischen heidnischer und christlicher, oder doch zweideutig in ihren Aeusserungen, hat man bei vielen Schriftstellern des 4. und 5. Jahrhunderts bemerkt [q]).

§. 31.

Mehr als Alles, was von Aussen her an die Kirche kommen konnte, wirkte auf Fassung, Richtung und Entwickelung ihrer Gedanken das Geschick und Leben derselben ein. Denn in dem Masse, wie sie sich nun immer mehr erweiterte und stärkte, nahm auch das Selbstgefühl, die Gemeinsamkeit, aber auch die Richtung nach Aussen hin in ihr zu [1]), und die äusserliche Kirche strebte bald nach Auctorität und Herrschaft über das Dogma. Aber zugleich erhielt jetzt auch die weltliche Gewalt und das weltliche Interesse, Bedeutung und Macht über das Dogma und den Geist der Kirche, welche nicht ohne Nachtheil für sie geblieben sind [2]).

1. Hierdurch wurde auch das kirchliche Denken natürlicherweise bestimmter, gemeinsamer und dogmatischer.

2. Immer hing mit dieser Uebermacht des Staats über die Kirche die Herrschaft des Aeusserlichen, des Abgeschlossenen und Festen in Gedanken und Leben der Kirche zusammen; oft mischten sich bei ihr in den Kreis und die Entwickelungen des geistigen Lebens zeitliche Interessen ein: gewöhnlich flossen bei ihr auch in die Verwaltung der Kirche persönliche Neigungen, Stimmungen, Ge-

---

σέβας νέμοντες καὶ καλοῦντες παντοκράτορα — dasselbe, was Greg. Naz. von den Hypsistariern sagt.

o) Aug. haer. 87. *Gesen. monumenta Phoenicia* I. 135. 384. (Auf Eljon zurückgeführt.)

p) Für die Sonnenverehrer beim Libanius, epp. 4, 140 (vgl. Ullm. u. Gieseler aa. OO.), sind wir der Meinung von Vales. ad Socr. 1, 22 (wo den Manichäern dasselbe beigelegt wird), dass es Manichäer seien.

q) Mosheim a. Abh. 30—32. Ammian Marcellin (vgl. Heyne de A. M., S. 135 ff. der Ausg. von Wagner), Themistius (Reden 5. 12 Hard.), Chalcidius (Hippol. Fabr. II. 127 ss.)

Philosophische Toleranz: Symmachus, Maximus von Madaura (August. ep. 16); sie ging in die Politik, als mehr denn die gewöhnliche Römische Tol., über bei Alexander Severus (*Heyne de Al. S., religiones miscellas probante:* Opuscc. VI. 169 ss.) und Gallienus (Eus. 7, 23: vgl. über ihn und Plotinus bei ihm, Creuzer's Abh., kl. deutsch. Schr.).

sinnungen ein (deren Veränderlichkeit freilich häufig ein Glück für die Sache wurde), und es machten sich oft unberechtigte und ungeweihte Stimmen in ihr geltend. — Dieses ist natürlich nur von Staat und Kirche in dem Sinne und Verhältnisse gesagt, wie sie sich damals gegenüberstanden, und so lange und so oft sie sich in gleicher Weise gegenübergestanden haben.

§. 32.

Der theologische Geist dieser Periode ist demnach in Folgendem aufzufassen: die Wissenschaft und die Philosophie war nunmehr in Besitz der christlichen Kirche gekommen, und die Glaubenslehre nahm durchaus den Charakter von jenen an; aber der Begriff und die Lehre, kurz das Dogma, herrschte nun vor, und die äusserliche Kirche, jetzt in einer neuen Bedeutung des Worts die katholische genannt, übernahm die Bestimmung desselben. Das aber, wodurch die dogmatischen Bestimmungen in dieser Periode eigentlich charakterisirt werden, ist die in ihr ausgebildete und aufgestellte Idee des Glaubensgeheimnisses, in welcher sich zugleich die Beruhigung der Philosophie und die Auctorität der Kirche darlegte.

§. 33.

Dabei aber hat es durch diese ganze Periode hin und vom Anfange an weder an freieren Urtheilen über den Werth und die Bedeutung der kirchlichen Controvers 1), und an tiefen, bedeutenden Sprüchen über das Wesen des Christenthums 2), noch an jener, dem Evangelium verwandteren, Denkart gefehlt, welche Alles nur in dem sittlich-religiösen Geiste finden wollte 3). Diese geben die ältesten Stimmen der Mystik ab; sie sprechen sich jetzt noch nicht sowohl im Gegensatze zur Kirche aus, als nur ausser Zusammenhange mit dem, dogmatisch gewordenen, Geiste derselben.

1. Mit solchen Urtheilen begann vornehmlich die Arianische Controvers[a]), und es ist nicht zu leugnen, dass jetzt wieder, wie bei den ältesten Streitigkeiten der Kirche, Neigung und Drang

---

a) Brief Constantin's, Eus. V. Const. 2, 64 — 72. und bekannte Aeusserungen von Eusebius, Gregor v. Naz., Hilarius.

zur Speculation oder zur Dialektik in christlichen Lehren, aus den Parteien herübergekommen sei, welche sich gegen jene häretisch ausbildeten, dass sie folglich selbst dem kirchlichen Geiste mehr aufgedrungen worden seien.

2. Solche Sprüche über die Bedeutung von Christianos und Christianismos, u. A. bei Münter, Hdb. I. 102 ff.; vgl. m. Lehrb. d. DG. 776.

3. In diese, die älteste mystische Denkart gehört vornehmlich Makarius: es war das geläuterte Mönchsthum, welches sich hier, wie dann so oft im Mittelalter bis in die Zeit der Reformation, in den mystisch aufgefassten Idee'n von Freiheit des Gemüths, geistlicher Scheidung (διάκρισις), Erhebung, Vollendung (ἀναγωγή, τελειότης), als in den wesentlich christlichen, aussprach [b]).

§. 34.

Neben diesen Erscheinungen thun sich in dieser Periode auch viele Secten hervor, deren Sinn und Streben offenbar in der Opposition gegen den dogmatischen oder den kirchlichen Geist jener Zeit gelegen hat, wenn sie gleich von der Kirche gewöhnlich mehr nur in einzelnen Meinungen und Richtungen aufgefasst worden sind. Die Messalianer [1]), Audianer [2]) und Aërianer [3]) sind unter ihnen vornehmlich aufzuführen.

1. Messalianer [a]) (der Name Esr. 6, 10: im Abendlande vielfach verunstaltet, auch Eucheten oder Euchiten genannt [b])) ist wahrscheinlich ein allgemeiner Name für mancherlei Secten gewesen, welche sich aus der Kirche jener Zeit, des 4. und 5. Jahrh. vornehmlich, in engere Verbrüderungen oder in Gefühlsschwärmerei zurückgezogen hatten [c]). Es konnte denn unter ih-

---

b) Die kleinen Schriften des Makarius (zweifelh., wessen von drei Gleichzeitigen, Socr. 4, 23. Soz. 3, 14. Isidor. 4, 20) unter den hier bezeichneten Aufschriften, *in P. Possini thes. asceticus* Toul. 684. 4. J. G. Pritius, L. (698) 714. 8. Ueber die gleichartigen Homilie'n Mak., Tzschirn. cl. or. 245 ss.

a) Epiph. 80. Theodoret. H. F. 4, 11. H. E. 4, 10. Vitae patrum 3.-Aug. 57.

b) Statt Euchiten auch Eutychiten bei den Spätern. — Auch *Ἐνθουσιασταί, Χορευταί* (hier die ältesten Jumpers der Kirche — vgl. Lehrb. der DG. 685. über folgende Zeiten).

c) Daher auch weit verbreitet: Mesopotamien gilt als das Stammland (Epiph.) und wo sie sich am längsten aufgehalten haben sollen. Synoden gegen die Mess.: zu Side, Antiochia, Constantinopel (383 ff.). Auch zu Ephesus 431 wurden sie erwähnt (Mansi 3. 651 — 4. 1477.) —

nen auch an Irrlehren, vornehmlich phantastischer Art[d]), nicht fehlen: auch ist es möglich, dass sich sogleich anfangs entschieden manichäische Meinungen in sie hineingezogen haben[e]), worauf Namen, wie Satanianer, hindeuten, und wie noch die Bogomilen der spätern Zeit zu den Messalianern gerechnet wurden[f]). Grund und Anlass zum Manichäismus kann dann entweder in der Oertlichkeit[g]), oder auch selbst in den Vorstellungen dieser Secte[h]) gelegen haben. Doch fallen ja häufig in der Geschichte manichäische und Schwärmerparteien zusammen. Als eine, äusserlich und innerlich, sehr zertheilte[i]) Secte galten sie wenigstens durchaus in der Kirche: ja selbst heidnische Messalianer, und wiederum Solche in Zwischenparteien (Euphemiten) werden erwähnt.

2. Auch die Audianer (*Αὐδαῖος*, *Αὔδιος*, wie ihn die Griechen nannten, syrischer Mönch, unter Constantius nach Scythien verwiesen, wegen Spaltungen in Mesopotamien, welche im Zusammenhange mit der Arianischen Streitigkeit standen[k])), werden in der Kirche oft neben den Manichäern genannt. Und auch sie mögen nicht gerade Eine, in sich verbundene, Secte ausgemacht haben: sondern es mag jener ursprünglich örtliche und persönliche Name zu einem allgemeinen geworden sein für Sepa-

---

Ueber diese Synoden Phot. 52. Kaisergesetze durch Theodosius d. J. (428). Cod. Th. XVI. 5. 65.

d) Späterhin werden auch phantastisch-unsittliche Lehren erwähnt: Timotheus anzuf. O.: *μετὰ τὴν λεγομένην παρ' ἐκείνων ἀπάθειαν, τοιαύτης αἰσθάνεται ἡ ψυχὴ κοινωνίας — παρὰ τοῦ οὐρανίου νυμφίου, οἵας ἡ γυνὴ ἐν τῇ συνουσίᾳ τοῦ ἀνδρός.*

e) Theodoret spricht nur noch von Einigen, welche manichäisch gelehrt hätten.

f) Vor den Bogomilen noch (um 1050) ist M. Psellus Buch geschrieben: *περὶ ἐνεργείας δαιμόνων* — gegen die Messalianer (A. v. Gilb. Gaulmin. (Par. 615) Kiel 688).

g) Seitdem sich der Messalianismus nach Armenien gezogen hatte.

h) Schon die VV. 4. und 5. Jahrh. schrieben dem Mess. theils die Personification des Guten und Bösen in Engel- und Satansbildern, theils Reden vom Kampfe mit Dämonen (besonders den wesentlich im Menschen eingebornen) und Satan zu. Aber bei den Späteren (Tim., Jo. Dam.) besteht das Messal. System zum grossen Theile aus Dämonenlehre.

i) *Πολυώνυμος ἡ αἵρεσις* — Timotheus Presbyter von der Wiederaufnahme der Ketzer, *Coteler. monumm. eccl. Gr.* 3. 400 ss. Doch nach allem Diesen ist es zweifelhaft, inwieweit die Messalianer des 7. Jahrh. (hier und bei Jo. Dam., auch bei Assem. 3. 2. 172 ss.) noch zu den alten M. gehören.

k) Epiph. 70. Theod. 4, 10. H. E. 4, 10. Augustin. haer. 50 stellt den (gewiss ganz verschiedenen) Anthropomorphismus der ägypt. Mönche, Socr. 6, 7. Soz. 8, 12, in den Audianismus hinein. Theodosius d. J. verurtheilt sie neben den Messalianern. *J. J. Schröder. de haeresi Audianorum* (1716): *Vogt. biblioth. haeresiol.* I. 3. 574 ss.

ratisten anderer, als der Messalianischen, nämlich einer mehr asketischen Art. Aber die Askesis des Morgenlandes nahm leicht eine jüdische Farbe an: und daraus erklären sich vielleicht an den Audianern die judaisirenden Vorstellungen (der Anthropomorphismus — vielleicht nicht so in Lehre entwickelt, als die Kirche es ihnen beilegt[l])) und judaisirenden Bräuche (jüdische Paschafeier[m])), von denen erzählt wird[n]).

3. Die Aërianer[o]) traten in Asien (Pontus), zuerst in der persönlichen Streitigkeit zwischen Eustathius[p]) und Aërius von Sebaste in Armenien auf, welche mit der zwischen Arianern und Semiarianern zusammenhing. Wahrscheinlich warf sich dann in diese Streitigkeit und in die Parteien, welche aus ihr hervorgingen, viel von dem missvergnügten, opponirenden Element in der Kirche jener Gegenden hinein; und die Parteien erhielten daher eine weitere Bedeutung. Die Eustathianer (auf der Synode zu Gangra verworfen[q])) waren mehr übertreibende Freunde der Askesis, die Aërianer mehr Gegner des Priesterthums und Kirchenwesens, mehr positive Feinde der Kirche. Diese uralten Protestanten, wie man sie so gern auf der kathol. Seite genannt hat[r]), sollen den Unterschied zwischen Bischof und Presbyter[s]), die Nothwendigkeit des Fastens als kirchlicher Anordnung, und den Nutzen der Gebete und der Darbringungen für die Gestorbenen geleugnet haben[t]). Dieses uralten Brauchs der Darbringungen für die Todten haben sich vielleicht damals schon priesterliche Ansprüche bemächtigt, um sich über Volk und Gemeine zu

---

l) Nach der Annahme, sagen die Väter, dass das göttliche Ebenbild im Leibe des Menschen dasei. Beim Theodoret werden sie auch als Materialisten beschrieben (*τῷ σώματι μόνῳ τὸν λογισμὸν προςαπήρτισε*).

m) Die Audianer werden zu den Quartodecimanern gerechnet.

n) Vielleicht sind die, sich widersprechenden, Angaben des Theodoret von Audian. Meinungen (Feuer, Wasser, Finsterniss im Schöpfungswerke Gottes begriffen) auch nur aus jüdischen Lehren zu erklären. Epiphanius erklärt die Audianer für orthodox. — Theodoret findet Manichäismus in diesen Lehren.

o) Epiph. 75. Philastr. 72 (beschreibt nur Enkratitenlehren von ihnen: auch diese Partei war in Pamphylien verbreitet nach Epiph. 47). Augustinus aus beiden 53.

p) Socr. 2, 43. Soz. 3, 13.

q) Synodal-Schreiben und 20 Kanones von Gangra: Mansi 2. 1095 ss. (Aeltere, meist polem., Schrr. über die Synode, und Herbst. Luther's Vorr. zu diesen Beschlüssen: Werke XVI. 2533 ff.)

r) *J. Hildebrand. discussio haereseos Aërii, quam protestantibus pontificii impingunt.* Helmst. 656.

s) Rothe, Anfänge der K. 206 f.

t) Diese drei Hauptpuncte besonders beim Epiphanius.

erheben; die Aërianer fassten den Missbrauch mehr von der sittlichen Seite auf[u]). Wie der Widerspruch gegen die Paschafeier unter den Christen zu nehmen sei: (*οὐ χρὴ τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν*, nach 1 Kor. 5, 7) können wir nicht entscheiden[v]).

§. 35.

Auch sind die Meinungen, welche die Kirche und Hieronymus an deren Spitze, in Helvidius, Jovinianus und Vigilantius bestritt, wahrscheinlich nicht als isolirte Erscheinungen zu betrachten[1]); wie sich denn auch auf den verschiedensten Stellen in der Kirche jener Zeit ähnliche darstellen[2]). Vielmehr gehörten auch sie in jene Opposition gegen die Entstellungen und Unlauterkeiten in Geist und Lehre der Kirche[3]). Der Widerspruch gegen die Kirche, welchen die Donatisten erhoben, nahm einen mehr politischen Charakter an, und in ihm zeigt sich zuerst eine republicanische Bewegung der kirchlichen Interessen gegen den Staat[4]).

1. Helvidius von Rom[a]) verbreitete in einer Schrift die Meinung, dass Maria zwar Jesum übernatürlich geboren gehabt habe, aber die Brüder Jesu nachgeborene Kinder Joseph und Maria's gewesen seien (*Virgo in partu, non post partum*[b])). Dasselbe hat Jovinianus[c]) auch in Rom gelehrt und schriftlich vorgetragen: aber er soll überdiess das Jungfräuliche der Geburt

---

u) *Ἆρα γοῦν μηδεὶς εὐσεβείτω, μηδὲ ἀγαθοποιείτω, ἀλλὰ κτησάσθω φίλους καὶ εὐχέσθωσαν.*

v) Ob von Festfeier überhaupt, oder von der jüdischen Form des Pascha?

a) *Hieron. adv. Helvid.* (um 383), *August. haer.* 84. *Gennad. vv. ill.* 32. *eccl. dd.* 59.

b) *Symmachi imitator*, Genn. erst. St., kann sich allerdings auf den ebionitischen Bibelübersetzer beziehen, von welchem ja der Name, *Symmachiani*, dem Ebionitennamen gleichbedeutend war (Eus. 6, 17. Faust. ap. August. 19, 4. Fabric. ad Philastr. 63): und beim Helvidius lag der Name schon der berüchtigten Uebersetzung wegen näher, *νεᾶνις* Jes. 7, 14. Aber Philastrius angf. St. scheint auf eine Römische Schule von Symmachus hinzudeuten, wahrscheinl. von einem jenes Orts, welcher aber nicht der berühmte Heide dieses Namens gewesen zu sein braucht.

c) Hieron. 2 BB. gegen Jov., *Apologeticus* und zwei Briefe an Pammachius. Aug. haer. 82. *De bono conjugali — de sacra virginitate.* Ambrosius Briefe: an Siricius (ep. 42) nach Vercelli (ep. 63). (*Juliani*) *libellus fidei*, bei Garnier zu Mar. Merc. I. 319 ss. Beschlüsse und Schreiben von den Synoden zu Rom und Mailand (390). Mansi 3. 663 ss.

Jesu herabgesetzt haben. Beide scheinen Laien gewesen zu sein, Jovinian Asket (*monachus*). Doch Jovinianus ist sonst noch gegen die kirchlichen Begriffe hervorgetreten [d]), und hierin mit dem Presbyter Vigilantius in Gallien [e]) zusammengetroffen. Jovinian und Vig. haben das Ueberverdienstliche gewisser asketischer Werke (Ehelosigkeit [f]), Speiseunterschied, Fasten) geleugnet: und dahin gehören, wie oben schon bemerkt, die anscheinend stoischen Sätze Jovinians, dass alle Tugend sich gleich sei und demgemäss auch Eine Vergeltung, auch der strafenden. Vielleicht hing mit diesem Widerspruche gegen alles ungemeine Verdienst auch des Vigilantius Widerspruch gegen die Fürbitte, die Wunder und die Anrufung der Märtyrer zusammen: ja selbst seine Meinung von dem unabänderlichen Geschicke der Abgeschiedenen. Doch richtete er sich hiermit auch überhaupt gegen den kirchlichen Aberglauben [g]). Jovinians Satz, dass die in der Taufe Wiedergebornen nicht mehr der Versuchung des Satan unterlägen [h]), stand entweder auch dem Glauben an weitere Gnadenmittel der Kirche entgegen, oder er war nur ein Ausdruck der ernsten, sittlichen Gesinnung, in welcher diese Männer gelehrt haben [i]). Von Jovinianus wird eine grössere, vielleicht auch bleibendere, Partei erwähnt [k]).

2. Aehnlicher Art sind die Antidikomarianitä des Epiphanius gewesen, welche von Arabien, einem Lande überhaupt von freierer Meinung, wie es scheint [l]), ausgegangen sein sollen.

---

d) Ja seine Meinungen über Maria treten beim Hier. so zurück, dass nur jene andern Irrlehren erwähnt werden — aber sie werden bei Ambros., Aug. und den Spätern entschieden erwähnt.

e) Vigilantius, persönlicher Gegner des Hieronymus (Ankläger des Origenismus halber): Hier. Br. an Vig. 61, an Riparius, Ankläger des Vig., ep. 109. — Gegen Vig. Bücher: Hier. B. adv. Vigil. (406). — Genn. virr. ill. 35. *Hist. lit. de la Fr.* II. 58 ss.

Günstige Beurtheilung des Vig. bei Calixt, Barbeyrac, Bayle (u. d. N.), *C. G. F. Walch. de Vig. haeretico orthodoxo* (1756). *Pott. Syll. Comm.* VII. 326 ss.

f) Jovin. Meinung ist oft mit Siricius Verordnung des Cölibats, 383, in Zusammenhang gebracht worden.

g) Vgl. Gieseler I. 609.

h) *A diabolo non posse subverti — tentari:* Hieron. 1, 3. 2, 1.: *non posse peccari*, Aug., Hier. andw.

i) Daher Jovinianus unter den Vorläufern des Pelagius von Hieronymus (c. Pelagg. 3, 1), und oft von Augustin aufgeführt wird.

k) Gesetze 412. 420. Cod. Theod. VI. 93. 194. Dort wird der Urheber Jovianus genannt: doch ist die Aechtheit des Gesetzes streitig, sowie die Beziehung von diesem.

l) Ullmann angf. S. über Beryll, S. 8.

Sie nahmen die Brüder Jesu als Kinder des Joseph und der Maria [m]). Ein grelles Gegenstück ist die Kollyridianersecte gewesen, welche sich von Thracien her in Asien verbreitet haben soll [n]): als Nachahmung griechischer oder phrygischer Feste und Züge zu Ehren einer Mutter der Götter [o]).

3. Die Verehrung der Mutter Jesu als eines übermenschlichen, Welt mit Gott vermittelnden Wesens, gegen welche sich jene Opposition richtete, ist nicht blos als eine phantastische oder mythologische Erregung anzusehen: sie hing vielmehr jetzt zum Theile mit der Arianischen Streitsache zusammen, so wie sie sich späterhin bekanntlich auch in dem Nestorianischen Streite befestigte. Die ideale Auffassung der Person Christi war vom Anfang an oft bei der übernatürlichen Geburt Jesu stehn geblieben: aber sie hing in der Kirche wenigstens immer mit der Annahme von dieser zusammen. Demnach konnte sie auch leicht, und vornehmlich durch die Häresis erregt, in Uebertreibung dieser Annahme hineingerathen, gegen welche sich denn ein natürlicher Widerspruch erhob. Dem Helvidius wurde dann Arianismus Schuld gegeben, die Antidikomarianiten werden von Epiphanius mit den Apollinaristen verbunden, beim Bonosus werden ähnliche Lehren, wie die hier erwähnten, mit dem Arianismus zusammengestellt [p]): auch dem Eunomius endlich werden ähnliche Vorstellungen über die Geburt Jesu beigelegt [q]). — Auf einer andern Seite wirkten auch die, mehr und mehr gesteigerten, asketischen Ueberspannungen, in der Meinung von der Seligkeit des jungfräul. Lebens, auf Lehren jener Art in der Kirche hin, und in Jovin. und Vig. richtete sich daher die Opposition zugleich gegen diese und den Aberglauben mit Maria.

4. Die Donatistische Streitigkeit (seit 314) war [r]) nur

---

m) Epiph. 78. vgl. 77, 36. August. haer. 56. Er hält sie mit Unrecht für Eines mit den Helvidianern, 84.

n) Epiph. 79. vgl. 78, 22. Anac. 79. Er hat den Namen gegeben. Jo. Dam. haer. 79. Aber Philomarianitä b. Leont. Byz. sind wohl eine Eutychian. Partei. Die Secte bei Koranauslegern, welche Maria in die Trinität versetzt (Walch. G. d. Ketz. III. 633), hängt gewiss nicht mit Ueberbleibseln jener Secte in Arabien zusammen, sondern sie ist entweder aus Nestorianischen Klagen entstanden (Walch u. A.), oder aus dem ebionitischen: der heil. Geist die Mutter Christi.

o) *F. Münter. de Collyridianis fanaticis:* Misc. Havn. I, Fasc. 2 et 5.

p) Walch. a. O. 605 f.

q) Philostorg. 6, 2.

r) Augustinus Schrr. gegen den Donatismus: IX Ben. de haer. 69. Conc. zu Arles (314), *Collatio Carthaginensis* 411, Mansi 3, 4. *Optatus Milevitanus de schismate Donatistarum* Ll. 6 oder 7. (Ed. L.

eine Fortsetzung der Novatianischen: sie entstand durch die Trennung der innerlichen Kirche, oder derer, welche sie ausbauen wollten, von der nur äusserlichen. Aber indem der Donatismus mehr in das Volk eindrang, und indem die weltliche Gewalt ihn zu erdrücken suchte, nahm er jene politische Richtung. Die Denkart der donatistischen Partei war ohne Zweifel kirchlich, sowohl im Dogma als in der Moral: doch kann unter ihnen Arianismus, theils aus Sympathie mit der unkirchlichen Lehre, entstanden sein, theils sich in dem System einiger einzelnen Führer und Genossen der Partei geltend gemacht haben. Denn es war auch hier wieder möglich, dass, wie bei den Montanisten, schwärmerische Stimmungen und Lehren auf die Trinitätslehre der Donatisten eingewirkt haben[s]). Die Donatistische Askesis war die der Kirche: nur gegen die kirchlichen Werke und Gnadenmittel gerichtet. Ueberspannungen[t]) waren natürlich. Und haben Novatianer oder Donatisten gegen die Kraft der Taufe gesprochen, so haben sie auch nur die kirchliche gemeint, aber nach dieser dann wiedergetauft. Aus diesen Secten, welche wohl nie ganz unterdrückt worden sind, ist viel kirchlicher Fanatismus später unter die Anhänger des Islam hinübergegangen, von wo er sich nun gegen die Kirche wendete.

§. 36.

Aber gemäss dem Geiste und der Richtung der theologischen und kirchlichen Denkart dieser Zeit, stellt sich nun auch das Schriftwesen unserer Periode dar. Das 4. und 5. Jahrhundert geben die Blüthe der altkirchlichen Literatur und die Grundlage für Stoff und Wesen des gesammten wissenschaftlich-kirchlichen Lebens bis weit in das Mittelalter hinein: Philosophie, Wissenschaft und Kunst legen sich durch sie in achtungswerthen und anziehenden Erscheinungen dar, auch die allgemeine Religions- und Sittenlehre finden Beachtung und Pflege, und Schriftauslegung und geistliche Redekunst haben damals ihre glänzendste Zeit gehabt. In der Behandlung

---

E. du Pin Par. 700 f.) Dupin (a. O. 223 ss.) und Tho. Ittig (*de haeresiarchis* 241 ss.) Geschichte der beiden Donatus und der Donatisten.

s) *Donatus de spiritu S.* Hieron. cat. 83. (Aug. haer. l. c.: *quamvis eiusdem substantiae, minorem tamen patre filium et minorem filio Sp. S.*) Nach einer andern Seite hin soll sich d. Donatist Petilian (Aug. c. lit. Pet. 3, 16) Paraklet genannt haben.

t) *Agonistici*, donatistische Partei: Teufelskämpfer, wie unter den Messalianern.

des Dogma aber finden wir das Interesse fast ungetheilt auf die Christologie hingewendet, dabei eine unbedingte Berücksichtigung dessen, was sich als kirchliche Orthodoxie und katholische Lehre geltend machte.

§. 37.

Jene beiden theologischen Hauptschulen vertauschten im Laufe dieser Periode ihre Rollen: die Antiochenische überwog allmälig die von Alexandria [1]). Unter den alexandrinischen Vätern hat Athanasius auch als Schriftsteller glänzende Eigenschaften [2]), wenigere entwickelte Cyrill von Alexandria [3]), merkwürdige Eigenschaften bieten die, auch im Zusammenhange mit den Alexandrinern stehenden, Synesius [4]) und Nonnus [5]) dar.

1. Die alexandrinische Schule verlor an Einfluss, theils durch die Entstehung des Arianismus, welchen man, wiewohl er gerade zu Alexandria seinen entscheidendsten Gegner fand, doch aus jener Schule herzuleiten geneigt war; theils wiederum durch den Abfall des vornehmsten Alexandriners von der alten Lehre ihrer Schule; theils endlich durch die Entwickelung der antiochenischen Schule. Es kam hinzu, dass allmälig der Aristotelismus in der Kirche mehr hervortrat.

In den dogmatisch-kirchlichen Angelegenheiten bildete sich immer mehr die Sympathie zwischen den Alexandrinern und Römern aus.

Aus der Schule von Alexandria ist Didymus (bis zum Ende des 4. Jahrh. Katechet [a]) derselben) die letzte glänzendere Erscheinung. Auch er scheint sich der bescheidnern, ausgleichendern Richtung seiner Partei angeschlossen zu haben, vornehmlich

---

a) Noch 392 am Leben im hohen Greisenalter: Hier. cat. 109. vgl. Pallad. Hist. Laus. 4.

Dan. von Coelln Didymus: AEnc. XXIV.

De Trinitate 3, pr. ed. J. Al. Mingarelli. Bon. 769. 4. *De spiritu s.* Lat. durch Hieron. (A. von Jo. A. Fecht. Hlmst. 611. 4.) Das Buch *de dogmatibus* und der Comm. zu Orig. π. ἀρχ. wird von Vielen für dasselbe gehalten. Beide von Hieron. erwähnt. Schriftcommentare, deren Fragmm. in den Catenen, und das Original zum Comm. über die kathol. Briefe (Lat. durch Cassiodor: Bibl. PP. Lugd. 4), theils in Scholien entdeckt von Lücke (*Quaestiones ac vindiciae Didymianae, s. Did. Al. enarratio in epp. cath. latina, graeco exemplari magnam partem e grr. scholiis restituta.* Gott. 829 ss. 4 Progrr.).

Bestreiter der Arianer (Socr. 4, 25: μέγιστος συνήγορος τῆς οἰκείας πίστεως gegen sie), der Eunomianer insbsd., der Manichäer (vgl. ob.).

im Artikel von der Trinität. Doch wurde er im Origenistischen Streite mit dem Meister verurtheilt [b]).

2. Athanasius von Alexandria (gest. 371—73 [c])), schon als Jüngling hervorragend und von entscheidender Wirksamkeit unter den entstehenden Streitigkeiten, aber als Patriarch der Vater und das Haupt der Orthodoxie, und mehrfacher Märtyrer derselben. Gewiss hat er, wie es in Kampf und Erregung kaum anders geschieht, in seinem Leben oft das Mass der Klugheit und der christlichen Vernunft überschritten: aber als Kirchen-Lehrer dürfen wir ihn nicht so gering anschlagen, als es in der frühern Kritik gewöhnlich geschahe. Athanasius war ein scharfsinniger, in Philosophie und Literatur durchgebildeter Geist. Die Idee des Glaubensgeheimnisses (32), welche vornehmlich durch ihn zur Herrschaft im Dogma gelangte, führte zwar von der evangelischen Klarheit ab, aber sie hatte längst schon im Sinne der Kirche gelegen, sie war nur zu entwickeln und als Princip aufzustellen und in ihr allein konnte die einmal erregte Controvers erlöschen. Bei seiner christologischen Lehre aber wurde Athanasius durch zwei Gedanken geleitet: er forderte die Entfernung alles Heidnischen aus Vorstellung und Leben der Christen, und er glaubte, dass der Geist, welcher von Christus in die Kirche gekommen sei, und das Leben, an welchem alle chr. Menschen Theil haben sollten, in ihrer Erhabenheit nur dann begriffen und verherrlicht werden könnten, wenn man das Göttliche in der Person Christi aufgefasst hätte. Seine Schriften gehören fast alle der grossen polemischen Angelegenheit jener Zeit an [d]). Nicht zu

---

b) Hieronymus Urtheil 2. adv. Ruf.: *Did. in Trinitate catholicus est — in aliis dogmatibus apertissime in Origenis scita concedit, et quod omnes ecclesiae reprobant, catholice sic dictum esse defendit.* Socr. 4, 24 s. Soz. 3, 15. Theod. H. E. 4, 29 (Aristotelische Syllogismen b. Did.). Ruf. H. E. 2, 7.

Origenistische Irrthümer bei ihm (Hier. und den Concc.): Präexistenz, Geistigkeit d. Auferst., Aufhören der Strafen.

c) Hier. cat. 87. Socr. 4, 20. Soz. 2, 17. Gr. Naz. Or. 21. Enkom. des Ath., Phot. 258. Montfaucon Sammlungen dieser Schrr. und Biogr., vor der Ausgabe, Par. 689. III f. (wiederholt durch Giustiniani, Pat. 777. IV f.) J. A. Möhler, Athan. der Grosse und die Kirche seiner Zeit — Mainz 827. II. 8.

d) Am meisten allgemeinen Inhalts ist die Doppelschrift, gegen die Heiden und von der Menschwerdung (beide zusammen, und die einzelnen auch beide, ohne Grund bezweifelt). Im Arianischen Kampfe sind von ihm Schriften dreier Arten verfasst worden: polemische (die vier Reden, oder nach Photius 140, πεντάβιβλος, gegen die Arianer, vier Briefe an Serapion u. s. w.), historische (über die Nicänischen Beschlüsse, die Ereignisse von Ariminum und Seleucia, Ge-

verwundern ist es übrigens, wenn unter seinem Namen, früher und lange noch fort, mancherlei Schriften in Umlauf gekommen sind, welche nur an seiner Lehre, oder auch nur an seiner Orthodoxie Theil hatten, oder sich auch nur seines Ansehens bedienen wollten[e]).

3. Cyrill, Patriarch von Alexandria (gest. 444), Nachfolger eines ihm verwandt gesinnten Mannes, welcher mehr als kirchlicher Gewalthaber denn als Theolog bedeutend gewesen ist, des Theophilus[f]). Cyrill war weniger philosophischer Geist als Athanasius, wiewohl er bei Weitem mehr als jener zu den Formeln und Denkweisen der philosophischen Schule seines Vaterlandes hielt. Ein unbedingter, stürmender Eifer, persönlich und priesterlich, kam dazu, um ihn meistens unfähig für unbefangene Erwägung und für die Ausgleichung des Streitigen zu machen. Ausser dem polemischen Inhalte haben seine Schriften geringe Bedeutung[g]).

4. Synesius aus Cyrene, war Bischof der libyschen Ptolemais (gest. gegen 431[h])), dem Theophilus gleichzeitig, welcher

---

schichte der Arianer, über Dion. Alex. Denkart u. s. w.) und persönliche (die Apologie'n von sich).

e) Von manchen besteht die Vermuthung, dass sie dem jüngern Athanasius von Alexandria (Ende des 5. Jahrh.) angehören möchten, dem Anhänger des Henotikon: Cave H. L. 1. 460 s. Die kritischen Principien waren bei der Frage über Ath. Schriften oft sehr zweifelhaft.

Zweifelhafte Ath. Schriften bedeutenderen Rangs: zwei von der σάρκωσις, die Synopse der h. Schrift. Unächte: vornehmlich das Athanasianische Symbol (*Dan. Waterland, a critical history of the Athanasian Creed* — Cambridge 721. 4. E. Köllner, Symbolik aller chr. Confessionen. Hamb. 837. 53 ff.).

f) Gest. 412. Berühmt in der Geschichte des untergehenden Heidenthums (Theodoret H. E. 5, 22), in den Origenistischen Streitigkeiten (hier schwankend über Anthropomorphismus), in der Lebensgeschichte des Chrysostomus. Als Mann der Kirche hat er mehr nach seinem Wirken, als nach seinen Schriften gegolten. Einiges von ihm ist durch Hieronymus übersetzt worden: das Werk gegen Origenes ist nur in Fragmenten vorhanden.

g) Phot. 49. A. von J. Aubert. Par. 638. VII f.

Gegen das philos. Heidenthum: 10 BB. gegen Julian (πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ) — gegen das Judenthum: von der Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Commentare: zum Pentateuch (γλαφυρά, d. i. praktische Auslegung) — zu vielen proph. Schriften — 12 BB. zum Evang. des Johannes. Das Uebrige gehört zu den Actenstücken der grossen dogm. Controvers seiner Zeit und seines Lebens.

h) *E. Th. Clausen: de Synesio philosopho, Libyae pentapoleos metropolita.* Havn. 831. 8. Werke: A. v. D. Petavius. Par. 612 f. Vom Königthum, Dion, von der Vorsehung (*Αἰγύπτιος*, in dem Mythus

ihn ganz in der Weise auch der spätern Hierarchie, als einen kirchlich brauchbaren Mann zur bischöflichen Würde gelangen liess, wiewohl Synesius seine philosophischen Zweifel an einigen Hauptdogmen bekannt hatte[i]). Die Hymnen des Synesius sind der Glanzpunct des kirchlichen Platonismus; es würde schwer halten, aus ihnen, so wie aus seinen philosophischen Hauptschriften, den Sinn der Kirche herauszufinden. Aber diese Schriften haben in der Kirche auch keinen Einfluss gehabt.

5. Nonnus von Panopolis, der Dichter[k]), gehört noch in diese alexandrinischen Reihen, wiewohl er als Exeget des Johanneischen Evangelium gewöhnlich seinen eigenen Gang gegangen ist. Wir haben ihn darum besonders aufzuführen, weil er auf dem Gebiete der christlichen Poesie ein Beispiel von dem abgiebt, was auch die kirchliche Gottesverehrung und die bildende Kunst dieser Zeit allenthalben hervortreten lässt: mit welcher Unbefangenheit man sich jetzt, als da Alles nun hinlänglich für das Christenthum befestigt und gesichert war, der fremden, heidnischen Formen und Bilder bedient habe, ja auch wohl selbst freidichtend in Darstellungen des Hellenismus eingegangen sei.

§. 38.

Die antiochenische Schule hat diese Periode hindurch ihre glänzendste Zeit gehabt, und ihren Charakter auf das Entschiedenste so entwickelt als bethätigt[1]). Nach Diodor treten nach und neben einander berühmte Kirchenlehrer aus dieser Schule auf, mit einem gemeinsamen Gepräge alle: Johannes von Antiochia, Chrysostomos genannt[2]), Theodor, dann Bischof von Mopsuhestia[3]), und Theodoret, Bischof von Cyrus in Syrien[4]); der Erste von ihnen mehr persönlich, als seiner Lehren wegen, bedrängt, aber die beiden Anderen tief verflochten

von Osiris und Typhon dargestellt). Treffl. Bearbb. von J. G. Krabinger (Rede an Arkadios, oder über das Königthum. Sulzb. 824. *S. calvitii encomium*. Stuttg. 834. S. ägypt. Erzählungen von der Vorsehung. Sulzb. 835). Zu erwarten, und zur Geschichte des neuen, vorn. christlichen, Platonismus unentbehrlich: Bearb. der Hymnen von J. C. Thilo.

i) *Luc. Holsten. de Synesio et de fuga episcopatus.* An *Vales. animadvv. in Evagrium,* Clausen a. O. 118 ss. Synes. 105 Br.

k) *D. Heinsii Aristarchus sacer.* L. B. 627. 8. Falkenburg vor Nonnus Dionysiaka: Moser vor 6 BB. derselben. Heidelb. 809. *J. A. Weichert. de Nonno Panopolitano.* Viteb. 810. S. Ouwaroff, Nonnos v. Panopolis d. Dichter. St. Petersb. 817. 4. M. Abh. *de Nonno Panop. Joannei evangelii interprete.* Opuscc. th. 197 ss.

A. der Metaphrasis v. Joh.: F. Passow. L. 834. 8.

in die Hauptcontrovers des 5. Jahrhunderts, wie sie denn auch im 6. Jahrhundert dem letzten Verdammungsurtheile mit verfielen, welches über die Nestorianer gefällt wurde.

1. Der Charakter der Antiochener (ob. S. 70) bestand vornehmlich in Schriftverehrung und treuer Auslegung der h. Schrift. Aus dieser Treue der Auslegung ging denn auch die Unterscheidung des Zeitlichen und Allgemeinen, des Menschlichen und Göttlichen im Inhalte der Schrift hervor: aber aus der Schriftverehrung blühte die praktische Theologie auf, als deren Väter die Antiochener anzusehen sind, und zwar in der zwiefachen Bedeutung, welche die praktische Theologie hat: Anwendung der Schrift und ihrer Deutung auf das Leben, und Bildung des christlichen Lehrers.

2. Der heilige Chrysostomus, gest. 407[a]) (diesen Namen hat ihm erst die spätere Zeit gegeben[b])), ist eine der edelsten, ansprechendsten Erscheinungen der alten Kirche: ausgezeichnet auch in Bildung und theologischer Denkart. Höchst achtungswerth ist auch sein Streben und die Lauterkeit, womit er die Grenze suchte zwischen dem sittlichen Ernste und der asketischen Ueberspannung, so wie zwischen den, jetzt immer mehr sich entfaltenden, priesterlichen Ansprüchen und der Würde und Macht der Männer des christlichen Geistes[c]). Indessen gelangten seine Schriften und seine homiletische Art und Kunst mehr nur in der griechischen Kirche zu vorbildlichem und classischem Ansehn: die lateinische begann sich jetzt schon mehr in sich abzuschliessen; auch erhielt der Name des Chrysostomus in derselben einen Flecken durch die Beziehung, welche man ihm zu der pelagianischen Sache gab[d]).

---

a) Dialog vom Leben des Chrysostomus zwischen Palladius und Theodorus, von Palladius geschrieben. — Georg. Alex. Leben Chr., Phot. 96 (zweifelh., ob dasselbe mit dem herausgegeb.). — Volland b. Montfaucon XIII. AA. SS. Sept. IV. 401 ss. Ausg. v. J. B. Montf. 1718 ss. XIII. u. zu Ven. (N. A. Par. 834 ss.) — Chr. Homilie'n über die Brr. des h. Paulus. D. v. W. Arnoldi, Trier 832 ff. V.

A. Neander, der h. Chrys. und die Kirche, besonders des Orients in diesem Zeitalter. Bd. I. 821. II.

b) Zuerst, meint man, in der 6. ökum. Synode 680. Suidas: *μόνος ἀκιβδήλως τὸ χρυσοῦν τε καὶ θεῖον ἐκληρονόμησεν ὄνομα.* Oudin. I. 693.

c) Ausgg. des Buchs *περὶ ἱερωσύνης* von Thirlby, Bergel, Hasselbach und J. Ritter.

d) Interpolationen und Fälschungen in Chrysost. Werken geschahen vorn. in der lat. Kirche. Daher *Operis imperfecti in Matthaeum, hom.* 54. vgl. über d. Schrift *Thilo prolgg. Cd. apocr. N. T.* XCIV.

3. Theodor, dann B. von Mopsuhestia (gest. 429[e]), hat mit Recht vorzugsweise den Namen des Exegeten erhalten, und er ist ihm in der gesammten morgenländischen Kirche geblieben, welche ihn sich aneignete, nachdem die griechische ihn von sich ausgeschieden hatte. Indessen werden seine Werke allmälig immer mehr aus der Verborgenheit, in welche man sie seit dem 6. Jahrh. zurückgesetzt hatte, hervorgezogen[f]), und man hat alle Hoffnung, dereinst die literarische Persönlichkeit des Mannes ganz auffassen zu können. Sein exegetisches Verdienst (das vornehmste, welches ihm zusteht) scheint mehr in dem Princip zu suchen zu sein, welches er aufstellte (im Allgemeinen schon im Alterthum als das der historischen Auslegung bezeichnet[g])), als in der Ausführung: diese ist vornehmlich für das A. T., selbst in Sprachkenntniss, mangelhaft gewesen.

4. Theodoret (gest. 457[h])) ist nicht der einflussreichste, aber als Theolog der bedeutendste Mann unter den Antiochenern: klar, vielwissend, gemässigt[i]), und ebendarum auch stets empfänglich für Gegengründe und stets bereit, das Unwichtige und den Wortstreit in der kirchlichen Controvers anzuerkennen. Seine Methode der Schriftauslegung, insbesondere des N. T., schloss sich an die der alexandrin. σημειώσεις an[k]): seine übrigen Schriften fallen zum grössten Theile in die Streitigkeiten, welche jene Zeit bewegten und von denen die Person des Theodoret vielfach berührt wurde.

In diese Reihen muss noch Isidor, Mönch zu Pelusium[l]) (um

---

e) Chrysostomus Briefe: 204. Socr. 6, 3. Soz. 8, 2. Phot. 38. 81. Ebedjesu Schriftenverzeichniss Assem. III. 0. Fridol. Fritzsche, *de Theodori Mops. vita et scriptis.* Halle 836. 8. *F. L. Sieffert: Th. M. V. T. sobrie interpretandi vindex.* Reg. 827 s.

f) *F. Münter. Fragmm. PP. Grr.* Havn. 788. 8. (Genauer b. Fritzsche a. O. 81 ss.) Mai. N. Coll. Vol. I. P. 2. und VI (1832). *Th. M. quae supersunt omnia, ed. A. F. V. a Wegnern* 1. Ber. 834. 8. (Bei beiden, Mai und Wegnern, der Comm. zu den 12 Prophh.) Bruchstücke der Schriftcommentare, vornehml. auch in den Catenen (Psalmen: *Corder. cat.* 1643 s. III.). Fragmm. der dogmat. Schrr. bei Marius Mercator und Facundus von Hermiane. Fragmm. und Meinungen in den Acten des Dreikapitelstreites.

g) *Κατὰ τὴν ἱστορίαν τὴν ἑρμηνείαν ποιούμενος* Phot. 38. *Historica interpretatio*: Hieron. *praef. in Matth.*

h) *J. Garner. de vita et libris Theodoreti* (684) und in der Ausg. von J. L. Schulze und J. A. Nösselt. Halle 769 ss. V.

i) Phot. 46. 203—205.

k) *J. F. C. Richter. de Theodoreto epp. Paulinarum interprete.* L. 822. 8.

l) *H. A. Niemeyer. de Isidori Pelusiotae vita, scriptis et doctrina.* Hal. 825. 8. Ausgg.: Par. 838. Ver. 745.

440 gest.), gestellt werden, Jünger und Geistverwandter von Chrysostomus. Die zweifelhafte Beschaffenheit seiner Briefe scheint auf vielen Gebrauch hinzudeuten, welcher vornehmlich wohl in den Klöstern von ihnen gemacht worden ist. Auch Eusebius von Emisa gehört zu diesen Antiochenern: aber seine Persönlichkeit ist uns durch die vielfachen Vermischungen und Verwechselungen, in welche sie verfiel, zu wenig klar [m]). Nur im allgemeinsten Sinne gehört in die antiochen. Reihe Victor von Antiochia, der Schriftausleger [n]).

§. 39.

Mag man aber zu diesen beiden Schulen noch eine dritte setzen, welche in der Theologie dieser Zeiten geherrscht habe, die von Athen, oder jene beiden allein anerkennen: so bleibt es doch immer gewiss, dass jetzt drei Männer, welche zu Athen Philosophie gelehrt worden waren, für die gesammte folgende Kirche ein geistiges Triumvirat von höchster Bedeutung gebildet haben. Sie waren: Basilius von Neocäsarea, dieser mehr auf den praktischen Theil der christlich-kirchlichen Lehre gerichtet [1]), Gregor von Nazianz, der Theolog genannt, welcher die Glaubenslehre mehr von der praktischen Seite auffasste [2]), und der philosophirende, freiere Gregor von Nyssa, dessen Ruf freilich in der Kirche durch die Verdächtigung als Origenist getrübt worden ist [3]).

1. Basilius (gest. 378 [a])) führt zwar den Namen des Grossen nur durch die Mönche, als deren Vater und Meister er in der griech. Kirche bis auf den heutigen Tag gilt: aber er ist jedenfalls nach seinem Charakter und nach seiner so frommen als gemässigten Denkart in der Glaubenslehre, ein hochehrenwerther

---

m) Hier. cat. 91. 119. *Eus. Emis. opuscc. gr. ed. Augusti*, Elverfeld. 829. Vgl. mit dieser Schr. und überhaupt J. C. Thilo über die Schriften des Eus. von Alexandrien und des Eus. von Emisa. Halle 832. (59 ff. ächte Schrr. des Eus. v. Em.) *Ei. Euseb. Alex. or. περὶ ἀστρονόμων, e Cd. Par. ed. et ill.* Hal. 834. 4.

n) Entfernter gehört zu ihnen Kosmas Indikopleustes: *Topographia christ.* (Phot. 36.) Montfauc. N. Coll. II.

a) Hieron. cat. 116. Greg. Naz. ἐπιτάφιος, or. 20. — *J. E. Feisser, de vita Basilii M.* Groning. 828. 8. C. L. W. Klose, Basilius d. Gr., nach s. Leben u. s. Lehre. Strals. 835. 8.

A. von J. Garnier Par. 721 ss. III. Einzeln besonders oft die Mönchsschriften und vom heil. Geiste (Helmst. 613. 8). Homilie'n, Anweisungen und Briefe, Schriften von praktischer Anlage und Bedeutung, sind die vornehmsten.

Mann der alten Zeit. Bei dem Ansehen, in welchem Basilius eben unter den Mönchen, diesen Inhabern der griech. Literatur des Mittelalters, stand, war es natürlich, dass ihm (und insbesondre in der Classe von Schriften, welche diese am meisten anging) Vieles untergeschoben und interpolirt wurde [b]).

2. Auch Gregor von Nazianz (gest. um 390 [c])) führt den Namen des Theologen nur in dem damaligen beschränkten Sinne, als Bekämpfer des Arianismus, aber verdient ihn in jeder weiteren und höheren Bedeutung, und zwar sowohl nach Fähigkeit und Methode, als nach den Resultaten. Wie er es für die Glaubenslehre zuerst als Princip aufstellte, was vom Anfange her schon im christlichen Gedanken gelegen hatte: dass sie ebenso aus dem christlichen Leben aufblühen [d]) wie auf dasselbe einwirken müsse, kurz, wie seine Theologie einen durchaus praktischen Charakter hatte, so fand sich derselbe auch in seinem Leben, Schaffen und Wirken. Dass übrigens er und die beiden Apollinaris [e]) die griechiche Poesie und überhaupt griechische Formen übten und in der Kirche einheimisch zu machen suchten: davon lag der Grund nicht sowohl in dem Gemüthsleben dieser Männer, als in dem Bedürfnisse und den Veranlassungen der Zeit. Man wollte die fremden Originale für die christliche Welt ersetzen: und es haben denn auch die Poesie'n dieser Männer (die *Χριστιανικά* der griech. Poesie) nur den Charakter der Abhängigkeit und der Nachahmung, keine innerliche Kraft und Haltung.

3. Der Origenianismus Gregor's von Nyssa (gest. 393 [f])) lag vornehmlich in den Ansichten von Geist und Seele und von der Auferstehung, und in den Dogmen von der Läuterung der Geister und von der Wiederherstellung aller Dinge. Gregor ist in-

---

b) *Ἀσκητικά* und *ἠθικά*, schon im Alterthume verschieden eingetheilt, geordnet, und Zweifel über die Aechtheit von vielen, vorn. den *ὅροι* und *διατάξεις*.

c) Hieron. cat. 117. C. Ullmann, Gregor von Nazianz, der Theolog. Darmst. 825.

Ausg. F. Morell, 630. II. f. Clemencet. 778. I. (*Gr. Naz. in Caesarium fratrem or. ed. L. de Sinner*. Par. 836. 8.)

d) *Πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας* (*θεωρ., ἡ συνέκδημος πρὸς τὰ ἐκεῖθεν*) Or. 3. Aehnliches 16, 20.

e) Socr. 3, 16. Soz. 5, 18. Hier. cat. 104.

f) Hier. cat. 138. Germanus *ἀνόθευτος*, Phot. 233. *S. P. Heyns, de Gregorio Nysseno*. L. B. 835. 4. Jul. Rupp, Gregor's, B. v. Nyssa, Leben und Meinungen, L. 834.

A. Par. 638 f. III. (*Or. catechetica* — *ed. J. G. Krabinger*. Mon. 835. 8. *De anima et resurrectione*. Ed. id. L. 837. 8.)

dessen der Erste freiere Religionsphilosoph der Kirche[g]), und als der zweite Dogmatiker der griechischen Kirche[h]) ist er denn auch seiner Aufgabe näher gekommen, als Origenes. Er nannte seine dogmatische Schrift die grosse Katechese, mit Anspielung auf die grösseren Mysterien: denn zu diesen wollte er die Anleitung geben.

Diese drei Männer sammt Athanasius beherrschen die griechische Kirche und Dogmatik durch die ganze folgende Zeit. Wie ihnen überhaupt der philosophische Geist und das Wissen, mit welchen sie die Kirchenlehre behandelten, eine ausgezeichnete Stelle unter den Kirchenlehrern sichert, so gereicht ihnen insbesondere der Anbau der allgemeinen Religionslehre (*κοιναὶ ἔννοιαι*) zur Ehre, welchen sie mit gleichem Eifer betrieben, wie die Wissenschaft der Kirchenlehre[i]).

§. 40.

Neben einer Reihe anderer, mehr und weniger glänzender, aber durchaus bedeutender, Erscheinungen in der griechischen Kirche dieser Periode, wie dem vielkundigen Eusebius von Cäsarea, dem klaren und milden Cyrill von Jerusalem, und dem in jüdischer Art gelehrten, geschäftigen, auch schroffen und harten, Epiphanius[1]), und Anderen, welche sich mehr im Allgemeinen literarisch beschäftigten und ausgezeichnet haben, wie ja das geistige Leben in der Kirche dieser Periode immer mehr universal wurde[2]): bleibt das eigentliche Morgenland nicht zurück. Die syrische[3]) und armenische[4]) Kirche haben in dieser Zeit den Grund zu einer theologischen und wissenschaftlichen Bildung gelegt, welche erst allmälig aus dem Dunkel hervortritt, in welches sie natürlicherweise gehüllt war.

1. Die Thätigkeit und die Schriften des Eusebius (Pamphili) von Cäsarea (gest. 340[a])) umfassen ein weites Ge-

---

g) Vorr. zur Katechese: *Χρὴ πρὸς τὰς ἀντιλήψεις τῶν ἀνθρώπων βλέπειν — ἀρχάς τινας κ. προτάσεις εὐλόγους ἐφ᾽ ἑκάστης διαλέξεως προβαλλόμενον —*.

h) Zugleich mit *Augustin. de catechizandis rudibus* —: (Glauber) Gr. von Nyssa und Augustin über den ersten christl. Religionsunterricht. L. 871. 8.

i) Für die Theologie dieser Zeiten und Schulen gehören auch die Schr. unter d. Titel *ὅροι, πεύσεις, ἐρωτήσεις*. Unter dem zweiten von Cäsarius, Bruder Gregor's v. Naz. (zuerst von Ehinger. 1626) Phot. 210. Ullmann Gregor 135.

a) Hier. cat. 81. Sein Leben von Acacius, Schüler und Nachfolger, verfasst, Socr. 2, 4, mit den übrigen Schriften des Ac. verloren. *H.*

biet[b]): und wir erkennen aus ihnen ebenso den Umfang des Strebens und der Einsichten in der damaligen Zeit der Kirche als Umfang, Macht und immer zunehmenden Glanz derselben. Die exegetische Fähigkeit des Eusebius ist in derselben Masse gering wie seine philosophische Einsicht und Bildung. In seiner Wissenschaft[c]) wie in der dogmatischen Auffassung gehörte er zu der alexandrinisch-Origenistischen Schule. Dieses, aber auch das Unbestimmte seiner Denkart und die Unsicherheit der Gesinnung, gab ihm in den Controversen jener Zeit einen zweideutigen Charakter[d]). — Gleicher Verdacht (Semiarianismus) blieb auch am Namen des Cyrill von Jerusalem hängen (gest. 386). Bei diesem aber war es eine bestimmtere, nur nicht Athanasianische, Denkart, welche ihm jenen Ruf verschaffte[e]). Mehr noch war er durch seine kirch-

---

Valesii de vita et scrr. Eus. Caes. diatribe, vor der KG., *Montfaucon prolgg. comm. Eus. in Psalmos, N. Coll. PP. Grr.* 1. Die Schriften über Glaubwürdigkeit und Bedeutung der Eus. KG. von Möller (1813), Danz (1815), Kestner (1817), Reuterdahl (Lund 826), Rienstra (Amst. 833): auch von F. Jul. Kimmel (*de Rufino Eusebii interprete.* Gera 838. 8). Vielfache Sammlungen in Heinichen, Ausg. d. KG. 827 ff. III.

b) Apologetisch (εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως προπαρασκευή und ἀπόδειξις unvollst. in 10 BB., und gegen Hierokles), exegetisch (nur zum A. T. sind solche bekannt), kritisch (Kanones der Evangelien), historisch (παντοδαπὴ ἱστορία und χρονικὸς κανών — jene armenisch aufgefunden: Niebuhr, hist. Gewinn aus der armen. Uebers. der Chronik des Eus., Abhh. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1820—22, hist. ph. Kl. S. 37 ff.), dogmatisch (gegen Marcellus).

c) Auch in seinem berühmtesten Werke, der Kirchengeschichte, mehr Gelehrter: auf Sammlung deutet schon der, aus der fremden Wissenschaft entlehnte Name, ἐκκλ. ἱστορία, hin. Eus. als Redner (die fremde, weltliche, auch panegyrische Rhetorik wurde durch ihn in die Kirche eingeführt): *Tzschirner. de claris eccl. oratorr.* 233 ff. Dabei verschiedenes Urtheil über die *Opuscc.* 14 *Eus. Pamph., ed. J. Sirmond.* Par. 643, bei Tzschirner und bei Thilo, ü. Eus. Emis. 67 ff.

d) Die älteste Vertheidigung des Eus. gegen die Anklage als Arianers, Socr. 2, 21. Am entschiedensten klagte ihn Hieronymus an. *G. Cave, de Eus. Arianismo: App. Hist. Lit. II.* 42 ss. und *ep. apologetica* gegen *Jo. Clericus* Bestreitung dieser Abhdl. ebds. *Martini, de sent. Eus. Caes. de divinitate Chr.* Rost. 795. *J. Ritter. Eus. Caes. de divinitate C. placita.* Bon. 823. Vgl. die Arianische Geschichte im folgenden.

e) Hier. cat. 112. Die Katechesen (18 vorbereitende und 5 mystagogische) sind das einzige Denkmal vollständiger Volkslehre aus der alten griech. Kirche: Von Rivetus bis Semler oft ohne tüchtige Kritik bezweifelt. (Ausgg. von Di. Petavius, Tho. Milles (1703) und Ant. Aug. Touttée (Par. 1720. Ven. 763), Übs. von J. M. Feder. Bamb. 786.) Dem Rufe des halben Arianismus, in welchem Cyrill früher gestanden hatte, steht vorn. das Zeugniss des Constantinopol. Concil entge-

lichen Streitigkeiten bekannt[f]). — Epiphanius, B. von Salamina auf Cypern (gest. um 402), in den Origenistischen Händeln Einer der Entschiedenen, ist für sehr Vieles in Sitte, Geist und Dogma jener Zeit unsere einzige, wenn gleich weder lautre noch anmuthige, Quelle[g]).

2. Neben den christl. Dichtern und Rednern der griech. Kirche dieser Periode, welche bisher schon erwähnt worden sind, mag z. B. Nemesius, B. von Emisa, als ein Mann von freierer Bildung aufgeführt werden. Seine Schrift von der Natur des Menschen giebt neben den verwandten Schriften Gregor's von Nyssa ein interessantes Zeugniss von den theologischen Studien der Zeit[h]). In der lat. Kirche steht auch hierin Augustinus allein neben den Griechen.

3. Ephraem, Diakonus von Edessa (gest. um 378[i])), christlicher Redner und Dichter, Dogmatiker (von Athanasianischer Farbe), Asket und Moralist, auch Schriftausleger (wiewohl ohne besondre Befähigung dafür), hat in der syrischen Kirche blei-

---

gen J. 381, an welchem C. Theil hatte. Wahrsch. hat er sich von der freieren, mehr evangelischen, Sprache in der Christologie allmälig immer mehr der kirchlichen zugewendet.

f) Im Streite des Cyr. mit Acacius v. Caesarea, hat er, abgesetzt von den Palästinensern, nach Socr. 2, 40, zuerst (*παρὰ τὸ συνηθὲς τῷ ἐκκλησιαστικῷ κανόνι*) an eine höhere Behörde (*μεῖζον δικαστήριον*) in weltlicher Weise appellirt. Wahrsch. an die weltliche Macht. Immer mag dieses der erste Fall der Art bei einem Bischof der Kirche gewesen sein, wenn es gleich (s. Vales. z. d. St.) früher schon die Donatisten gethan haben.

g) Hier. cat. 114. Phot. 122 nach Sprache und theol. Bedeutung treffend gezeichnet. (Werke: Di. Petav. 1622—1682. II. f.) Unter den für unächt gehaltenen, kann Manches, wenigstens theilweis, dem Ep. angehören. Aber es mögen ihm durch Namenverwechselung vielerlei Schriften beigelegt worden sein: denn es finden sich viele syrische Epiphanius genannt.

Epiphanius, palästinenscher Judenchrist, erwähnt zuerst bestimmter, doch in nicht ganz klaren Ausdrücken, die Grundlage des jüdischen Talmud — 4 *δευτερώσεις*, haer. 15.

h) *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* — zuletzt von C. F. Matthaei. Halle 803. Zuerst unter Gregor v. Nyssa Namen herausg. Carus Gesch. d. Psychologie, erkennt die Bedeutung des Buchs an.

i) Diakonos zu Edessa, dann als Mönch — Hier. cat. 115. Gregor v. Nyssa Enkomion auf Ephr. Amphilochius *de Bas. et Ephr.* Soz. 3, 16 (der Erste in der *μοναστικῇ φιλοσοφίᾳ* bei den Syrern). Werke von J. S. und P. B. Assemani: griech. 1732—46. III. f. syr. 1737—43. III. P. Zingerle, auserw. Schrr. Ephraems. Insbr. 1830 ff. V. (IV: die heil. Muse der Syrer). Hahn über Bardes.: Cäs. v. Lengerke, *de Ephr. Syro scr. interprete.* Halle 829. und: *de Ephraemis Syri arte hermeneutica.* Reg. 831. 8. Tzschirner a. O. 262 ff.

bende Auctorität erhalten: wenn gleich der Nestorianismus, die monophysitische Sache und die aristotelische Philosophie einen weit bedeutenderen geistigen Anstoss in dieselbe gebracht haben. Die Freundschaft zwischen Ephraem und den grossen Männern der griechischen Kirche, führte seine Schriften auch in diese ein, und auch hier wurde es ein classischer Name.

4. Die armenische Kirche erhielt im 4. Jahrhundert ihren eigentlichen Bestand[k]), und von da an hat sie auch an allen kirchlichen Bestrebungen lebhaft Theil genommen[l]). Doch theils durch die sectirende Abschliessung, in welche sie mit dem 5. Jahrh. gerieth, theils durch ihre politischen Geschicke, wurde sie bald in sich zurückgedrängt. In jener Abschliessung und diesem stillen Dasein wird sie sich uns im Folgenden vielfach zeigen[m]).

§. 41.

Auf gleiche Weise hat endlich auch die lateinische Kirche in dieser Periode eine glänzende und für Lange entscheidende Zeit gehabt: anfangs sich noch durch die Griechen bildend und strebend, bald selbständig und eigenthümlich. Aber die praktische Richtung und die Idee einer hierarchischen Einheit der Kirche herrschen in ihr von Anfang an vor. Vier Männer leuchteten in ihr auf, und haben sich in ihr, jeder auf seine Weise und in seiner Sphäre, auch durch die folgenden Zeiten herrschend erhalten: Ambrosius[1]), Hieronymus[2]), Augustinus[3]) und Leo von Rom[4]).

1. Ambrosius aus Gallien (gest. 397[a])), vom Katechumen und Präfect zum Bischof von Mediolanum durch den Volksruf er-

---

k) C. F. Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur — L. 836. Stifter der armen. Kirche und Literatur: Gregor der Erleuchter (*Lusaworitsch*), zum Bischof geweiht zu Cäsarea in Kappad. 302. Moses von Chorene: armen. Gesch. (bis zu 441), zuletzt herausg. Ven. 1827. Schriften über Rhetorik, Geographie.

l) Armenier in den Athen. Schulen des 4. Jahrh. b. Eunapius: vgl. Neum. a. O. 13. Ders.: *mémoire sur la vie et les ouvrages de David, philosophe Arménien du V. siècle.* Par. 829. u. Gesch. 58 ff. Dieser David (der Unbesiegte genannt) ist wohl in der ganzen christl. Kirche der früheste Uebersetzer des Aristoteles.

m) Die literarische Betriebsamkeit hat in der armenischen Kirche einen reichen Schatz altchristlicher Schriftdenkmale erhalten. Die Apokryphen scheint sie erst aus der lateinischen Kirche empfangen zu haben.

a) Lebensbeschreibung durch Paulinus (nicht den von Nola) und von Simeon Metaphrastes. J. C. F. Bähr, christlich-römische Theologie

hoben, welchen man für Gottes Stimme achtete, kann als der Repräsentant der kirchlichen Principien, wie sie im Abendlande fortan gegolten haben, angesehen werden. „Die Philosophie und die Wissenschaft dem Glauben untergeordnet[b]), der Glaube in der Vereinigung mit der Kirche und durch ihre Gnadenmittel zu gewinnen, das sittliche Verdienst durch dieselbe, die Kirche, bestimmt, beurtheilt, belohnt; endlich das Priesterthum über der Kirche und diese über dem Staate.“ Aber Ambrosius ist ein Mann, der die Sache und die Idee meinte und wollte, ein ernster, entschiedener Charakter; durchaus praktisch, und die kirchlichen Gottesverehrungen erhielten durch ihn bestimmtere und neue Formen (*Officium A.*, *Cantus A.*[c])). In seinen Schriften war er zu wenig selbständig, seine praktischen Schriftauslegungen haben zu wenig Gehalt: und gerade sein Buch über die Sittenlehre (*de officiis*) hat zu wenig christlichen Charakter[d]). Daher hat er auch als Schriftsteller, ungeachtet seiner Kraft und Wohlredenheit, nur untergeordnete Bedeutung in der Kirche gehabt.

2. Sophronius Eusebius Hieronymus, Dalmatier[e]), Presb. von Antiochia, gest. in asketischer Zurückgezogenheit um 420 zu Bethlehem[f]), war ein Mann von grosser Kraft und Fähigkeit

---

(Karlsr. 837) 142 ff. Werke: Par. 686. 90. II. f. (Ven. 781. VIII. 4). Die früheren, nach der römischen (1580 ss.) besorgten Ausgg. geben einen willkührl. veränderten Text.

b) *Philosophia ancilla* — nach einer ähnlichen Deutung von Hagar und Sara, wie bei Philo.

c) August. Conf. 9, 7.

d) Von den Griechen waren entlehnt: vorn. *Hexaemeron* und *de Spiritu S.* Nach Philo vorzüglich war verfasst eine Reihe von Schriften, moralische Deutungen enthaltend von den Geschichten der Genesis: *de Paradiso, Cain et Abel, Noa, Abr.* u. s. w. Auch *expos. ev. sec. Lucam. De officiis* (gewöhnl. *de off. ministrorum*) eigentlich allg. Sittenlehre. Gegen den Arianismus *de fide et trin.* 5 BB., gegen novatianischen Separatismus *de poenitentia. De mysteriis* ist mit Unrecht dem A. abgesprochen worden; mit mehr Recht wird es *de sacramentis* 6 BB. Asketische Schriften, im Geiste der Mässigung: *de virginibus, de viduis* u. s. w.

Unzahl unächter und zweifelhafter Schrr. Zum *Commentarius in 12 Pauli epp.* (Ambrosiaster), vgl. *Steiger. epimetron* z. Br. a. d. Kolosser (Erl. 835).

e) Ueber eine Schrift v. Fr. M. Appendini über Hi. Vaterstadt (Zara 833), s. Heidelb. Jahrbb. Jun. 837. Bähr a. O. 170.

f) Hieron. cat. 135. — AA. SS. Sept. VIII. *J. Clerici quaestiones Hieronymianae* — Amst. 709. 719. 8. (Zunächst gegen d. Bened. Ausg. von Pouget und Martianay, Par. 1693. 706. V.) (*L. Engelstoff*) *Hieron. Stridonensis, interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus.* Havn. 797. 8. D. v. Cölln Hieronymus:

des Geistes und von allgemeinerer Bildung [g]): mit dieser machte vornehmlich Er den Vermittler zwischen der griechisch-morgenländischen und der lateinischen Kirche und den Vertreter griechisch-alexandrinischer Gelehrsamkeit bei den Lateinern [h]); und seine Verdienste in diesen Beziehungen sind entschieden und gross. Aber als Theolog besass er zu wenig speculative Fähigkeit und nur sophistische Ausrüstung, überdiess beschränkte ihn mönchische Befangenheit; am allermeisten aber fehlt ihm theologische Gesinnung; und der weltliche in Härte und Selbstsucht übergeschlagene Sinn tritt allenthalben bei ihm als Reizbarkeit, Wankelmuth und als ungemessener Hochmuth hervor. Die Kirche selbst, deren Hierarchie ihm so viel verdankt, hat ihm doch mit Recht im Dogma nur geringe Auctorität beigelegt [i]). Anstössig waren seine Streitigkeiten mit Rufin, an den Origenistischen und an den früher erwähnten mit Feinden des Mönchthums nahm er eifrig Theil, zweideutig an den pelagianischen; fast keinen Theil an denen, von welchen die Kirche damals im Grossen bewegt wurde. Mit Augustinus, seinem Freunde und Verehrer, gerieth er in Zerwürfnisse über die Anbequemungen in der heiligen Schrift, über die alexandrinische Uebersetzung und über die Apokryphen des A. T.

3. Aurelius Augustinus, B. von Hippo (gest. 430 [k])), ist nicht nur zufällig und durch die kirchlichen Umstände, zu dem Ruhme und dem Einflusse gelangt, welche er gehabt hat. Er war

---

AEnc. II. 8. B. 72 ff. Ausg. von Dom. Vallars.: Veron. 734—42. XI. f. (Ven. 766 ss. XI.)

g) „*Ego Philosophus, Rhetor, Grammaticus, Dialecticus, Hebraeus, Graecus, Latinus, trilinguis.*“ *Hier. apol. adv. Ruf. lib.* 2. 537.

h) Auch unmittelbarer Schüler Gregor's von Nazianz um 379 zu Constantinopel. Selbständige Werke zur Schriftauslegung: *liber hebraicc. quaestt. in Genesin* — das erste gelehrte exeg. der lat. K., wie Hi. selbst rühmt — *Comm. in Eccles.* — *Jesaiam* — *Jer.* — *Ezech.* — *Dan.* — 12 *prophh.* — *Matth.* — *Philem.* — *Gal.* — *Eph.* — *Tit.* Von Origenes übersetzt: Homilie'n zu Jes. (zweifelh.), Jer. u. Ezech., Hohelied, Lukas.

i) Eigentlich dogm. Inhalts sind nur die, aber unvollständige, Schrift *de Spiritu S.* und *Dialogi contra Pelagianos* 3.

k) Aug. Leben durch *Possidius* — *Auctoris incerti vita Aug. ed. A. G. Cramer.* Kiel 832. 8. Erasmus Epistel an Fonseca vor Aug. Stolberg KG. 13—15. Beilagen, u. A. vornehmlich Bähr a. O. 222—307. *Confessiones* um J. 400 geschr.: neuerlich wiederholt (Berl. 1823 durch Neander, und L. 837) herausg., übs. von G. Rapp. Stuttg. 838. *Retractatt.* 2. geschr. 427. Werke: die erste patrist. Arbeit der Benedictiner, Par. 679 ss. XI. J. Clericus Nachdruck, Antwp. 700 ss. XII. *Caillau et St. Yves A. A. Opp. supplem.* 1. Par. 836. f. Brauchbar: *Epitome omnium opp. Aug. Col.* 549. f.

ein ungewöhnlicher Geist, philosophisch nicht gebildet, doch allseitig angeregt, vornehmlich durch den Platonismus, welchem aristotelische Denkformen zur Seite gingen[l]), und ein reiches und tiefes Gemüth: und es ist keine Frage, dass durch Augustinus in die abendl. Theologie Geist, Philosophie, und Gemüth gekommen sei, zu langer und mannichfacher Nachwirkung. In seiner Polemik (gegen Manichäer, Arianer, Donatisten, Pelagianer) hat er sich überall grosse Irrthümer, zum Theil folgenreiche, zu Schulden kommen lassen, und leicht wurde er in ihr zu Uebertreibungen fortgerissen: aber man darf es durchaus nicht verkennen, wie es eigentlich doch immer das Interesse der Religion gewesen sei, was er im Sinne hatte, und das religiöse Gefühl, was in ihm übertrieb[m]). Ganz natürlich ist von ihm auf gleiche Weise die Scholastik und die Mystik ausgegangen. Mit ihm beginnt die Dogmatik des Abendlandes; und sowohl die freie und allgemeine philosophische Erörterung, als auch die Philosophie der positiven Religionslehre: in der Schriftauslegung leistete er, bei nur nothdürftiger Sprachkenntniss, oft nicht Gewöhnliches durch eine tiefere Auffassung[n]).

4. Durch Leo, B. von Rom (gest. 461[o])), einen Mann von starkem Geiste und entschiedenem Charakter, daneben auch den ersten Lateiner, welcher sich in den griechischen Formelstreit mit Bestimmtheit und kundig einliess, schliesst sich schon Idee und Sache der Römischen Bischofsherrschaft ab: als eines Pri-

---

l) *Aug. doctrina de tempore, ex l. XI. Confess. depromta — auctore C. Fortlage.* Heidelb. 831. 8. Zweifelhaft sind die im Mittelalter vielgebrauchten Schrr.: *principia dialecticae et rhetorices* 3 und *Categoriae ex Arist. decerptae.*

m) Ebendaher auch als Dogmatiker oft nicht im Sinne der Kirche — von Noris gegen die Jesuiten vertheidigt. Vgl. auch Bayle Art. Augustinus.

n) Für Dogmatik (mehr als das *Enchiridion ad Laurentium, de fide et symbolo,* und *de catechiz. rudibus*) *de Trin.* 15, *de civitate Dei* 21. (413 fgg. geschr.: Ausg. v. J. L. Vives 1522 u. oft — Lpz. 825. II. 8: übs. v. J. P. Silbert. Wien 826. II. 8) und *de diversis quaestt.* 83. (früher geschr. als *de div. quaestst. libri* 2).

Schriftauslegung (*de doctr. chr.* 4): *H. N. Clausen: A. Augustinus s. s. interpres.* Havn. 828.

o) *Pasch. Quesnel. de vita et rebus gestis S. Leonis M.* an *Le. Opp. Par.* 675. II. W. Arendt, Leo d. Grosse und s. Zeit. Mainz 834. Werke von P. u. Hier. Ballerini. Ven. 755 ss. III. f. (*Sermones* und Briefe. Etwas für sich hat die Annahme, dass das B. *de vocatione omnium gentium,* fast gewöhnl. dem Ambrosius beigelegt, vermittelnd zwischen afric. und gall. Meinung, dem Leo gehöre.)

J. J. Griesbach, loci theol. collecti ex Leone M. (768). Opuscc. 1. n. 1.

mates über die gesammte Kirche, als göttlich bestätigter weltlicher Herrschaft, und als Herrschaft des Geistlichen über alles Weltliche. An den Nestorianisch-Eutychianischen Streitigkeiten nahm er entscheidenden Theil, ausserdem aufmerksam auf die Häresis allenthalben; jedoch ganz schon im Geiste der Römischen Kirche, eigentlich und vornehmlich immer da, wo sie tiefer in das kirchliche Leben eingriff, wie es beim Manichäismus der Fall war.

§. 42.

In grosser Mannichfaltigkeit reihen sich an diese leuchtenderen Gestalten noch Viele an in der lateinischen Kirche dieser Periode, von bedeutenderem Talent und Verdienst oder von grösseren Erfolgen. Mehr der griechischen Bildung gehören an Hilarius von Poitiers und Rufinus[1]), der africanischen Fab. Marius Victorinus und Lucifer von Calaris[2]). Das System der katholischen Orthodoxie der lat. Kirche stellt Vincentius auf[3]): auch die Poesie blühte aus dem Bedürfnisse und der Bildung der Zeit auf[4]), aber wie das ganze kirchliche Schaffen und Leben dieser Kirche bildete sie sich eigenthümlicher als unter den Griechen aus.

1. Hilarius, Gallier und von grosser Weltbildung, bevor er zum Christenthum übertrat (Bischof v. Poit., gest. um 368[a])), ein für die Athanasianische Orthodoxie begeisterter Mann und Streiter. In diesem Eifer wurde er freilich oft masslos, unschonend, sowohl gegen die Häresis als gegen ihre Beschützer, selbst wenn es Könige waren[b]), und sowohl sein Eifer, als der rednerische Fluss seines Denkens und Sprechens, endlich seine Vorliebe für die Alexandriner und für Origenes[c]), haben ihn selbst oft, auch nach dem Urtheile der Kirche, über die orthodoxen Lehren hinausgeführt. Man hat ihn bedeutender Irrthümer in der Trinitätslehre, in den Lehren von der Verbindung und von der Gemeinschaft der menschlichen und göttlichen Natur Christi, von der Natur der menschl. Seele und von den letzten Dingen der Welt, angeklagt.

---

a) Hier. cat. 100. *Hist. lit. de la Fr. I.* 2. 139 ss.
Werke A.: P. Coustant. Par. 693. f. Maffei Veron. 730. II. f. Das erste umfassende theologische Werk von der Trinität ist das des Hil. (12 BB.). Es blieb das Muster in der abendl. K., auch für Augustinus.
b) *Ad Constantium Aug. liber* 1 u. 2.—Dann *contra Constantium Imp.*
c) Auch als Exeget gehört er dieser Schule an (*Commentarii in Psalmos — in Evang. Matthaei*): wie es auch Hieron. a. O. behauptet.

Rufinus Tyrannius (Turrannius, Toranus), Presb. von Aquileja (gest. um 410[d])), ist bekannt durch seine Verhältnisse mit Hieronymus und dessen Anklagen[e]), durch seine Bemühungen für die Uebertragung griechischer Originale[f]), durch seine Ansichten und Methoden in Beziehung auf Verfälschung altkirchlicher, besonders Origenianischer Schriften[g]), endlich durch seine Verdienste um kirchliche Geschichte und das kirchliche Symbol[h]).

2. Die Schriften des Victorinus (gest. um 370) und Lucifer (gest. um gleiche Zeit) gehören zu den dunkelsten und zu den im Text verdorbensten Schriften des christlichen Alterthums. An dem ersteren haben wir einen Mann von grossem speculativem Vermögen[i]). Lucifer, Freund des Athanasius, gab durch seine orthodoxe Härte und Unbedingtheit zuerst in der Kirche Anlass dazu, auch die Uebertreibung in der orthodoxen Haltung zu verurtheilen. In der starken Sprache für die Selbständigkeit der Kirche ist Lucifer ein bedeutsames Vorbild für spätere Zeiten gewesen[k]).

---

d) *Gennad. scrr. eccl.* 17. *Tho. Cacciari D. de vita, fide ac Eusebiana ipsa Ruffini translatione.* Am 2. Theile der *Eccl. Hist.* Rom 740. II. 4. *Jos. Honor. Marzuttini: de Turannii R. fide et religione.* Pat. 835. 8. Kimmel Abh., ob. bei Eusebius. — Werke: unvoll. A. v. Do. Vallarsi. Ver. 745. f. I.

Zugl. *Fontanini, hist. lit. Aquileiensis.* Rom 742. und dagegen *J. F. B. M. de Rubeis, Dissertatt. duae* Ven. 754. 4.

e) Als Origenist wurde Rufinus nicht in den Hauptlehren, um welche es sich in dieser Klagsache handelte, sondern in der Nebenlehre vom göttlichen Ebenbilde, angeklagt. Geschichtlich zweifelhaft ist die Beschuldigung des Pelagianismus.

Schriftwechsel zw. Hieron. und Rufinus: Hier. Brr. 83. 84. an Pammachius u. Oceanus — Ruf. *apologia — ad Anastasium* (*Anast. ep. ad Joannem — super nomine Rufini*). Dess. *invectivarum in Hier. libri* 2 — *Hier. apologetici adv. Ruf.* 3. (J. 402.) Jene auch in Hier. Werken.

f) Von Pamphilus (Ap. d. Or.), Eusebius, Basil., Greg. Naz., den Recognitionen u. A. Vorn. von Origenes (Glaubenslehre, Vieles zum A. T., Br. a. d. Römer).

g) *Epilogus in Apologeticum Pamphili s. liber de adulteratione librr. Origenis* — und Vorr. zu περὶ ἀρχῶν.

h) *Expositio symboli ad Laurentium* — vgl. Köllner, Symbolik, S. 8.

i) Hier. cat. 101. „*Scripsit — libros more dialectico valde obscuros, qui nisi ab eruditis non intelliguntur.*“ Werke (*de sanctissima trinitate adv. Arianos IV. de generatione verbi div. etc.*) Bibl. M. PP. 4. Gall. 8. Mai. IV. Coll. III. 2. Vgl. Semler, Einl. z. Baumg. Pol. II. 314 ff.

k) Hier. 95. Die Schriften des Lucifer sind älter als sein Schisma (zu diesem *Hieron. altercatio Luciferiani et orthodoxi*). Ueber Luci-

3. Die berühmte Erklärung des Katholischen beim Vincentius von Lirina (Lerinus[l])): was immer, überall, von Allen anerkannt worden ist; muss als die eigentliche Meinung der sich immer mehr äusserlich hinstellenden, Lat. Kirche angesehen werden. Als solche blieb sie in der Römischen Kirche stehen und anerkannt: und um ihretwillen die Person des Vincentius.

Derselben Richtung und kirchlichen Denkart gehörten Salvianus von Massilia[m]) und Andere an, welche wir beim Pelagianismus aufzuführen haben werden.

4. Die Poesie der Lateiner[n]) hat sich durchaus mehr kirchlich entwickelt als die heilige Dichtkunst der Griechischen Kirche: als Kirchenlied (Ambrosius, Hilarius[o])), als Darstellung der heiligen, der evangelischen und der Urgeschichte, für den Kirchengebrauch (C. Vettius Aquilinus Juvencus[p]), Coelius Sedulius[q])), als erbauliches Lied oder

---

fer Hier. a. O. 95. AA. SS. Mai. V. *Ant. fel. Matthaei Sardinia sacra,* Rom 758. f. Werke, Bibl. PP. 1. 4. Gall. 6. und Ven. 778. (*Ad Constantium pro s. Athanasio ll. 2. — Moriendum pro filio D. — De regibus apostaticis — de non conveniendo cum haereticis.*)

l) *Genn. vir. ill.* 64. *A. F. Silfverberg. hist. monasterii Lerinensis usque ad a.* 731 *enarrata.* Havn. 834. 8. *Hist. lit. de la France* II. *Vinc. Lerin. commonitorium pro cathol. fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haerett. novitates* 1. *et* 2. (J. 434.) Oft besonders herausgeg.: G. Calixt. an Augustin. Doctr. chr. 629 und 655. 4. Vorn. Engelb. Klüpfel. Vindob. 809. 8. Zweifelhaft ist es, und aus der Schrift geht nichts darüber hervor, ob Vinc. den bestimmteren Semipelagg. angehört habe, und ob er der Vf. der *Capitula obiectionum Vincentianarum* (vgl. unten) sei.

m) Gennad. 67. Seine Schriften zur sittlichen Zeitgeschichte bedeutend: *adversus avaritiam, praesertim Clericorum et sacerdotum* 4. (*J. A. Ernesti, de avaritia ecclesiastica et Salv. adv. avar. libello. Opuscc. th.* 12) — *de gubernatione Dei* 8. (*Heyne: censura ingenii et doctr. S. M. librique de gub. D. Opuscc. VI.* 7.)

n) *Collectio poett. vet. eccl. ed. G. Fabricio.* Basil. 564. f. *A. Mai. Class. AA. e Vat. Cdd. V.* 1833. Bähr ob. (S. 92) erw. B.

Reiche Ausgaben der Werke von Juvencu, Prudentius und Sedulius durch Faustinus Arevalus (Juv. Rom. 792. 4. Prud. 788 s. II. Sed. 794).

o) Von Hilar. (nach Hieron. Verf. eines Buchs der Hymnen) sind keine ächten Lieder vorhanden.

p) Hier. cat. 84. und Chron. ad 329. *Juv. historia evangelica* 4 BB. (Ausgg. von E. Reusch. Frkf. u. L. 710. 8. Prolegg. und das 1. Buch von A. R. Gebser. Jen. 827). Unter Constantin geschr. nach 4, 809. Und *liber in Genesin* (Durand. Coll. Vett. SS. IX. u. Gall. IV). Auch von Hilarius v. Arles 5. Jahrh. ist ein Gedicht über die Genesis vorhanden. (*Metrum in Gen.*)

q) 5. Jahrh. *Mirabilia divina s. carmen paschale* — evang. Gesch., vorn. Leidensgesch. — *Collatio V. et N. Testamenti.*

als Hymnus, auch als christliches Lehrgedicht (Aurelius Prudentius[r])). Und demgemäss ist auch Charakter und Ton derselben mehr christlich, kirchlich, nicht in der Masse frei, ja ethnisirend, wie es den griechischen Dichtern freigelassen wurde (ob. 37)[s]). Die bei Weitem Meisten und Bedeutendsten dieser Dichter stammten aus Gallien und Hispanien.

§. 43.

In dem Geiste nun, wie er in dieser Periode gestrebt und gewaltet hat, sind auch die Streitigkeiten derselben angeregt und geführt worden: sowie sie wiederum zur Ausbildung jenes Geistes wesentlich beigetragen haben. Die griechisch-morgenländische Kirche, in ihrer speculativ-dogmatischen Eigenschaft, entwickelte in diesen Kämpfen ihr Grund- und Hauptdogma, die Lehre von der Person Christi, und in bestimmter fortschreitender Folge [1]): die lateinische wurde mehr nur äusserlich in diese Angelegenheit hineingezogen, und ihr vorherrschendes Interesse richtete sich praktischen, anthropologischen Fragen zu [2]).

1. Erst kam die genauere Bestimmung des Göttlichen in Christus, sammt den verwandten Fragen, zur Sprache (Arianischer Streit), dann die Menschheit Christi (Apollinarismus), dann das Verhältniss von Christus zur göttlichen Trias (Streit über die Natur des h. Geistes): endlich die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen (Nestorianisch-Eutychianische Streitigkeit).

2. Auch die christologische Controvers wurde bei den Lateinern immer mehr in sittlich-anthropologischer Beziehung aufgefasst, andererntheils die Pelagianische bei den Griechen und Morgenländern immer mehr in Beziehung auf die Christologie.

§. 44.

Der Arianische Streit drang ganz natürlich in der dogmatischen Arbeit der Zeit heraus [1]), indem die dem Sabellianismus abgeneigte Meinung zur genaueren Bestimmung

---

r) 4. Jahrh., 2. Hälfte. Lehrgedichte: Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia, 2 BB. gegen Symmachus (Sieg des Christenthums). *H. Middeldorpf. de Prudentio et theologia Prudentiana.* (Vrat. 821. 27.) Illgen, Zeitschr. II. 2. 1832. *C. A. Björn. hymni vett. poett. chr. eccl. lat. selecti.* Havn. 818. 8.

s) Mehr findet dieses fremde Element in den Gedichten von Paulinus B. v. Nola (gest. 431) statt. (Ausg. von L. A. Muratori Ver. 736. f. u. A. Dazu *A. Mai: episcc. Nicetae et Paulini scripta ex Vat. Cdd. ed. Ro.* 827. f.)

jenes persönlichen Wesens fortschritt, in welchem man das Göttliche in Christus auffassen gelernt hatte. Die Differenz ging von Alexandria aus[2]: es war die zwischen der antik-heidnischen Ansicht und der Alexandrinisch-jüdischen Logoslehre[3]. Der Arianische Streit macht demnach auch eine Epoche in der weiteren Zurückdrängung des Heidenthums.

1.[a]) Ganz falsch ist es, die Ar. Streitigkeit als ein zufälliges oder rein persönliches[b]) Ereigniss aufzufassen. Sie lag nothwendig in der dogmatischen Entwickelung, der Fortbewegung des Gedankens der Kirche.

2. Aehnliche Verschiedenheiten in der Auffassung des zweiten Princips (δεύτερος θεός) lassen sich auch bei den nichtchristlichen Platonikern bemerken[c]). Und hierauf ist denn auch wohl die Theilnahme von Heiden zu beziehen, von welcher sich in der frühesten Geschichte des Arianismus Spuren finden[d]). In jenen Philosophemen suchten sich einmal jetzt die religiösen Vorstellungen, die heidnischen, jüdischen, philosophisch-christlichen, mit einander auszugleichen.

3. Die erstere war die klare, sinnlich lebendige Vorstellung von einer Untergottheit, einem erschaffnen göttlichen, jedoch Gott ungleichen Wesen, durch welches die Weltschöpfung und Erhaltung, und insbesondere das Bestehn der Geisterwelt vermittelt worden sei und vermittelt werde. Diese Vorstellung verkündete der hellenisch gesinnte[e]) Arius Presb. zu Alexandria seit 321[f]): und

---

a) L. Maimbourg, vornehmlich J. A. Möhler, Ath. d. Gr. — *hist. de l'Arianisme.* — Par. 673. II. 4. (J. A. Stark) Vers. e. Gesch. des Arianismus. Berl. 783. 85. II. L. Lange, d. Arianismus in s. urspr. Bedeutung u. Richtung. Illgen Zeitschr. IV. 2. V. I.

b) Die friedliche Partei (sogl. im Fg.), auch Euseb. Vit. Const. 2, 61. Ge. Laod., Soz. 4, 14, legte der Controvers einen solchen, nur persönlichen, Ursprung bei.

c) Dieses eine andere Fraction des Platonismus neben der ob. (S. 68) bemerkten. Zwischen Philo und Plotin (vgl. Steinhart, Abh. ob. 108) und Numenius (Eus. P. E. 1, 18: drei ungleiche Gottheiten) findet ein analoges Verhältniss, wie zwischen diesen christlichen Parteien, Statt.

d) Die arian. Controvers wurde auch zu einem Gegenstande für die heidn. Schaubühne (Eus. a. O. und Socr. 1, 7): dieses nun wohl, indem man sie als sinnlose Metaphysik ansahe. Aber aus jenem tieferen Grunde nahmen wohl die heidnischen Philosophen auf dem Nicänischen Concil daran Theil. Gelas. Cyz. zu erw. Schr. 2, 12.

e) Als solcher gilt Arius durchaus in der a. Kirche (daher der Name, Porphyrianer, Socr. 1, 9): aber auch dem Arianismus blieb, vorn. durch das 4. Jahrh., dieser Charakter und dieser Ruf.

f) *G. M. Travasa, storia critica della vita di Arrio.* Ven. 746.

man hat also nicht nöthig, diese Lehren aus der Succession einer gewissen Schule oder einzelnen Richtungen und Formeln einer solchen herzuleiten[g]).

Die zweite ist die, bei Origenes oben (S. 89) bemerkte. „Der Logos ewig bei Gott, und doch nur Eine Gottheit“: wovon die Denkbarkeit durch die Lehre vom inneren und äusseren Logos vermittelt wurde: und (wie oben bemerkt) in der unbestimmten Rede der Schule, im emanatistischen Formelwesen, und wie sich in den Begriff der göttlichen Kraft immer etwas Selbständiges legte, blieb es unwahrgenommen, dass jene entweder den Sabellianismus oder den Subordinatianismus in sich barg. Alexander, B. von Alexandria, hatte wahrscheinlich diese Vorstellungsweise[h]); doch in seinen eigenen Erklärungen bleibt er nur bei dem Gegensatze gegen Arius[i]) und (was Athanasius bestimmter entwickelte) bei der Glaubensforderung[k]) stehen.

§. 45.

Nachdem Arius nun jene antike Vorstellung mit grösster Bestimmtheit aufgestellt hatte[1]), und indem die alexandrinische Vorstellung sich in der dogmatischen Entwicke-

---

8. *A. J. Wetzer, restitutio verae chronologiae rerum, ex controversiis Arianis — exortarum.* Frcf. 827.

g) Weniger auf die antiochenische Schule als auf Lucian's persönliche Meinungen, deutet der Vorwurf des *Λουκιανίζειν* von Arius hin: Arius selbst an Eusebius, den *Συλλουκιανιστής*, meinte wohl nur die theologische Schule im Allgemeinen. Aristoteliker, wie er oft (bes. Epiphan. 69, 69: *νέοι Ἀριστοτελικοί* — vgl. *A. Faydit: alteration du dogme théologique par la phil. d' Aristote.* 1696. 355 ss.) genannt wurde, war Arius am allerwenigsten.

h) Auch Alex.: *οὐκ ἄλογος καὶ ἄσοφος ὁ θεός.* Emanatistische Formeln legt Arius dem Alexander bei, Br. an Euseb. v. Nikomedia, Epiph. 69, 6. Theodoret. H. E. 1, 4: *λεγόντων τὸν υἱὸν οἱ μὲν ἐρυγὴν* (Alex. gebrauchte das *ἐξηρεύξατο λόγον* aus Ps. 45, 1), *οἱ δὲ προβολήν* — und so wird dieser von Arius, Br. an Alex. (*Ath. de synod.* 16.) u. Euseb. verdeckt neben Sabellius, Valentinus, Manes und Hierakas aufgeführt.

i) Formeln des Alexander: *μεταξὺ πατρὸς καὶ υἱοῦ οὐδὲν διάστημα — ἐστι πατὴς ἀεὶ παρόντος τοῦ υἱοῦ — οὐ χρονικῶς οὐδὲ ἐκ διαστήματος, οὐδὲ ἐξ οὐκ ὄντων γεννήσας τὸν υἱόν.* — Der Eingeborne, *γεννηθεὶς ἐκ τοῦ ὄντος πατρὸς, οὐ κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητας, ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκ διαιρέσεων ἀποῤῥοίαις, ἀλλ᾽ ἀῤῥήτως καὶ ἀνεκδιηγήτως — Ἀεὶ ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρός — ἄναρχος γέννησις.*

k) Alex. Br. an Bisch. Alex. Theod. 1, 3: *πασης καταληψεως ὑπερέκεινα — οὐ φυσικὴ ἡ κατάληψις* u. s. w. die *πατρικὴ θεογονία.* — Auch die Prädicate, welche er dem Logos gab (Arius Br. a. Eus.): *ἀειγεννής, ἀγεννητογενής* (nicht *ἀγεννητ.* zu verbessern), sollten wohl den Widerspruch vor dem Verstande ausdrücken, welcher eben das Glaubensgeheimniss ausmacht.

lung der Zeit nicht mehr zu halten vermochte; stellten sich dem Arianismus drei Denkarten entgegen, eine neutrale [2]), eine vermittelnde und die des Athanasius, welche zu Nicäa den Sieg erhielt.

1. Arius Formeln [a]) kommen zum Theile schon früher vor, bald als verworfene (wie das *ἦν ὅτ' οὐκ ἦν* bei Origenes [b])), bald als angenommene, gebrauchte (wie das *θεός* und *ὁ θεός* [c])). „Vor Anbeginn der Welt, aber nicht in der Zeit (*ἦν*, nicht *ἦν χρόνος, πρὸ αἰώνων*), ist der Gottessohn vom ewigen Vater frei (*θελήματι καὶ βουλῇ*) erschaffen worden (*κτισθείς* oder *γεννηθείς* [d])), doch in einem gleich erhabenen Schöpfungsacte, wie der der Weltschöpfung gewesen ist (*ἐξ οὐκ ὄντων* [e])): und durch ihn die Welt. Er ist zwar von göttlicher Natur (*ἄτρεπτος, ἀναλλοιωτός* [f])): aber er ist nicht selbst der Logos und die Weisheit; sondern sie sind ihm mitgetheilt worden [g]) und nur das Werkzeug Gottes von Anbeginn [h]) ist er. In das Menschenleben ist er so herabgekommen, dass er eine menschliche Hülle nahm: da er denn, als Geist eines Menschen, sich menschlich bilden und zunehmen musste [i]), um so zum Lohne vergöttlicht zu wer-

---

a) Arius Briefe: an Eus., an Alexander. Bruchstücke der *Θάλεια*, zu Nikomedien geschrieben nach Ausbruch des Streits (entweder *Συμπόσιον*, oder vom dichterischen Schmuck: Blüthen), vgl. Socr. 1, 9. Soz. 1, 21: bei Athan. *decr. Sy. Nic., de sy. Ar. et Sel., Or.* 1. *c. Ar., de sent. Dion.*

Glaubensbekenntniss vom J. 336 bei s. Zurückberufung, Socr. 1, 26. Soz. 2, 17 — *τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγεννημ. θεὸν λόγον.* Arian. Frgmm. vom Ende 4. Jahrh., Mai. N. Coll. T. 3. P. 2.

b) *Orig. Frgm. b. Ath. de decr. Nic.* 27: *ὁμοιότης τυγχάνων τοῦ πατρὸς, οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν.* Vgl. Socr. 7, 6: *Ὠριγ. συναΐδιον πανταχοῦ ὁμολογεῖ τῷ πατρὶ τὸν υἱόν.* So auch Dionysius von Rom b. Ath. *de decr. Nic.* 26: *εἰ γέγονεν ὁ υἱὸς, ἦν ὅτε οὐκ ἦν.*

c) Die öffentl. Meinung der morgenld. Lehrer neigte sich dem Arius von Anfang zu. Soz. 1, 15. Theod. 1, 4. Sie stand ihm in Gedanken und Formeln näher.

d) An Eus.: *γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἢ ὁρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ.*

e) An Eus.: *ἐξ οὐκ ὄντων καθότι οὐδὲ μέρος θεοῦ οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός.* So *κτίσμα τέλειον*, an Alexander, und *οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων.* Aber (Thalia) immer *οὐκ ἴδιας τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας.*

f) *Ἄτρ.* u. *ἀναλλ.* Br. an Alex. In der Thalia wiederum, ohne Zweifel von ihm als Geist des Menschen, Jesus, *τρεπτός φύσει* — jedoch durch seinen Willen (*αὐτεξουσίῳ*) bleibend gut. Ath. 1. c. Ar. 5.

g) Thalia: *μετέχων τῆς θεῷ ἰδίας σοφίας* — *ὀνόματι μόνον λέγεται Λόγος κ. Σοφία, κ. χάριτι λγ. υἱὸς κ. δύναμις.*

h) Obgleich dieses auch kirchliche Lehre war, wird es doch dem Arius von Ath., Or. 1, 17, vorgerückt, dass nach ihm die Welt Gott fremd sei (*ἐπεισαγόμενος ἔξωθεν καὶ ξένος αὐτῷ*). Hierüber hält Möhler, a. O. 195 ff. Dagegen Lange a. O. 109.

i) Gegen diese Arian. Vorstellung sind die (unrichtig überschriebe-

den[k]).“ Dieser zweite Theil seiner Lehre, nach welchem der Gottessohn einer irdischen Vervollkommnung unterworfen gedacht wurde, könnte unwesentlich scheinen, und nur wie ein zweiter Zug von Verkleinerung, Herabsetzung des Logos, neben der des Erschaffenseins. Aber der Grund für die Ansicht lag dem Arius darin, dass er der Christologie eine menschlich-sittliche Wendung zu geben suchte[l]): Christus, das Vorbild für das Menschenleben, in Streben, in Verdienst, in Herrlichkeit. Consequent war sie ohne Zweifel nicht, bei der Annahme des göttlich Unveränderlichen des Sohnes.

2. Die neutrale Partei war die oben (zu 33) bezeichnete, welche Gegenstand und Art des Streites für unnöthig, unbiblisch[m]) achtete. Aber diese verzog sich allmälig immer mehr in dem entschiedneren dogmatischen Interesse der Zeit.

§. 46.

Die vermittelnde Denkweise war natürlicherweise immer dem Arianismus verwandter, als seinem Gegensatze. Sie ging, wie jener, von der Idee eines erschaffenen, untergeordneten Wesens aus: aber sie suchte dieses so hoch, überweltlich als möglich zu stellen, und durch mannichfache Formeln[1]) den Unterschied zwischen ihm und der Gottheit zu verringern und den Begriff des Geschaffenen zu überdecken. Dieses war die Lehrart der Semiarianer: aber dieser Name erhielt im Laufe der Controvers noch verschiedene andere Bedeutungen[2]).

1. In allen diesen Formeln wurde entweder etwas Undenkbares ausgedrückt, oder der Begriff des Geschöpfes nur scheinbar

---

nen) 2 BB. *Athanasius c. Apollinarem* — 2, 4: *ἀντὶ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου, τουτέστι τῆς ψυχῆς, τὸν λόγον ἐν τῇ σαρκὶ λέγει γεγονέναι.* Epiph. 69, 19. Socr. 1, 13 (Chr. *δεκτικὸς ἀρετῆς καὶ κακίας*).

k) Thalia: *οὐκ ἀληθινὸς θεὸς, ἀλλὰ μετοχῇ — ἐθεοποιήθη.* Doch dieses wie die Stellen vom Nichtkennen des Vaters, bezieht sich wohl auf den Logos vor der Menschwerdung.

Aus göttlicher Voraussicht besteht diese Verherrlichung von Ewigkeit: *προγινώσκων ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν ταύτην τὴν δόξαν ἔδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα.*

l) Daher bezieht Ar. auch das Schöpfungswerk des Sohnes vornehmlich auf die Menschen — Thalia, Ath. or. 1. c. Ar. 5: *θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινά — ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ.*

m) Unbiblisch, sowohl die Formeln als der Streit (nach dem hier vielgebrauchten Jes. 53, 8: *τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται;*).

beseitigt. Es waren die zwei vornehmlich (die zweite gab dann der ganzen Denkart den Namen): aus Gottes Wesen erschaffen (Euseb. von Cäs. und Cyrill[a]), und, als ein Gott Aehnlicher erschaffen (Eusebius von Nikomedien[b])). Dieses *ὅμοιος* hätte aber wieder eine Zweideutigkeit in sich, insofern das Aehnliche entweder dem Ungleichen entgegengesetzt werden kann (wirklich ähnlich), oder dem Gleichen (nur ähnlich): und demgemäss stellte sich denn der Semiarianismus bald mehr den Arianern, bald mehr den Orthodoxen entgegen. Im ersteren Sinne gaben auch Athanasius, Basilius u. A. den Gebrauch des *ὅμοιος* zu, und so konnten sie über die Partei milder urtheilen[c]). Kirchliche Bedeutung erhielt der Semiarianismus durch

---

a) Beide gehören jedoch ihrem Bekenntnisse nach mehr zu der im Vorigen erwähnten, neutralen, biblischen Partei. Eus. Brief an s. Gemeine, Theodoret. H. E. 1, 11 (Socr. 1, 8): *δι᾽ ἀγράφους φωνὰς σχεδὸν ἡ πᾶσα ἐγεγόνει σύγχυσις καὶ ἀκαταστασία τῆς ἐκκλησίας.* — Cyr. cat. 16, 24: *μὴ πολυπραγμόνει — ὃ οὐ γέγραπται μὴ τολμήσομεν· αὐτάρκες ἡμῖν εἰδέναι πρὸς σωτηρίαν, ὅτι ἐστὶ π. καὶ υἱ. κ. ἅγ. πν.*

Eusebius von Cäs. Christologie vgl. S. 131. — H. E. 1, 2: *ὁ τῆς μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* (Jes. 9, 6) — *ὑπουργός, δεύτερος αἴτιος* — 10, 4: *τοῦ καθόλου θεοῦ παῖς γνήσιος καὶ αὐτόθεος* (hier nur in der Bed., wirklich Gott *φύσει θεός*). D. E. 4, 3: der Vater *καθ᾽ ἑαυτὸν τέλειος καὶ πρῶτος, καὶ τῆς τοῦ υἱοῦ συστάσεως αἴτιος.* Aber ebds. *ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας προβεβλημένος.* Vgl. c. Marc. 1, 1. Origenianisch im angf. Schreiben: *πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι, δυνάμει ἦν ἐν τῷ πατρὶ ἀγεννήτως* (nicht nöthig die Verbesserung *ἀειγενν.*, vielmehr: noch nicht gezeugt). Eus. über Arius: Frgm. c. Br. a. Alex., Acta conc. Nic. u. Mansi 13. 316.

Cyrill (Sozom. 4, 25) 4, 7 — *ἐκ ζωῆς ζωὴν γεννηθέντα, ἐκ φωτὸς φῶς γενν., τὸν ὅμοιον κατὰ πάντα* (hier und öfters b. Cyr. ist auch *ὁμοούσιον* oft beigesetzt worden) *τῷ γεννήσαντι — πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἀϊδίως καὶ ἀκαταλήπτως ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον.* Auch Cyrill wendet sich bisweilen zu der alten Deutung durch die Logoslehre zurück — 11, 7: *ἡ σοφία θεοῦ κ. ἡ δύναμις κ. ἡ δικαιοσ. ἡ ἐνυπόστατος* — 18 and.: *οὐ προφορικός.* — Zweifelhaft ist es, ob 5, 19, wo wie von zwei Extremen gesprochen wird: die Einen lehrten *υἱοπατορία*, die Anderen *ἐξ οὐκ ὄντων παρενεχθέντα* — unter Jenen die Athanasianer zu verstehen seien.

b) *Euseb. Nic. ep. ad Paulinum Tyr., Theod. H. E.* 1, 5: *οὔτε δύο ἀγέννητα οὔτε ἓν εἰς δύο διῃρημένον — ἀλλὰ ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον, ἓν δὲ τὸ ὑπ᾽ αὐτοῦ — γεγονὸς ὁλοσχερῶς ἕτερον τῇ φύσει καὶ τῇ δυνάμει, πρὸς τελείαν ὁμοιότητα διαθέσεώς τε καὶ δυνάμεως τοῦ πεποιηκότος γενόμενον· οὗ τὴν ἀρχήν — ἀκατάληπτον πεπιστεύκαμεν.* Cf. Socr. 1, 6.

c) Eusebianische (*τῶν περὶ Εὐσέβιον*) 4 Symbole von Antiochia J. 341 b. Athan. *de syn. Arim. et Sel.* (allgemein gehalten: im 2. *τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν* — und nicht das

Georg von Laodicea und Basilius von Ankyra (Concil. zu Ank. 358).

2. Die Semiarianer[d]) werden zuerst bei Epiphanius (73) unter diesem Namen aufgeführt: *Ἡμιάρειοι*. Aber ausser jenen Denkarten erhielten den Namen dann wenigstens noch dreierlei Mäuner und Parteien: diejenigen, welche nur die Formel *ὁμοούσιος* verwarfen — welche neue Symbole aufstellten nach der Nicänischen Formel — welche dem heiligen Geiste die Gottheit absprachen[e]). Aber freilich waren vornehmlich diese letzten immer auch in einer jener Hauptbedeutungen Semiarianer.

§. 47.

Die Athanasianische Vorstellung endlich[1]), welche sich unweise die zweideutige Formel, Homousios, zum Zeichen genommen hatte[2]), bestand eigentlich darin, dass sie die Idee des Glaubensgeheimnisses für die Entscheidung dieser und aller anderen dogmatischen Fragen aufstellte (31. 37). In ihr stellte sich also der Sieg der vollendet-kirchlichen Denkart über die Gegensätze und die Fragen der Vernunft und Philosophie dar[3]). Demnach wurden die, vor dem Verstande sich widersprechenden,

---

Arianische *ἦν ὅτ᾽ οὐκ ἦν*, sondern *ἦν χρόνος ἢ καιρὸς ἢ αἰών*, verwerfend. Dieses auch im 4.) und die längere Formel (*μακρόστιχος*) von Antiochia J. 345 b. dems. Ath. (Hier das Arianische *βουλήσει ἢ θελήσει γενν́.* herausgestellt.) Symbole von Philippopolis (gegen Sardica) 347 b. Hilar. *de synod.*, v. Sirmium die dritte und vierte 358. 359., v. Ariminum u. v. Seleucia 359. (Hier *ὅμοιος* gegen *ὁμοιούσ.*, *ἀνομ.*)

Synodalschr. v. Ankyra (unter Basilius), Epiph. 73, 2—11. gegen die Vorstellungen von *κτιστής* und *κτίσμα*, wie von *ταυτότης*, aufgestellt *ὁμοίον καὶ κατ᾽ οὐσίαν* (nicht blos *κατ᾽ ἐνέργειαν*, Joh. 5, 19) *γενεσιουργία*.

d) (*Prud. Maran.*) *Diss. sur les Semiariens* 1722. Auch in Vogt bibl. haer. II. 1, 115 ss.

Theodoret H. F. 4. nennt die von den Eunomianern durch eine „Mittellehre" Geschiedenen, Arianer. Er erwähnt viele Fractionen (*τμήματα*) der Arianer und giebt für einige die Namen an, welche sich sonst nirgends finden. (Psathyrianer, Curtianer, *Κυρτιανοί*, *Δουλειανοί*).

e) Die letzten, Macedonianer allein, heissen Semiariani b. Philastr. 67 (*de P. et F. bene sentiunt*), auch zieht Augustin. *de haer.* 52, diesen Gebrauch des Namens vor. Auch das Cpolit. Concil gebraucht den Semiar. Namen gleich mit dem der Pneumatomachen. Epiphanius dagegen handelt getrennt von Semiar. und Pneumatomachen 73. 74.

Begriffe: Einheit des göttlichen Wesens, und ewig göttliche Person neben dem Vater, schlechthin neben einander gestellt; jedoch zu Nicäa vorerst nur der Gegensatz gegen die Arianische Unterordnung des Sohnes ausgesprochen[4]).

1. Nicht nur dem Sinne nach (dieser lag, wie eben gesagt wurde, längst schon in der gesammten Denkart der Kirche), sondern selbst entwickelt und entschieden, war dasselbe System, welchem Athanasius jetzt seinen Namen gab, vor ihm bereits hin und wieder ausgesprochen worden; vornehmlich haben wir wohl Dionysius von Rom als Vorgänger in der Nicänischen Lehrart anzusehen[a]).

2. Das Wort, Homousios, welches man der Subordinationslehre entgegensetzte[b]), sprach nichts Bestimmtes aus (es konnte bedeuten: dem Wesen nach gleich, der Substanz, der Zahl und Person nach[c]), oder der Existenz und Wirksamkeit nach[d])), und konnte bald zu viel, bald zu wenig sagen. Zu viel, wenn man es von der Identität von Vater und Sohn verstand. So soll es von

---

a) Dionysius von Rom b. Athan. *de decr. Nic.* 26 — *ἡνῶσθαι ἀνάγκη τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν θεῖον λόγον, ἐμφιλοχωρεῖν δὲ τῷ θεῷ κ. ἐνδιαιτᾶσθαι δεῖ τὸ ἅγ. πνεῦμα, ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα — συγκεφαλαιοῦσθαί τε κ. συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη.* Im Glauben, sagt er, vereinige sich die göttl. Trias und die Predigt von der göttl. Monarchie. (*De sent. Dion.* 17: *ἀδιαίρετος μονὰς, ἀμείωτος τριάς*). Doch sucht Dionysius (dort und Ath. *de sent. Di.*) das Geheimniss zu verständlichen durch das Bild vom Lichte aus Licht und durch die Vorstellungen von den ewigen Kräften, von der ewigen Vaterschaft Gottes, und durch jene alte Zweideutigkeit vom Logos. — Auch das Wort *ὁμοούσιος* hat er gebraucht (Ath. s. Dion. 18), ob es gleich nicht schriftmässig sei.

b) Schon Alexander hatte das Wort gebraucht: es war vornehmlich dem Platonismus sehr geläufig.

Schriftsteller über *ὁμοούσ.*, Walch G. d. Ketz. III. 622 ff. — *Joach. Just. Rau*, *hist. vocis eccl. ὁμοούσ.*, an Dess. *de philos. Lactantii.* (Jen. 733. 8.)

c) *Ταυτότης* auch bei Athanasius (wie de synod. 53) abwechselnd mit *ὁμοούσ.* und dem *ὅμοιος* entgegengesetzt. Constantin, dessen Philosopheme nach Eusebius (Br. a. seine Gem.) das Wort vornehml. durchgesetzt haben sollen, verstand es nur *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ π.*, doch ohne *πάθος, διαίρεσις, ἀποτομή.* (Wahrscheinlich verstand er es: unmittelbar vom Wesen.)

d) Euseb. v. Cäs. findet in s. Briefe im *ὁμοούσιος* nur, *μόνῳ τῷ πατρὶ τῷ γεγεννηκότι κατὰ πάντα τρόπον ὅμοιος*, daneben jenes *μὴ εἶναι ἐξ ἑτέρας τινὸς ὑποστ. τε κ. οὐσίας.* — Der gewöhnliche Vorwurf der Gegenparteien war, dass *ὁμοούσ.* eine materielle Bedeutung hätte. Socr. 1, 8 — *ἔφασαν ὁμοούσιον εἶναι ὃ ἔκ τινός ἐστιν ἢ κατὰ μερισμὸν ἢ κατὰ προβολήν.*

Paulus Samosatenus genommen worden sein, indem er vielleicht die, von den Antiochenischen Vätern (J. 269) gegen ihn in einem anderen Sinne gebrauchte, Formel ergriff und gegen sie wendete. Athanasius verstand sie allerdings auf ähnliche Weise wie dieser, aber so, dass er den persönlichen Unterschied mit dazu dachte: was nun freilich nicht in der Formel lag.

3. Der oft bemerkte[e]), schon von den Vätern bezeichnete, Zusammenhang des Athanasianismus mit dem Mönchthum hat ohne Zweifel eben so sehr seinen Grund in der kirchlich-mysteriengläubigen Denkart der Asketen gehabt, als in der Anhänglichkeit derselben an Athanasius Person und an das, was sich zu Alexandria entschied.

4. Das Nicänische Concilium[f]) wollte denn zuerst ein ökumenisches mit ökumenischer Auctorität sein: und es veränderte sich in ihm der Sinn und Geist christlicher Kirchenversammlungen wie sie bisher bestanden hatten. Denn theils lag schon in der Vorstellung von der *οἰκουμένη*, von dem Reiche des Imperator, etwas Aeusserliches, Politisches, Römisches: theils machte sich allerdings in ihnen das Princip geltend, dass die Zahl, die Masse, nicht Geist und Ueberzeugung, in der Kirche herrschen solle. Die Beschlüsse und das Symbol von Nicäa[g]) übergehen den Hauptpunct der geheimnissvollen Lehre, wie das zwiefach Persönliche doch Eines sei: und die Formeln von Person und Natur oder Wesen gebrauchen sie ungenau: und Athanasius scheint, seiner gesammten Ansicht und seinem späteren Benehmen nach[h]), eine genauere Terminologie hierin gar nicht gewünscht zu haben. Jene Bestimmungen gehen nur die gleiche Göttlichkeit des Sohnes an[i]) (*ἐκ τοῦ πατρὸς, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*, also wahrhaft, nicht Gottessohn im weiteren, uneigentl. Sinne: *θεὸς ἐκ θεοῦ, γεννηθεὶς οὐ ποιηθεὶς, ὁμοούσιος*):

---

e) Vgl. Gieseler KG. 1. 385. 3. A.

f) Gelas. Cyzic. (5. Jahrh.) Gesch. des Nic. Conc. (*σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων*) 3 BB. (2 vorh.), Mansi 2. 759 ss. Th. Ittig, hist. Conc. Nic. L. 712. 4.

g) In Euseb. angef. Brief; Athan. *de decr. S. Nic.* Vgl. Münscher, Unters. über den Sinn der Nicän. Glaubensformel, Henke N. Mgz. VI. 2.

h) *Athan. ep. synod. Alex. ad Antioch.* vom J. 362. Mansi 3. 347 ss.

i) Daneben ausführlich die Irrlehre verurtheilt: *τοὺς δὲ λέγοντας ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει* u. s. w.

auch durch die Formel φῶς ἐκ φωτός[k]) sollte das selbständige und doch ungetheilte Bestehn des Sohnes ausgedrückt werden.

Uebrigens giebt der Arianische Streit allerdings eine Epoche ab in der Geschichte des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat: und es zeigen sich auf beiden Seiten in gleicher Weise neben und unter einander, richtige Grundsätze, Anmassungen, gegenseitige Beruhigung[l]).

§. 48.

Eben durch diese Unvollständigkeit der kirchlichen Bestimmungen, dann aber auch im fortgesetzten Widerspruche gegen dieselben, setzte sich der Parteistreit durch das ganze vierte Jahrhundert fort, und alle Parteien stellten sich in Synoden und Symbolen gegen einander und gegen die Orthodoxie auf [1]). Der Arianismus trieb sich gegen die Zwischenparteien auf die Spitze in den Anomoeern[2]), die Macedonianer führten den Semiarianismus von Einer Seite aus[3]), Marcellus suchte die altalexandrinische Logoslehre wieder, doch mit Eigenthümlichkeit, geltend zu machen[4]), und Photinus, die Marcellische Vorstellung als Sabellianismus auffassend, gerieth in die Samosatenische Misdeutung von diesem hinein, welche bei ihm zwar eine würdigere Haltung, freilich aber auch mehr Schärfe und Bestimmtheit, erhielt[5]).

1. Mehr aus äusserlichen und persönlichen Verhältnissen gingen die Meletianische[a]) und Luciferianische Partei hervor, gleicherweise jedoch aus der Arianischen Streitigkeit entstanden. In der Menge von Symbolen[b]) zeigt sich zugleich das

---

k) Die Formel hatte zugleich platonischen Anklang und deutete auf die Schriftsprache hin. Weniger aus Jak. 1, 17 (vgl. Gebser u. Theile das.) als aus dem alexandrinischen ἀπαύγασμα Hebr. 1, 3. Dion. v. Rom, *Ath. sent. Dion.* 15: ὄντος ἀεὶ τοῦ φωτὸς, δῆλον ὡς ἔστιν ἀεὶ τὸ ἀπαύγασμα.

l) Die letzten, entscheidenden Kaisergesetze gegen den Arianismus: Theodosius der Gr. J. 380. 81. Valentinian II. 388. Theod. II. 428. Casp. Riffel: geschichtl. Darst. des Verhältn. zwischen Kirche und Staat. 1. Mainz 1836. 286 ff.

a) Meletianische Spaltung zu Antiochia (Meletius gest. 381. Greg. Nyss., Chrysost. Reden über ihn: seine Rede über den Sohn Gottes Epiph. 73, 29—34). Socr. 2, 44. Soz. 4, 26. Sie trat als Streit über die Formeln: τρεῖς ὑποστάσεις und μία ὑπόστασις hervor, von denen jene an Meletius, früher Homöusiasten, verdächtig wurde. Concil zu Alexandria 362.

b) *Athan. de synod. Arim. et Sel.* (περὶ τῶν γεγομένων ἐν Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων). *Hilar. Pictav. de synodis contra Arianos.*

Unbefriedigende der Nicänischen Bestimmungen, und ein Rest der kirchlichen Freiheit, welcher sich dem Oekumenischen entgegenstellte. Die lateinische Kirche erscheint, und wohl nicht blos durch den Willen ihrer Beherrscher, auch nicht blos durch den Zusammenhang mit Alexandria (welcher, äusserlich und innerlich, immer mehr hervortrat [c])), sondern ihrer Denkart gemäss, als vorherrschend Nicänisch gesinnt.

2. Die Lehre, dass der Sohn dem Vater durchaus ungleich (*ἀνόμοιος κατὰ πάντα*) sei, Lehre der strengen Arianer, drückt schon in jener Formel die Entschiedenheit und Schroffheit aus, mit welcher sie sich aufstellte: wenn auch dasselbe schon im Sinne des Arius, und im Gegensatze von Schöpfer und Geschöpf, gelegen hatte. Die Namen, Anomoeer selbst, dann Heterusiasten, ja *Ἀρειομανῖται*, bezeugen das kirchliche Urtheil über sie: *Ἐξουκόντιοι* hiessen sie von ihrer verhasstesten Formel [d]), Aëtius [e]) (*ἄθεος* genannt, der Erste in der Kirche, Sozom. 4, 29) und Eunomius, B. von Cyzicum [f]), wurden an die Spitze gestellt, jener Syrer, dieser Kappadocier, (schon das Vaterland gereichte ihm in der öffentlichen Meinung zur Beschimpfung). Der Zweite führte seine Lehre in Schriften aus. Die vornehmsten Lehrer der Kirche jener Zeit traten gegen sie auf: Basilius, Gregor von Nyssa und noch Chrysostomus. Der Eunomianismus galt als entschiedene Sophistik, damals Aristotelismus genannt [g]). Er richtete sich gegen die Nicänischen Bestimmungen, und, indem er den kirchlichen Standpunct des Geheimnisses verliess, wurde es ihm freilich sehr leicht, das Ungedenk-

---

c) Vgl. S. 122. Auch in der Kritik N. T. tritt dieser Zusammenhang hervor.

d) Alle diese Namen schon bei Athan. *de synodis.*

e) Aëtins (Philostorg. 3, 15—17) — *συνταγμάτιον περὶ ἀγεννήτου θεοῦ κ. γεννητοῦ* b. Epiph. 76, 16. Frgm. aus s. *κεφαλαίοις.* Georg. Laodic. Br. gegen Aëtius Soz. 3, 15. 4, 13.

f) Eunomius (Philost. 6, 1—4), andere Schr. Socr. 4, 7. Phil. 138 *ἀπολογητικός — ὑπὲρ ἀπολογίας ἀπολογία* gegen Basilius — *ἔκθεσις πίστεως* 383. Das zweite u. dritte auch bei Rettberg an: *Marcelliana:* das erste bei Fabric. B. Gr. VIII. Chrysost. 6 Homilie'n über die Unbegreiflichkeit Gottes. C. R. W. Klose, Gesch. und Lehre des Eunomius. Kiel 833. 8. B. Mayer, Bemerkk. über die Anomöer. An: Chrysost. auserw. Homilie'n. Nürnb. 830. 143 ff. Basilius, *ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου.* 5 (3) Bb., Greg. Nyss. *κατὰ Εὐνομίου λόγοι.*

g) Socr. 2, 35. Soz. 3, 15. Philost. 3, 15. Sie führen diesen Aristotelismus bald auf Ar. überhaupt, bald auf die Kategorie'n, bald auf die *λογικά* desselben zurück. Philost. erzählt von einer gnostischen Secte in Cilicien, mit welcher Aëtius früher verkehrt habe.

bare der Kirchenlehre zu erweisen, welche einen Sohn, einen Erzeugten [h]), und doch gleich Ewigen mit dem Vater annahm. Aber eben im Widerspruche gegen die kirchliche Idee des Geheimnisses sprach er dann den schroff speculativen Satz aus, dass das Göttliche durchaus erkennbar sei, was selbst von der freieren kirchlichen Philosophie verworfen wurde. Neben diesem steht anscheinend ungleich die Behauptung der Untüchtigkeit von Verstand und Sprache, und der Nothwendigkeit der Offenbarung. Aber er meinte eine ursprüngliche an das Menschengeschlecht [i]).

3. In Macedonius, unter vielfachem Wechsel des Geschickes Patr. von Constantinopel seit der Mitte des 4. Jahrh., trat der Semiarianismus in der Beziehung auf den göttlichen Geist hervor, um diesen der Vorstellung dieser Partei vom Sohne angemessen, also untergeordnet wieder unter den Sohn, darzustellen [k]). Es war ein zweiter Mangel der Nicänischen Bestimmungen gewesen, dieses Dogma ganz übergangen zu haben [l]), da doch die Lehre vom Sohne nur aus der von der Trias herausgerissen worden war, und die Vorstellungen von jenem mit denen von der Trias wesentlich zusammenhingen [m]). Der Name, Pneumatomachen (*Τροπικοί* mehr nach der Sabellianischen Seite hin [n])), war schon von Athanasius gegen die Arianer gebraucht worden. Das Concilium von Constantinopel, 381, zweites ökumenisches, vollendete das Dogma von der Trinität durch die Bestimmungen über den

---

h) Der Begriff der Creatur, welcher bei Arius vorherrschte, trat immer mehr zurück gegen den des Erzeugten. — Aëtius *συντ.* 12: *γεννητὴν φύσιν ἐν ἀγεννήτῳ οὐσίᾳ οὐκ ἐνδέχεται εἶναι· τὸ γὰρ αὐτὸ εἶναί τέ ἐστι καὶ μὴ εἶναι.* Eunom. Apol. 11. *ἄν ἀγέννητος οὐχ υἱὸς, ἄν τε υἱὸς, οὐκ ἀγέννητος. Ὑποτεταγμένος ὁ υἱ. τῷ πατρί — τελειότατος ὑπουργὸς τῷ πατρί* — der Geist wieder *ὑπηρέτης τοῦ υἱοῦ.* Euzoius B. von Ant. (Synode das. 361) —: *οὐκ ἔτι ἐπικρύπτοντες ἀλλὰ ἀναφανδὸν λέγοντες, ὅτι κατὰ πάντα ἀνόμοιος ὁ υἱ. τῷ π., οὐ μόνον κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλὰ δὴ καὶ κατὰ βούλησιν, ἐξ οὐκ ὄντων δέ — γενέσθαι.* Asterius (*Hier. cat.* 94) Sophist. Frgmm. s. *σύνταγμα* bei Ath. u. Eus.

i) Die Eunom. Gedanken sind von Gr. Nyss. 12. Rede aufgeführt worden. Er bezog diese Off. auf die Namen der Dinge.

k) Sozom. 4, 27 (h. Geist *διάκ. κ. ὑπηρέτης*). Theodoret. H. E. 2, 6 (*κτιστόν*). Beide: *ὅμοιον τὸν υἱ. τῷ π. κατὰ πάντα.* — G. H. Goetze: *de Macedonianis.* Vogt a. B. I. 165 ff.

l) Nic. Symbol nur: *καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον.*

m) Von Athanasius richtig aufgefasst, *epp. 4 ad Serapionem.* Schwankender Basilius und Gregor v. Naz.

n) Verschiedene Parteien der Macedonianer: Sozom. 4, 27 (Marathonianer vorn. vgl. Socr. 2, 45). August. haer. 52 (von Macedonianern übhpt., nach Einigen lehrten sie, *sp. non habere propriam substantiam, sed esse deitatem P. et F.*). Rufin. H. E. 1, 25. (Mac.

heiligen Geist[o]). Das Symbol von dort machte ausserdem einige Zusätze zum Artikel von Christus (gegen Marcell und Photinus[p])) und fügte noch einige Sätze aus der allgemeinen Glaubensregel hinzu (von Kirche, Sündenvergebung, Auferstehung), damit man nicht nöthig hätte, neben der Nicänischen Formel, welche nun für immer gelten sollte, noch eine andere zu gebrauchen. Aber schon die Art wie vom h. Geiste gesprochen wurde (vornehmlich mit Prädicaten[q]), welche in den Schriften N. T. auf den h. Geist in uns gegangen waren, und ohne Gottesnamen von ihm zu gebrauchen), machte, dass dieses Dogma in der Kirche nicht als abgeschlossen angesehen wurde[r]): und ein grosser Theil der kirchlichen Philosophie warf sich durch lange Zeiten in dasselbe hinein — bedeutend genug, gerade in die geistigste Idee des Urchristenthums.

4. Der sinnreiche Marcell, B. von Ankyra (gest. um 374), Freund und Genosse des Athanasius im Widerspruche gegen Arius und dessen strenge Schule[s]), theilte doch nicht die Ent-

---

lehrte, *sp. S. vim conditam esse, quae per divisionem essentiae rebus creatis adsit*).

o) *J. C. Suicer, Symbolum Nicaeno-Const. expos. et ex antiq. eccl. illustratum.* Trai. a. Rh. 718. 4.

Die Schriften von Basilius v. h. Geiste, und Greg. Nyss. Buch von der Trias und gegen die Pneumatomachen, sind wahrsheinlich gegen die Mac. gerichtet.

p) Gegen Marcell: *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων*, gegen Photin: *ου τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος* (Luk. 1, 32. vgl. Cyr. Hier. cat. 15, 27). Auch einige historische Zusätze: von der Geburt aus der Jungfrau und vom Leiden unter Pilatus. Weggelassen wurden im Art. vom Sohne theils minder bestimmte Formeln, theils die Gegensätze gegen die Arianer.

q) Prädicate: *κύριον* (2 Kor. 3, 17), *ζωοποιόν* (ebds. 3, 6), *ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον* (Jo. 15, 26). Dazu das sehr Allgemeine: *τὸ σὺν τῷ πατρὶ κ. τ. υἱ. συμπροσκυνούμενον κ. συνδοξαζόμενον*, und das Dunkle: *τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν*, wohl gegen den Montanismus gerichtet. Wiederum auch jezt Nichts von der göttl. Trias, und keine Bestimmung über Wesen, Substanz, Person.

r) Der Streit dauert auch äusserlich fort. Röm. Conc. unter Damasus 382. Friedensgespräch zu Cpel 383. Socr. 5, 10. Soz. 7, 12.

s) *Hieron. cat.* 86. *Montfaucon: diatr. de causa Marcelli* (*Coll. N.*) *II.* 51 *ss.* und bei Vogt bibl. haeres. 1. 297 ss. C. R. W. Klose, Gesch. und Lehre des Marcellus und Photinus. Hamburg 837. 8.

Marcellus gegen Asterius: *περὶ ὑποταγῆς* (1 Kor. 15, 24). Fragmm. bei Eusebius v. Cäs. (*κατὰ Μαρκέλλου* 2 BB., und *π. τ. ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας* 3 BB.) und Epiphanius (72): gesammelt in C. H. G. Rettberg *Marcelliana*. Gött. 794. 8. Marc. an Julius von Rom b. Epiph. — Von Acacius gegen Marc., Frgm. b. Epiphan. 76,

scheidungen seines Freundes. Er kehrte vielmehr zurück zu der philosophischen Verhüllung des Dogma in der Lehre vom Logos. Dieser sei von Ewigkeit in Gott, und, nachdem er fortwährend aus ihm als göttl. Kraft gewirkt habe, sei er als bleibende Emanation mit dem Menschen Jesus verbunden worden[t]). In dieser Verbindung, aber doch wesentlich einig mit Gott, bleibe er, und Gottes Sohn genannt[u]), bis die gesammte Menschheit durch ihn verklärt worden sei. Dann, d. h. am Ende der Dinge, höre das Reich des Sohnes auf und die Objectivirung des Vaters im Sohne[v]). Ueber den heil. Geist mag sich M. unbestimmt ausgedrückt haben[w]). Vom Origenismus unterschied er sich[x]) darin, dass er das *eigentlich* persönliche Dasein des Logos bestimmt und mit der Menschwerdung begonnen dachte und dass er es nicht für ewig hielt. Vom Sabellianismus: indem er den Logos in der Menschwerdung ganz persönlich werden liess. (Hier wohl dem Beryllus näher.) Aber er dachte auch wohl die Kräfte in Gott realer, selbständiger als die Kräfte des Menschen. — Die Semiarianer widersprachen dem Marcell am lebhaftesten: Eusebius von Cäsarea in Schriften, die Semiarianischen Concilien zu Constantinopel (336) und zu Antiochia mehrmals (zuletzt 345) durch Verurtheilungen. Hiergegen wurde Marcell freigesprochen durch Julius von Rom (341), in Schutz genommen zu Sardica (347) von der orthodoxen Partei[y]), welche ihn übrigens sonst nicht durchaus mit Schonung und Achtung behandelte[z]).

---

6. Ausser Euseb. und Acacius schrieben gegen Marc.: Asterius, Apoll., Basil. v. Ankyra. — Die Ankyraner an Athanasius: *Eugenii diac. legatio ad Ath.* bei Montfaucon a. O. und Rettberg.

t) Vor der Menschwerdung wird der Logos von Marc. auch *πνεῦμα* genannt (hierzu auch Thren. 4, 20 gebraucht). Das Hervortreten aus Gott heisst bei ihm *δραστικὴ ἐνέργεια*, auch *πλατυσμός* (entg. *συστολή*). Aber gegen den Ausdruck *προβολή* spricht M., Eus. c. M. 1, 4. Nach Euseb. verglich es Marc. mit dem Schweigen und Sprechen des Logos im Menschen.

u) *Τῇ σαρκὶ συνὼν — οὐσία τῷ θεῷ σύνηπτο — διὰ τὴν πρὸς θεὸν κοινωνίαν υἱὸς θεοῦ ἐγένετο.* Die Schriftstellen von Sohnschaft und Zeugung (vornehml. Prov. 8, 22 ff. Ps. 110, 3) deutete M. auf die Menschwerdung.

v) *Μετὰ τὸ τέλος τῆς κρίσεως αὖθις ὡς λόγος ἑνούμενος τῷ θεῷ.* Fr. 34 Rettb.

w) Der heil. Geist *παρέκτασις τῆς ἐκτάσεως* Theodoret H. F. 2, 10.

x) Gegen Origenes überhaupt, als gegen einen unbedingten Platoniker, Marc. Fr. 78 Rettb.

y) Julius an die morgld. Bischöfe, Athan., Apoll. c. Ar. 21 ff. Sardica: *Ep. Synodi Sard.* b. Athan. Apol. c. Ar. 44—50. vgl. Theodoret. H. E. 2, 8- Socr. 1, 36. Soz. 2, 33.

z) Athanasius hat, nach Epiph. Erzählung 72, 4, Nichts über

5. Die Lehre des Photinus, B. von Sirmium in Illyrien (gest. um 376 in Galatien), des Schülers von Marcell[aa]), eines geistig ausgezeichneten Mannes, war ein grosser Rücktritt in der dogmatischen Auffassung, ein Rücktritt zum Artemonismus und Samosatenianismus; doch erhob sich Photinus über die judaisirende Christologie Pauls. Der Marcellische Logos wurde (als *ἀνύπαρκτος λόγος*), als die göttliche Ausrüstung des Menschen Jesus angesehen[bb]), das Göttliche weniger selbständig genommen, das Menschliche mehr hervorgehoben: durch den Logos sei derselbe (*ψιλὸς ἄνθρωπος*) wieder Gott geworden[cc]). Er liess diesen Logos in der Person Jesu als Wunderkraft, und in seiner Sache als weltbesiegende Kraft bestehen, bis dass das Reich Christi in das des Vaters übergehen würde — wo dann also nur Gott und Menschheit sein würde. Jetzt noch weniger als im 3. Jahrhundert konnte diese Lehre irgend bestehen; sie widersprach dem ganzen Geiste der Zeit; sie wurde mehrmals zu Antiochia (345) und zu Sirmium (351. 57) von den Eusebianern und Anomoeern, und von den Athanasianern zu Mailand (347) verworfen[dd]).

Marc. entscheiden wollen — *μόνον* — *ὑπέφηνε, μοχθηρίας μὴ μακρὰν αὐτὸν εἶναι· καὶ ὡς ἀπολογησάμενον εἶχε.* Anders Hilar. Frr. 2, 21. 23. Sulp. Sev. 2, 36: Ath. habe die Gemeinschaft mit M. aufgegeben. Rettberg (a. O. VII) hält die sogen. 5. Rede Ath. gegen die Ar., wenn sie ächt, gegen Marc. gerichtet. Basilius oft gegen ihn, ep. 69, 263 (an Athanas., an die Abendländer).

aa) Daher Marc. und Photin *Ἀγκυρογαλάται* Antioch. Formel von 345. Diodor von Tarsus schrieb zugleich gegen Sab., Samos., Marc. und Photin. Theod. H. F. 2, 11. Die *Μαρκελλιανοί* Conc. Const. 381 can. 1. sind ebenfalls die Photinianer.

Epiph. 1, 71 *haer. cat.* 107. *Th. Ittig. hist. Photini.* An: *de haeresiarchis* 426 *ss.* Photinus hat unter Anderen gegen die Ketzereien geschrieben: Socr. 2, 31. Soz. 4, 6, diesen zufolge erst nach seiner Absetzung.

bb) Ganz Sabellianisch (Theod. H. F. 2, 11): *μίαν ἐνέργειαν εἶναι τοῦ π. υ. πν.* *Verbum extentum atque collectum* (*ἔκτασις, συστολή* sabell.). Mar. Mercator. *diss. de* 12 *anath. Nest.*, *Opp. II.* 128. *Λογοπάτωρ* Photin bei Nestorius, in Mercator's Stelle. Doch hat Photin vom Logos in Christus den in Gott (*ἀνώτατος* bei Epiph.), einen selbständigeren, unterschieden. Daher in einer streitigen Stelle b. Marc.: Phot. — *verbum quidem Dei in substantia negat, sed esse id Dei filium non vult,* wo im 1. Satze gewiss *non* hinzuzufügen ist.

cc) *Homuncionitae* b. Augustin und Marius Mercator. Frgmt. eines Br. Julian's an Photin bei Fac. Herm. *pro def. tr. cap.* 4, 2: (*verosimilis videris* (*εἰκότως δοκεῖς*) — *benefaciens nequaquam in utero inducere quem credidisti Deum*). Doch stellte Phot. und Marcell den altkirchlichen Sprachgebrauch wieder her: Gottessohn, der göttlich ausgerüstete Mensch Jesus.

dd) Photin ist nach der Sardic. KVs., welche Marcell freisprach,

An den Photinianismus kann sich die, in der Nachbarschaft entstandene, Lehre des Bonosus von Sardica angeknüpft haben (Bonosiaker[ee]), in welcher, ohne Zweifel gegen den Vorwurf der Menschenvergötterung, die Vorstellung zuerst ausgesprochen wurde: dass die Sohnschaft Gottes im Menschen Jesus auf Adoption beruhe. Hier aber ohne noch eine andere, wirkliche Sohnschaft Christi daneben anzunehmen[ff]).

§. 49.

Als sich die kirchliche Erwägung der Christologie ganz natürlich nun auf die menschliche Natur Christi richtete, lag es für die Philosophie jener Zeit sehr nahe, um die Verbindung von jener mit der göttlichen Person zu begreifen, sie als unvollständig, uneigentlich (wenn auch keineswegs doketistisch) aufzufassen: als eine Hülle, welche sich der Gottessohn, für sein irdisches Leben oder auch für sein Wirken im Erlösungswerke, angenommen hätte. Dieses kam als Lehre Apollinaris des Jüngeren von Laodicea in Streit[1]); und wie leicht die Zeit auf sie verfallen konnte, zeigt die Verbreitung derselben, in welcher sie sich dann in verschiedene Secten getheilt haben soll[2]). Auch der Name des Apollinarismus wurde zu einem stehenden, freilich mannichfach gemisbrauchten, in der Kirche[3]).

1. Die alte Vorstellung von der irdischen Erscheinung himm-

---

freier herausgegangen. (Socr. 2, 29: φανερώτερον ἐξεθρύλλει). Die Verurtheilungen des Photinus und die Zahl der Synoden gegen ihn sind zweifelhaft. Mansi 3. 185 ff. Kaisergesetze gegen sie (378. 381) bis 418. Nach Theodoret a. O. gab es seiner Zeit keine mehr von diesen Parteien; aber im Abendlande dauern die Spuren fort im 5. und 6. Jahrh. (Arelat. II. um 452: Wiedertaufe der Photinianer).

ee) *C. G. Fr. Walch. de Bonoso haeretico. Gott.* 754. G. d. Ketz. III. 598 ff. Im vierten Jahrh. (392) wird Bonosus nur wegen seiner Ableugnung der beständigen Jungfrauschaft Mariens erwähnt. (Mansi III. 675); seit dem 5. Jahrh. dann (*Isidor. Hisp. scrr. eccl.* 20. *Origg.* 8, 5) und h. Gregor d. Gr., endlich in den adoptian. Streitigkeiten werden die Bonosiaker den Photinianern gleichgestellt. Audentius (4. Jahrh.) gegen die Photinianer wird von Gennad. *vir. ill.* 14 erwähnt, indem er dem *Photiniani* beisetzt: *qui nunc Bonosiani* —

Auch Photinus soll nach Hilar., Vigil., Jo. Cassian von Adoption des Gottessohnes gesprochen haben. Und auch ihm schreibt Mar. Merc. zu, dass er die natürliche Erzeugung Jesu gelehrt habe.

ff) Diese Verschiedenheit stellten die Adoptianer des 8. Jahrh. zu ihren Gunsten heraus.

lischer und göttlicher Wesen, welche sich auch Arius angeeignet hatte (45), doch ebenfalls ohne Doketismus: die von einer unwirklichen Erscheinung, blosen Umhüllung, erhielt durch Apollinaris d. J. von Laodicea (gest. um 382[a])), einen Athanasianisch gesinnten, bedeutenden Mamm, 1) im Unterschiede von Arius theils die Beziehung auf eine wahrhaft und vollkommen göttliche Natur, und ein anderes Interesse als in dem dieser sie gefasst hatte, theils die Beschränkung auf die vernünftige Seele[b]): 2) eine platonisirende Ausführung; durch welche sie denn auch bestimmter, begriffsmässiger wurde. Denn philosophisch wollte Apollinaris die Lehre auffassen, wie es schon im Plane seiner Hauptschrift lag: ἀπόδειξις π. θείας σαρκώσεως[c]). — „Zwei vollständige Naturen, Individuen (τέλεια) können sich nicht zu Einem Leben, Einem Bewusstsein verbinden[d]); der Logos trat an die Stelle des höheren Menschengeistes in Jesu, des Νοῦς, um den Menschen Jesus zu einem ungemeinen, geistigen, göttlichen zu machen (κυριακὸς ἄνθρωπος, πνευματικός, ἐξ οὐρανοῦ 1 Kor. 15, 47)"[e]). Das σὰρξ ἐγένετο (Jo. 1, 14) galt natürlich als eine Hauptstelle für den Apollinarismus[f]).

---

a) Vgl. oben 39. — *J. Basnage hist. Apollinaris. Vogt bibl. haer.* 1, 5 *ss.* 607 *ss.* Aus der Ausgabe von *Chrysostom. ep. ad Caesarium.* Trai. 687. 8. *Greg. Nyss. antirrheticus* (*Galland. VI.*) *Gr. Naz. or.* 46. 51. 52. (Auch als *epp. ad Nectarium* und *ad Cledonium.*) Basil. ep. IV. 129. 263. 265. *Theodoret. Eranistes.* Chrysost. erw. Br.: Literatur über ihn b. Walch. Danz bibl. patr. 295 s. *Leontius Byzant. in eos qui proferunt nobis quaedam Apollinarii, falso inscripta nomine SS. Patrum, Lat. Canis.* — *Basn. Thes.* 1. 600 *ss.* (*Gall. XII.*) Socr. 2, 46 allein nennt Beide Apoll., Vater und Sohn, als Häretiker.

b) Unglaubhaft Socr. 2, 46: Ap. habe erst auch die ψυχή in Christus geleugnet, dann, sich verbessernd, den νοῦς. Mit Arianismus wird der Apoll. bei Späteren zusammengestellt, Aug. haer. 55.

Nemes. de nat. hom. 1: Ap. sei den Platonikern gefolgt (τοῦτον πηξάμενος θεμέλιον τῆς ἰδίας δόξης —).

c) Auch περὶ σαρκώσεως λογίδιον genannt. Ausserdem: von der Auferstehung, vom Glauben u. s. w.

d) Orthodoxen Tetraditen, Apoll. b. Greg. Nyss.: Christus nicht ἄνθρωπος θεοφόρος, sondern θεὸς σαρκοφόρος bei Gr. Naz.

e) Nach Greg. Nyss. u. Theod. hat schon Apoll. gesagt: Christus οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον.

Bei Greg. Nyss. u. Theodoret. (beide angef. Stt.) werden dem Ap. noch andere Irrthümer beigelegt, die er in einzelnen Schriften geäussert habe. Vornehmlich von Abstufungen in der Trinität (βαθμοὶ ἀξιωμάτων): ein μέγα, μεῖζον, μέγιστον. Er konnte diese letzte Formel wohl auch nicht im Arianischen Sinne gebrauchen.

f) Das Hauptaugenmerk der Kirche war immer: was Christus

2. In der Apoll. Vorstellung lagen die Gründe von einer mannichfachen Auffassung[g]). Die apollinaristische Secte der Polemianer wird als eine doketistisch gesinnte aufgeführt, welche die leibliche Natur Christi als vom Himmel stammend (die σάρξ ὁμοούσιος τῷ λόγῳ) gedacht habe. Consequent war dieselbe ohne Zweifel, da ja durch die Annahme einer menschlichen ψυχή immer ein irdisches Princip neben dem göttlichen angenommen zu werden schien, und Apollinaris selbst wenigstens eine übermenschliche Verehrung forderte für das Menschliche an Christus[h]).

3. Der Apollinarismus (auch Lehre der Synusiasten genannt und der Dimoeriten: unter jenem Namen bei Diodor von Tarsus, unter diesem bei Epiphanius[i])) wurde in seiner Entstehungsperiode mehr ausser Beziehung auf die Person seines Urhebers gefasst und bestritten[k]). Streitigkeiten erregte zuerst Vitalis, Ap. Freund, zu Antiochia 375[l]). Dann aber (vom Concil zu Constantinopel an 381) wurde es ein allgemeiner Name, Bezeichnung einer Denkart. Seit dem 5. Jahrh. wurde der Apollinarismus mit dem Eutychianismus und Monophysitismus vermischt: wiewohl ja Apoll. vom Anfange herein keine vollständige Menschheit Jesu angenommen hatte[m]).

---

nicht angenommen habe, habe er nicht erlöst. So wie Athanasius gegen Arius gesagt hatte. wäre Chr. nicht Gott gewesen, so hätte er uns nicht mit Gott vereint.

g) Doch mag bei Ap. (vgl. das Vorige) eine gewisse Unbestimmtheit in Sprache und Fragen hinzugekommen sein. Theodoret. H. F. 4, 9 (διάφορα εὑρόντες ἐν τοῖς ἐκείνου συγγάμμασι δόγματα, οἱ μὲν τούτοις, οἱ δὲ ἐκείνοις ἠρέσθησαν). H. E. 5, 3.

h) Ἡ σάρξ τοῦ κυρίου προσκυνεῖται, καθὸ ἕν ἐστι πρόσωπον καὶ ἓν ζῶον μετ' αὐτοῦ. Apoll. b. Greg. Nyss. 44. Daher σαρκολάτρης Apoll. bei Greg. Naz.

i) Diod. Tars. πρὸς τοὺς συνουσιαστάς (Bei EbedJesu: gegen Apollinaris) Frgmm. — Derselbe Name bei Chrys. a. O. — Epiph. haer. 77. bes. gegen Vitalis (Soz. 6, 25).

k) *Athan. ep. ad Epictetum, Cor. ep.*, nach Epiph. 77, 2 gegen den Apollinarismus — eigentlich gegen die beiden Vorspiele des Nestorianismus u. Eut.: Logos ohne wirkliche Theilnahme an der Menschheit — der Mensch vergöttlicht. Auf dem Concil. zu Alexandria 362 (*Athan. ep. synod.*): οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναίσθητον οὐδ' ἀνόητον — wurde auch von Apollinaris angenommen (*Opp. ep. ad epp. Diocaesarea congregatos* b. Leont. 608 ff.), indem er ἀνόητος den vorhergehenden Worten gleich deutete.

l) Römische Synoden unter Damasus gegen Ap., 377. f., Mansi 3. 455 ff. (Soz. 6, 25. Theod. H. E. 5, 9. Ruf. 2, 20).

m) Hat Apoll. auch in den Formeln dieser Lehren gesprochen — so waren diese ja kirchliche, besonders alexandrinische, Archaismen. Frgm. π. σαρκώσ. b. Eulogius, Phot. 230: ὦ καινὴ κτίσις καὶ μῖξις

§. 50.

Von dieser Controvers nun war, nachdem in ihr der Begriff von zwei vollkommenen Naturen in der Person Christi kirchlich entschieden worden war, der Uebergang natürlich und leicht zu der Streitigkeit zwischen Nestorius und den Alexandrinern[1]: dieser Controvers, in welcher sich das kirchliche Dogma nun äusserlich ganz abschloss, indem freilich zugleich der Keim unendlichen Zwiespaltes in die Kirche gelegt wurde. Wie der Streit von und mit Nestorius geführt wurde; so beruhte er in keiner wesentlichen Verschiedenheit der Meinung: sondern in Ungenauigkeit der Aeusserungen, in Unbestimmtheit der philosophischen Sprache, in Unvollständigkeit der Erwägung, und in einer ganz natürlichen Zweiseitigkeit der Ansicht[2].

1. Auch diese Controvers ist oft als eine leere[a]), oder nur aus priesterlichem und weltlichem Ehrgeiz hervorgegangene, Sache angesehen worden. Freilich wurde sie in ihrem Fortgange zu einer nur äusserlichen Geschichte, und menschliche Fehler mischten sich von vorn herein in sie, sowie sich späterhin alles Verderben der Kirche in ihr festgesetzt hat: allein im Allgemeinen trat diese Streitigkeit jetzt nothwendig und natürlich ein. Denn der dogmatische Geist musste sich nunmehr auf die Fragen über das Verhältniss jener beiden Naturen richten, welche die Kirchenlehre in den letzten Controversen anerkannt hatte: und es musste auch dieser Theil der Christologie wenigstens bis zur Idee des Geheimnisses so durchgesprochen werden, wie es mit der Gemeinschaft der göttlichen Drei in der Einheit des göttlichen Wesens geschehen war[b]).

θεσπεσία! θεὸς καὶ σὰρξ μίαν ἀπετέλεσαν φύσιν. Und, wie er anderwärts gegen jede *μεταβολή*, jedes *τραπῆναι*, sprach (Theod.), festhaltend am *προςλαβεῖν*, meinte er offenbar nur theils die Einheit des Princips in Wesen und Leben Jesu, theils jene Gemeinschaft der Verehrung. August. haer. 55 umgekehrt von den Apoll.: *verbi aliquid conversum in carnem.*

Gegen Möhler a. O. II. 262 ff. (Parallele zwischen Apollinarismus und Lutheranismus). Baur 1. Beil. zu: Gegensatz des Katholic. u. Prot. 2. A. 632 ff.

a) Als haltloser Streit schon bei Sokr. 7, 32 —: *ὥςπερ ἐν νυκτομαχίᾳ καθεστῶτες νῦν μὲν ταῦτα ἔλεγον, νῦν ἕτερα· συγκατετίθεντό τε ἐν ταὐτῷ καὶ ἠρνοῦντο.*

b) Leporius, des gall. Mönchs (*Gennad. scrr. eccl.* 59. *Hist. lit. de la Fr. II.* 165 *ss.*) Meinungen: *perfectum cum Deo natum hominem — quod Chr. ad Dei honorem pervenerit, humani meriti, non divinae fuisse naturae* — gehören weniger hieher, weil sie auf

Jene Fragen mussten sein: 1) ob die Verbindung der beiden Naturen wesentlich sei? 2) ob gegenseitig? 3) ob sie sich auf das gesammte, göttliche und menschliche, Dasein bezogen habe und beziehe? 4) ob auch auf Namen und Prädicate der beiden Subjecte?

Wie aber das Dogma überhaupt das Mittel war, an welchem sich Geist und Philosophie der christl. Zeiten bildeten: so ist dieser Streit ganz besonders ergiebig gewesen für philosophische Entwicklungen[c]).

2. Ungenaue Aeusserungen waren viele des Nestorius vom Anfang herein, daher denn auch die vielfachen Abänderungen und Zurücknahmen desselben. Unbestimmt war lange (und blieb es bei den Monophysiten) die Bedeutung des Wortes *φύσις* — Natur, Person, Dasein. Die Erörterung blieb fortwährend unvollständig: denn es kam kaum, wenigstens bei den Hauptführern des Streites, zur Sprache, ob man unter der göttlichen Natur in Christus auch das Göttliche im eigentlichsten Sinne, Macht und Dasein Gottes, und unter der menschlichen Natur auch die gemein- und irdischmenschlichen Zustände zu verstehen habe.

Aber Nestorius und Cyrill fassten auch den Gegenstand von verschiedenen Seiten in das Auge. Jener dachte das Verhältniss mehr *in abstracto* oder an sich, dieser mehr *in concreto*, in der That und Wirklichkeit. Daher der Eine die Naturen nothwendig mehr auseinander hielt, der Andere sie näher aneinander brachte: auch drückte jener mehr das aus, was in der Person Christi wirklich wäre, dieser mehr das, was man von ihr kirchlich sprechen könne.

§. 51.

Die Meinung des Nestorius[1]) war also keineswegs die, dass die göttliche Natur nur zufällig, d. i. theils in einzelnen Momenten und Acten, theils nur äusserlich, als Unterstützung und Verherrlichung, mit der menschlichen in Christus verbunden gewesen sei, am wenigsten so, dass der Mensch Jesus vorher dagewesen sei, ehe sich die gött-

---

dem Grunde des Pelagianismus entstanden waren („reine Menschenkraft in Chr.“). *Jo. Cassian. de incarn.* 1, 4—6. *Libellus emendationis et satisfactionis* (426) Mans. 4. 519 ss.

c) Daher Aristoteles in diese Streitigkeiten vornehmlich eindrang. Die Begriffe von Natur, Person, Selbstbewusstsein, Wollen und Wille, entwickelten sich unter ihnen in mannichfacher Weise. Ja selbst die vom wesentlich Menschlichen und Göttlichen.

liche Person mit ihm verbunden hätte; auch war sie keineswegs samosatenisch, so dass sie die göttliche Natur aufgehoben hätte. Sondern sie wollte jene Verbindung nur in soweit und nur eine solche, wie sie möglich und nöthig schien; keine unbedingte, durchgängige, kurz keine solche, in welcher Herabwürdigung des Göttlichen oder Vergöttlichung des Menschlichen inne läge [2]). Also sprach Nestorius, immerhin nicht in ganz kirchlichen Formeln, doch den natürlichen, allgemeinen Gedanken der Kirche aus.

1. Der Anfang der Streitigkeit [a]) geschah mit einem Wider-

---

a) Nestorianischer Streit. Nestorius eigene Schrift (Evagr. 1, 7) war Tragödie überschrieben nach EbedJesu: unter demselben Titel eine Schrift von Irenäus, später B. von Tyrus (*Irenaei trag. s. commentarius de rebus in synodo Ephesina ac in Oriente toto gestis* — ausgezogen im *Synodicon: Variorum epp. ad Conc. Ephes. pertinentes — ed. Chr. Lupus.* Lovan. 602. 4. und Mansi 5. 477 ss. — Ephes. KVs. Mansi 4. 5. — Chalcedon. das. 6. 7. — Const. 553, das. 9. — Sokrates 7 B., *Evagrius. Liberatus Carth.: breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum.* Mansi 9. Simon von Betharsuma *de Barsuma atque Nestoriann. haeresi. Assem.* 1. 346. *ss.*

Die Schriften: Nestorius (13) Homilie'n, Briefe: bei Marius Mercator (ed. Garner. Par. 673. 2. B.); Auszüge aus Nestorius, auf dem Conc. zu Ephesus vorgelegt. Die 12 Anathematismen — und 12 andere bei den Syrern, Assem. III. P. 1. 2. 199 ss. Nestorius Liturgie: Renaudot. Cyrill's Schriften (429 ff. Die Anathematismen auf d. Alexandr. Synode 430).

Streitschriften gegen den Nestorianismus: *Leontius Byz. contra Eutychianos et Nestorianos III. Basnag. thes.* 1. 535 *ss. Jo. Cassian. de incarnat. Christi VII. Gelasius de du. nat. in C. adv. Eutychen et Nest. Vigilius Tapsensis adv. Nestorium et Eutychen V. Boëthius adv. Eutychen. et Nestorium.*

Jos. Simler. scripta vett. Latinn. de una persona et duabus naturis Christi adversus Nest., Eut. et acephalos olim edita. Tig. 562 *s.*

Beurtheilungen des Nestorianismus: *Garner. praef. to.* 2. *Mar. Merc.*, und drei Abhh. *de haeresi et libris Nestorii.* Bayle u. d. Na., und andere Vertheidiger: vgl. *Vogt. de recentissimis Nestorii defensoribus. Bibl. haeresiol.* 1. 456 *ss.* und Walch Gesch. d. Ketz. 5. 817 ff. 911 ff. J. E. Jablonski drei Abhh. *de Nestorianismo — de origine et fundamento Nestorianismi — ingenua in Nestorianismum inquisitio. Opuscc. ed. te Water II.* 149 *ss.* Gegen Nest. Gengler: üb. d. Lehre des Nestorius, Th. Quartalschr. 1835. 2. Es legte sich vormals oft der Streit der Confessionen in diese Sache, der protest. untereinander, und der prot. und katholischen. Unrichtige Deutungen: Joh. Wilh. Schmid, *vera Nestorii de unione naturarum in C. sententia — de Eutychis sententia.* Jen. 794.

spruche, in welchen Nestorius[b]), ganz im Sinne der antiochenischen Schule[c]), gegen die dichterisch-ethnisirende Formel, θεοτόκος, eintrat (J. 428): wiewohl er sich auch diese bald gefallen lassen mochte[d]), in dem Verstande nämlich, dass sich die Beziehungen und die Prädicate (das ἀξίωμα, die ἰδιώματα) einander, sprachlich wenigstens, mittheilten, mit einander vertauscht werden könnten[e]). Der kirchlichen Auffassung und Darstellung des Nestorianismus lag durchaus die Absicht zum Grunde, ihn mit alten Häresie'n in Zusammenhang zu bringen; die Formeln Christum trennen (χωρίζειν τὸν Χ.)[f]) und, zwei Gottessöhne aufstellen[g]), erinnerten, jene an Cerinthus, diese an denselben und an Paulus Samosatenus (ob. S. 105 f.). Es versteht sich, dass die Argumente aus der Schrift, deren sich die Parteien bedienten, unerheblich waren[h]): unter den dogmatischen gegen Nestorius waren geschichtlich bedeutend: das von der Göttlichkeit und Kraft der Menschheit

---

b) Der Streit weder von Nest. persönlich begonnen, noch unvorbereitet in Constantinopel: es bestand nach Nestorius schon die Trennung über θεοτόκος oder ἀνθρωποτόκος. Dazwischen nun Nestorius: χριστοτόκος.

c) Die Kirche fand nicht nur das Antiochenische in Nest. Lehre, sondern nahm ihn auch als eigentlichen Schüler von Theodor, oder auch Diodor. Daher Cyrill auch gegen diese beiden schrieb. Theodor's Symbol für nestorianisch gehalten: Conc. Ephes. *Mansi* 4. 1347. *Walch. bibl. symb.* 203 *ss.* Die Lehre war natürlich bei den Antiochenern auf gleiche Weise ausgesprochen worden wie bei Nestorius, weil sie dieselbe Befürchtung gehabt hatten: es möchte ein zu nahes Verbinden der Naturen entweder dem Apollinarismus oder dem Arianismus angehören (dem Menschlichen oder dem Göttlichen in J. Gewalt anthun).

d) Nestorius über θεοτόκος, 5. Hom. — Hier schon, und längst vor dem Eph. Concil, liess er es zu. Das Alter des Worts θεοτ., Socr. 7, 32. Schriftsteller über dasselbe, Walch a. O. 843 ss.

e) Die Antiochener nannten dieses mit einem Worte von mehrfacher Bedeutung, *κοινωνία*. — In Theodor's Symbol: ἀναφορὰ καὶ ἔννοια.

f) Nur φύσεις χωρίζειν (aber mit dem Beisatze: ἑνῶ τὴν προσκύνησιν) hatte Nest. gesagt (2. Hom.). Ebendas. freilich auch: *substantiae* (ὑποστάσεις) *duplices*.

g) Nestorius wie Diodor und Theodor, nur: διπλοῦς υἱ. τ. θ. — Aber ausdrücklich oft derselbe: nicht δύο υἱοί — χριστοί. Jenes also bedeutete nur: zwiefach anzusehen, aufzufassen.

h) Der biblische Streit zwischen N. u. Cyrill bezog sich vornehmlich auf einige Namen Christi: ob sie die Person bezeichneten (Nest.) oder die göttliche Natur (Cyr.). Nest. 4. Gegenanath.: *Si quis eas voces quae — de Chr. qui est ex utraque natura scriptae sunt, accipiat tanquam de una natura — anath. sit.*

Jesu in der Eucharistie, und das, welches von der Nothwendigkeit hergenommen wurde, in dem menschlichen Werke Christi, besonders in seinem Tode, himmlisches Verdienst anzuerkennen [i]). Uebrigens wendete sich sogleich im Anfange der Streit und die Meinung auf die Mutter Jesu hin und die Art ihrer Verherrlichung [k])

2. Formeln des Nestorius: συνάφεια (schon von Theodor neben dem kirchlichen ἕνωσις gebraucht) [l]), ἐνοίκησις (Joh. 1, 14. Kol. 2, 9: wie im Tempel, Joh. 2, 21) θεοφόρος die menschliche Natur, θεοδόχος und χριστοτόκος. Aber auch hier überall lenkte Nestorius späterhin wieder in die kirchl. Sprache ein, freilich den Sinn derselben überall beschränkend [m]). Die Entsetzung des Nestorius durch das Concilium zu Ephesus (431), und die Verfolgungen, welche er bis zu seinem Tode (um 440 in Oberägypten) bestanden hat [n]), sind bekannt. Unter den Antiochenern (welche seit 433 nur noch Cyrill's Anathematismen von den Freunden des Ephesinischen Concilium trennten) zeichnet sich in Schriften Johann von Antiochia und Theodoret aus [o]).

---

i) Cyrill. 9. 11. Anath. (Christus sonst nicht Hoherpriester — sonst sein Fleisch nicht lebendig machend). Auf beides auch Br. an Coelestin („Nest. sagt: ὁ ἄνθρ. ἀπέθανε — und: ἐν τοῖς μυστηρίοις σῶμά ἐστι τὸ προκείμενον“). Dasselbe Arg. auch von Nestorius gebraucht: Hom. 2. 7. 9. „Das Göttliche, kein Gegenstand leiblicher Theilnahme.“

k) Proklus Homilie, *Act. Eph. Mansi* 4. 578 *ss.* (*Clauso utero* nach Ezech. 44, 1.)

l) Hom. 2: ἡ τῶν φύσεων αὐθεντία, διὰ τὴν συνάφειαν μία, τῶν μὲν φύσεων ἐν τῇ οἰκείᾳ τάξει διὰ παντὸς μενουσῶν.

m) Einiges gab Nestorius auf; wie das ὄργανον, ἐργαλεῖον von dem Menschen Jesus, Hom. 1.

n) Nestorianer sollen Simonianer heissen: Gesetz Theodosius v. J. 435.

o) *Jo. Antioch. ad Nestorium*, Mansi 4. 1061 ss. an mehre Bischöfe, ebds. 5. 756 ss. an Cyrill drei Schreiben. Andreas v. Samos. und Theodoret Widerlegungen der Anath. Cyrill's. Theodoret ἐρανιστής. (H. F. 4, 12 vgl. Phot. 56.) Ibas v. Edessa Br. an Maris, Acten v. Chalcedon, Mansi 7. 241 ss.

Antiochen. Formel von Cyrill unterschrieben (Mans. 5. 305 ss. im Wesentlichen die, von Theodoret zu Ephesus verfasste): das Wort hat sich einen Tempel genommen — das Göttliche ist der göttl. Natur zuzuschreiben, das Menschliche der menschlichen. Dieses war vorher antiochen. Satz: θεοπρεπῶς, ταπεινῶς Gesetztes, Beides sei seiner Natur zu lassen: von Cyrill 4. Anath. verworfen. Cyrill der Unbeständigkeit angeklagt schon von Isidorus Pelus. ep. I. 324, und späterhin von Aegyptiern (vgl. Gieseler S. 456).

§. 52.

Die alexandrinische Gegenlehre, von Cyrill (444), dann von Dioskur vorgetragen, beeiferte sich, streng an den Formeln ihrer Schule und der alexandrinischen Väter zu halten, vornehmlich des Athanasius[1]). Dem Sinne nach aber gehörte Cyrill noch keiner der Parteien und Meinungen an, welche sich späterhin auf dieser Seite entwickelten[2]): insbesondere war Eutyches Lehre nicht die seine; und wiederum dieser wahrscheinlich nicht den späteren monophysitischen Begriffen zugethan[3]).

1. Die alex. Formeln waren: *θεοτόκος, σαρκικῶς γεγέννηκε τὸν ἐκ θεοῦ λόγον, ἕνωσις φυσική* (der *σχετική* entgegengesetzt), und *καθ' ὑπόστασιν*, vorn. aber das Athanasianische, *μία φύσις σεσαρκωμένη.*[a]) (Diese letzte milderte Nichts in dem Gedanken: sie lenkte blos von der Vorstellung ursprünglicher Nichtverschiedenheit ab.) Die Worte, *κρᾶσις, σύγχυσις, φυρμός*, weist Cyrill von sich ab, und behauptete das *ἀτρέπτως κ. ἀσυγχύτως*. Mit Alexandria stand wieder, aber anfangs mit geringer dogmatischer Einsicht und Bedeutung, mehr hierarchisch, Rom in Sympathie[b]).

2. Aus Cyrill's Erklärungen erhellt, dass ihm *φύσις* nicht die Natur im eigentlichen Sinne, sondern Persönlichkeit, persönliches Dasein, bedeutete: und in diesem Sinne, und wie Nestorius seine Lehre allmälig genauer bestimmte, waren die Beiden sehr wohl mit einander zu vereinigen.

3. Eutyches, Archimandrit in Constantinopel[c]), übertrieb die buchstäbliche Auffassung der alex. Formeln (448): durch Flavian verurtheilt, von den Alexandrinern anfangs begünstigt

---

a) Aus Athan. Schr. *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* (vgl. u. A. Möhler II. 280): *οὐ δύο φύσεις — ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην.*

b) Coelestinus Schr. an den Klerus v. Const. und an d. Orient. Bischöfe: Mansi 4. 1035 ss. 1047 ss. Anweisung Coel. an seine Legaten nach Ephesus.

Die Einladung Augustins nach Ephesus, erst nach s. Tode eingetroffen: Capreolus von Carthago an das Conc., Mansi 4. 1207 ss. Diese Africaner (vgl. Leporius Widerruf) kamen ganz mit den Alexandrinern überein.

c) Urkunden des Streits wie b. Nestorius. Synodalacten von Constant. 448. Mans. 6. 649 ss. *Breviculus historiae Eutychianistarum* (bis 486) Mans. 7. 1060 ss. *Jac. Basnage: de Eutychianis variisque Eut. sectis:* Thes. I. und Vogt *bibl. haer.* II. 59 ss. Glaubensbekenntniss des Eut. an Leo: Mans. 5. 1014 s.

C. A. Salig: de Eutychianismo ante Eutychen. Guelferb. 723. 4.

(449), dann fallen gelassen, und einmüthig, sammt Nestorius verurtheilt (451). Seine Hauptsätze[d]) waren: die Menschheit Jesu sei uns nicht gleichwesentlich (ὁμοούσιος ἡμῖν) und das fortan classische *μία φύσις*, ohne Einschränkung gebraucht[e]). Er nahm also Vergehen, Schwinden, Vergöttlichung jener Menschheit an; und, hat er auch nicht den Ausdruck, Verschlungenwerden, Absorption, des Menschlichen, gebraucht, so lag doch der Begriff hiervon in seiner Lehre. Diese würde, hätte Eutyches sie sich bestimmter gedacht, allerdings nicht ohne Doketismus vorzustellen gewesen sein: das Sichtbare dann nur als Schein an dem Gottmenschen[f]). Monophysitisch war der Eutychianismus nicht: denn er dachte keine Vermischung zu einem eigenthümlichen, gottmenschlichen, Dasein (ein θεῖον, kein θεανδρικόν).

§. 53.

Die Beschlüsse nun, mit welchen die KVersammlung von Chalcedon (451), ohne ein neues Symbol aufstellen zu wollen[1]), diese Streitigkeiten beendigte und das Dogma von Christus abschloss, beruhen auf derselben Idee des Glaubensgeheimnisses wie die von Nicäa. Sie stellten daher nur in Formeln, welche vor dem Verstande sich widersprachen, den Gedanken auf, dass die Verbindung der beiden Naturen innig und eine Vereinigung zur Persönlichkeit sei, dennoch aber in dieser Person ein zwiefaches, gesondertes, unvermischtes Leben sei und bleibe: also Eine Persönlichkeit und doch zweierlei Natur, vollkommene Einheit und doch keine Vermischung[2]).

1. Vom Nicänisch-Constantinopolitanischen Symbol, welches allein in der Kirche geltend bleiben sollte[a]), konnten die Chalcedonischen Väter freilich nur die Formeln θεόν — σαρκωθέντα — ἐνανθρωπήσαντα, gebrauchen, aber ganz nahmen

---

d) Grundsatz des Eutyches: *μὴ φυσιολογεῖν τὴν τοῦ χρ. θεότητα.* Daher wollte er nur kirchliche Formeln wiedergeben.

e) *Καταποθῆναι* lässt Theodoret zuerst den Eranistes sprechen (2. 114 Hal.): bei demselben auch die umgekehrte Darstellung als eutychianisch, dass der Logos in Fleisch verwandelt worden, H. F. 4, 13.

f) Theodoret. H. F. a. O. (v. Eutyches) —: der Dämon durch ihn *τὴν πρόπαλαι μαρανθεῖσαν αἵρεσιν Βαλεντίνου πάλιν ἀνθῆσαι πεποίηκε.* So schon die Anklage des Eut. durch Euseb. v. Doryläum zu Const. 449: *Τὴν Οὐαλεντίνου καὶ Ἀπολλιναρίου κενοδοξίαν νοσῶν* —.

a) Das Nicänisch-Const. Symbol war schon zu Ephesus für immer bestätigt worden.

sie die Grundidee desselben auf, die, wie gesagt, des Glaubensgeheimnisses. Ihre eigenen Formeln, welche Leo von Rom vorgezeichnet hatte [b]), sollten nur negative, abhaltende Bestimmungen, und alle wollten aus dem kirchlichen Alterthume hergenommen sein.

2. Die chalcedonischen Formeln [c]): *εἷς καὶ ὁ αὐτὸς υἱός — τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν θεότητι καὶ τελ. ὁ α. ἐν ἀνθρωπότητι — ὁμοούσιος τῷ πατρί — ἡμῖν· ἐκ δύο φύσεων* (die Lateiner lasen *ἐν δύο φύσεσι* [d]), wenigstens minder zweideutig, da das *ἐκ* verschieden gefasst werden konnte von Zeit und vom Grunde, auch das *ἐκ δ. φ.* dem Eutychianismus nicht bestimmt genug entgegenstand) — dann die berühmten Adverbien: *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως* (*γνωριζόμενος* d. i. bezeichnet, charakterisirt) — *σωζομένης μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον κ. μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης.*

§. 54.

Vieles kam aber, äusserlich und innerlich, zusammen [1]), um auch nach diesen kirchlichen Bestimmungen, doch Streit und Spaltung über diese Gegenstände zu verlängern: und das Geschick der morgenländischen Kirche liess sogar die Trennung sich verewigen. Vorerst zog sich von Syrien aus der Nestorianismus tiefer in Asien hinein, und begründete sich dort als getrennte Kirche [2]).

1. Aeusserlich: die Art wie der Streit geführt und entschieden worden war, durch kirchliche, vornehmlich aber auch durch weltliche Auctorität und Machtgewalt — das Ansehen

---

b) *Leonis M. ep. ad Flavianum, de incarnatione verbi sancti* Ed. H. Ph. Conr. Henke. Helmst. 780. 4. vgl. dess. Opuscc. 1802. Nr. 2. Anerkannt zu Chalcedon, *ἅτε δὴ τοῦ μεγάλου Πέτρου ὁμολογίᾳ συμβαίνουσα, καὶ κοινή τις στήλη ὑπάρχουσα κατὰ τῶν κακοδοξούντων.* „*Salva proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coeunte personam, suscepta est etc. — In integra veri hominis perfectaque natura, verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris* (*ὁμοον. τ. πατρί, ὁμ. ἡμῖν*). — *Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est.* Doch legt Leo mehr Moment auf die Verschiedenheit als auf die Gemeinschaft der Naturen, und unterscheidet sich zuletzt kaum von Nestorius.

c) *Ὅρος τῆς ἐν Χαλκηδόνι τετάρτης συνόδου.* Mans. 7. 108 ss. *Walch. bibl. symb.* 106.

d) *Ἐκ δύο φύσ.*, mit *γνωριζόμ.* zu verbinden, hatte zu Chalcedon natürlich einen ganz anderen Sinn als in der monophys. Sprache; denselben wie *ἐν δ. φ.* ohne *γνωρ.* (nach zwei Naturen zu denken).

derjenigen Kirche, welche zurückgewiesen worden war, im Orient, der antiochenischen — und die Trennung, welche in dieser selbst unter der Controvers eingetreten war; innerlich: dass der Gegenstand in seinen Grundbegriffen noch unbestimmt, ja unerwogen geblieben war und sich dennoch von Anfang an, mehr in der Weise der Schule als gläubig beruhigend, entwickelt hatte. Endlich haben wir in beiden Parteien, wie sie sich im Orient erhalten haben, einen Rest uralter Glaubensfreiheit und dogmatischer Einfalt anzuerkennen.

2. Der Persische Nestorianismus durch Barsuma von Edessa gegründet seit 435[a]).

§. 55.

Unveranlasst durch diese Streitigkeiten, und, wenige Ausnahmen abgerechnet[1]), nur in äusserlichem und zufälligem Zusammenhange mit denselben[2]), entstand gleichzeitig in der lateinischen Kirche der Pelagianische Streit. Er hatte seinen Grund in dem, in dieser vorherrschenden, praktischen Interesse, welches sich denn hier auch dogmatisch darzustellen suchte: und seine geschichtliche Bedeutung lag darin, dass der Römische und der allgemeine Geist des Abendlandes sich von dem africanischen, welcher übermächtig geworden war, zu befreien und eine selbständige Gostalt zu gewinnen suchte. Aber es warf sich in diese Controvers noch ein dreifaches anderes Interesse, alles ganz den Verhältnissen und dem Geiste der Zeit und der Menschen angemessen: das des Mönchthums, der griechischen Theologie im Abendlande, endlich selbst das der Philosophie[3]).

1. Der vermittelnde Gedanke zwischen Nestorianismus und Pelagianismus war der, dass Christus, obwohl Mensch und in keinem wesentlichen Zusammenhange mit der Gottheit (*solitarius homo* Cassian), dennoch vollkommene Tugend und Verdienst gehabt habe[a]). Die Versöhnungslehre dagegen trat in jener Zeit dem Eutychianismus näher. Leporius hatte auf ähnliche Weise gedacht wie die Nestorianer.

2. Aeusserlich wurde die Nestorianische und Pelagianische

---

a) *Jos. Sim. Asseman. de Syris Nestorianis. Bibl. Or. III. P.* 2. Ebds., 1. der oben erwähnte Simeon von Betharsama *de Barsuma atque Nestorr. haeresi.*

a) Vgl. Cyrill an Theodosius b. Phot. 54. *J. Cassianus de incarn.* 1, 3. 5, 1. 2. 6, 14 u. and.

Sache in Zusammenhang gebracht, indem sich Urheber und Beförderer von dieser in den Schutz des Nestorius begaben; freilich ohne Zweifel, weil sie in der griechischen Kirche und in den antiochenischen Lehren Sympathie für die ihrige voraussetzten [b]). Theil nahm an dem Streite, und zu Gunsten der pelagianischen Lehre Theodor von Mopsuhestia [c]). Dagegen erklärte sich auf der Einen Seite Nestorius gegen Coelestius [d]), und auf der anderen Cassianus gegen Nestorius.

3 [1]. Der Mönchsstand im Abendlande, damals eben in der Entwickelung begriffen, wie sie eben auch für diese Kirche passte, ergriff den Pelagianismus mit Interesse: nicht nur, weil seine Urheber demselben Stande angehört hatten, sondern weil er sich mit den Ideen vom Verdienste der Werke besser zu vertragen schien als die Lehre vom unbedingten Unvermögen der menschlichen Natur. Durch jene Verbindung des Pelagianismus mit dem Mönchsgeiste wurde sein besserer Sinn jetzt und späterhin oft verkümmert [e]). — [2]) Pelagius und Coelestius selbst, dann Cassianus u. A. bezogen sich mit ihren Lehren auf die griechische Theologie; oder ihre Gegner thaten es. Aber die Anwendung dieser Theologie überhaupt wurde nach und

---

b) Dass die pelagianische Meinung ebenso von Origenes, wie von den Antiochenern, abgeleitet werden konnte (vorn. bei Hieronymus), dieses beweist, dass man den Charakter der griechischen Kirche überhaupt, darin erkannte. Später wurde sie oft mit Chrysostomus in Zusammenhang gebracht, von Julian, Anianus (übrig Uebs. von 15 Hom. des Chr.), und von späteren Orthodoxen. *J. G. Walch. de Pelagianismo ante Pelagium. Miscell. ss.* (Amst. 744. 4.) 575 ss.

c) *Πρὸς τοὺς λέγοντας, φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους.* Phot. 177., und Excerpte b. Mar. Merc. 97 ss. Garner. Aram, der Urheber dieser Meinung nach Theodorus (Photius: *οὐκ ἔχω σαφῶς εἰπεῖν, εἴτε ὀνομάζει εἴτε ἐπονομάζει*): Wort, Wortbedeutung, und Beschreibung desselben, lassen wohl nur an Hieronymus denken. Vgl. jedoch Fritzsche über Theodoret S. 107 ff. Julian war 422 bei Theodor.

d) Nestorius gegen die Pelagianer: Eine Rede b. Mar. M. und Fragmente von drei (oder zwei: die von zwei finden sich in Einer Homilie unter Chrysost. Werken beisammen: *Opp. Montf.* X. 733 ss), — zwei Briefe an Coelestinus v. Rom, einer an Coelestius.

Beschuldigung des Pelagianismus gegen Nest.: Cassianus, M. Merc.; Ephes. Conc., Nestor. und Coelestius zusammen verurtheilend. Die Schrift b. Phot. 54: *ἶσα* (Abschriften, Urkunden) *πεπραγμένων ἐν τοῖς δυτικοῖς ἐπισκόποις κατὰ τῶν Νεστοριανῶν δογμάτων.* Vgl. Garn. Abhh. S. 305 s. 325 s. Coelestinus selbst an Nestor.: *ἀνέγνωμεν ὅπως καλῶς πιστεύεις περὶ τῆς κατὰ γένεσιν ἁμαρτίας κ. ὅπως αὐτὴν τὴν φύσιν δεικνύεις εἶναι κατάχρεω* —.

e) Das *supra legem* oft b. Pel. *ad Dem.*, auch *perfecta* und *bona, praecipi* und *suaderi.*

nach eine Hauptfrage für das abendländische System. — 3) hing allerdings der Pelagianismus, wenigstens dem Geiste nach, mit dem freieren Gebrauche der Vernunft zusammen, und die Fragen nach den Principien der christlichen Lehre, die über Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung, traten in diesem Streite zuerst in der Kirche hervor[f]). Im manichäischen Streite hatte dieselbe nur grobe Uebertreibungen hierin zurückzuweisen gehabt. Dass übrigens Pelagianismus mit aristotelischer Philosophie zusammenhänge (wie Jansen meinte), ist mehr als zweifelhaft: wie Hieronymus Meinung von der stoischen Apathie im Pelagianismus: aber der Platonismus konnte sich auf vielen Stellen leicht mit Augustinus Lehre vereinigen[g]).

---

f) An sich war der Pelagianismus kein Rationalismus gewesen. Dagegen geht Augustinus Lehre in den theoretischen Supernaturalismus über durch den Gedanken (nach Kol. 1, 10), dass durch die Sünde die Erkenntniss Adams geschwächt worden sei: *de Gen. ad lit.* 3, 20. *Op. imp.* 5, 1.

g) Urkunden des pelagian. Streites: Concc. zu Carthago 412. 416. (und zu Mileve) 418. (Phot. 53. *P. Quesnel. de conciliis Africanis in Pelagiana causa celebratis ab obitu Innoc. I. ad Zosimum. Leon. M. Opp. II.* 335 ss.) zu Jerusalem und zu Diospolis 415. Zosimus *tractoria* vom J. 418. — Kaisergesetze (Honorius, Theodosius und Constantius 418. 419. 421. — Mansi 4.

Schriften: *Pelag.* (*Gennad.* 42.) *expositt. breviss. epp. Paulin.* 14 Bb. (durch Cassiodor verbessert, *inst.* 8.) — *ep. ad Demetriadem* (*ed. Semler. Hal.* 1775) — *libellus fidei ad Innoc. I.* 417. vgl. *Wall. hist. bapt. inf.* I. 372 ss. — *ep. ad Celantiam de rat. pie vivendi,* von Semler dem Pel. (anfängl. wie die zwei erst erwähnten, dem Hieronymus) beigelegt. Fragmm. b. Augustin. Von Coelestius — *definitiones* und *libellus fidei,* Fragm. b. August. *de perfectione iust.* u. *de pecc. orig. Genn.* 44. — Augustinus Schriften gegen Pelagianismus (J. 412—430) *Opp. X. Ben.* — und *de haeres.* 88. Hieronymus (von 415 an) *epp. ad Ctesiphontem* (113) — *ad Augustinum* (143) — *contra Pelagg. dialogi III.* — *praef. libri 4 in Jerem.* — *Paul. Orosius apologet. contra Pelagian. de arbitrii libertate* — *Mar. Merc. commonitorium adv. haeresin Pelagii et Coelestii* — *common. super nomine Coelestii* (429) *Garner. I.*

Das Buch ὑπογνωστικῶν 6 Bb. (And. ὑπομνηστικόν) gegen die Pelagianer (Augsb. Conf. 18), anerkannt nicht von Augustin: *Garner. Diss.* zu Mar. Merc., 357 ss. u. A.

Geschichte und Beurtheilung: *C. Jansenii Augustinus* — Antvp. 640. *G. J. Voss. de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt.* (1618) 655. 4. *Jac. Usser. Britannicarum eccll. antiquitates* (639) Lond. 687. *H. Noris. hist. Pelagiana.* Pat. 673. (Opp. I.) *D. Petav. de Pelagg. et Semipel. dd. hist., DD. theol. III. J. Garner. diss. septem,* an *M. Merc. I.: Append. Opp. Aug. XII. Bened.*

G. F. Wiggers pragm. Darst. des Augustinismus u. Pelagianismus. Berl. 821. 833. (Bis J. 529.)

§. 56.

Die Pelagianischen Sätze entwickelten sich aus dem Widerspruche gegen die Annahme unbedingter Nothwendigkeit und vollendender Kraft der göttlichen Gnade, mit welcher Augustinus anfangs vielleicht nur ein frommes Gefühl angemessen aussprach [1]). Aber sie bezogen sich dann auf drei Puncte: auf den sittlichen Zustand des Menschen, in welchem er in das Leben trete; auf den Ursprung der Sünde; und auf das Verhältniss, in welchem die sittliche Kraft des Menschen zu der Mitwirkung des göttlichen Geistes und zu den christlichen Gnadenmitteln stünde [2]).

1. Der Widerspruch gegen Augustinus knüpfte sich (J. 409) an die Verwerfung der Formel von diesem an: *da, Deus, quod jubes, et jube tum quod vis* (*Aug. Confess.* 10, 29)[a]). Es war ein hohes Wort der Hingebung an Gott, und einer Zuversicht, welche sich zu Allem tüchtig und stark fühlt durch Gott und durch das Gefühl seiner Kraft in uns[b]): und Aug. hatte es damals wohl noch nicht in sich dogmatisch entwickelt oder doch in der Schroffheit gedacht wie späterhin. Pelagius und Coelestius mögen anfangs selbst solche Reden nur als verfehlten Ausdruck genommen haben, und insofern galten ihnen die dadurch erregten Fragen nicht als „Glaubensfragen“ [c]). Wohl aber dem Augustinus, nachdem er sich hierin dogmatisch bestimmt hatte; und der Pelagianismus erschien ihm demnach als Häresis.

2.[d]) Pelagianische Hauptsätze: 1. Der Mensch tritt unverdorben, lauter in das Leben (*naturalis sanctitas*[e])), und nur die Möglichkeit zu sündigen liegt, kraft seiner Freiheit, in ihm.

---

a) *Augustin. don. persev.* 20.

b) Den religiösen Geist von diesen Lehren Augustin's geben die Confessionen eben und die *Soliloquia*.

c) Coelestius zu Carth. 412 — *quaestionis res est ista, non haeresis* (vom *tradux pecc.*) Zosimus 1. Br. (u. A. Mansi 4. 350) von 417. an die african. Bischöfe: — *ipsum Coelestium — admonui, has tendiculas quaestionum et inepta certamina — ex illa curiositatis contagione profluere, qua unusquisque ingenio suo — abutitur.* Die griech. Khistoriker, Sokr., Soz., Theod., erwähnen den Streit nicht.

d) *Jo. Ge. Voigt: de theoria Augustiniana, Pelagiana, Semipel. et Synergistica in doctr. de pecc. or., gr. et lib. arb.* Gott. 829. 4.

e) Dieses Demetr. 4. Es liegt nicht mehr in diesem Ausdrucke als im, *boni ac mali capax* ebds. 8. und b. August. *pecc. or.* 13. Julian sagt: *integritas.*

Es kommt für das Leben Alles darauf an, dass man dieses wisse und sich davon überzeugt halte [f]). 2. Die Sünde gehört nur dem Leben der Einzelnen an: wiewohl sie durch das Zusammenwirken des Bösen im Menschengeschlechte, durch Ansteckung, Angewöhnung, Erziehung herrschend werden kann, und eine Sündhaftigkeit wirklich unter den Menschen besteht [g]). Der Sündenfall der Genesis ist nur die einzelne Geschichte des ersten Menschen, welche sich in dem Nachfolgenden (*non propagine, sed exemplo*, Coelestius) wiederholt [h]): der Tod ist dem Menschen angestammt (*Adam mortalis factus*). 3. Das Vermögen, gut, ja vollkommen zu sein, darf dem Menschen nicht abgesprochen werden, denn er ist dafür bestimmt. Dieses auch in dem Satze: schon das Gesetz führt den Menschen zum Heile [i]). Aber 4. die göttliche Gnade im engeren, höheren Sinne [k]) (denn auch alles sittlich Förderliche hiess dem Pel. Gnade) fördert und erleichtert das gute Werk seines Lebens, sie wird demje-

---

f) Praktische Bedeutung seiner Lehre — Pelag. *ad Dem.* z. Anf. und oft, Julianus oft: *Aug. c. Jul.* 3, 26. Jene bei Pelagius zwiefach: *appetendi omnis conatus perit consequendi desperatione* — und: *tanto se unusquisque negligentius utitur, quo se existimat viliorem.* (*ad Dem.*)

g) Γένεσις und φύσις von Pel. unterschieden nach Sap. 12, 10. „*Consuetudo vitiorum — ita obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae.* Demetr. 8.

h) Julian. b. Aug. Op. imp. 2, 66: *in omnes homines mors pertransiit: quia una forma iudicii praevaricatores quosque etiam reliquae comprehendit aetatis* —.

i) Das Gesetz, die eigene Kraft des Menschen auffordernd, nicht sie mehrend: (das Evangelium als göttlich wirkende Macht entgegengesetzt: bei den Reformatoren bedeutete in denselben Formeln das Evangelium vielmehr die Verheissung der Sündenvergebung.) Bei Coelestius wurde zu Carth. 412 als 6. Satz verurtheilt: *lex sic mittit ad regnum coelorum, quomodo et evangelium.* August. *de haer.* 88 findet in den pelag. Sätzen vom Gesetze, dass es keine unmittelbare Gnade gebe: *adiuvante per suam legem et doctrinam, ut discamus quae facere et quae sperare debeamus.* Hiergegen schon Pel. b. Aug. gr. Chr. 8. (*Gratiam nos non, ut tu putas, in lege tantummodo, sed et in Dei esse adiutorio, confitemur.*) — *Aug. de spiritu et litera.*

k) Pel. b. Aug. grat. Chr. 8. Nach anderen Bedeutungen der Gnade: *multiformi* (1 Petr. 4, 10) *nos et ineffabili dono gratiae coelesti illuminat.* Pel. zu Diospolis gegen Coelestius: *gratiam Dei non ad singulos actus dari, sed in libero arb. esse, vel in lege ac doctrina: August. gest. Pel.* 30. Julian rechnete auch die Grundlagen und Hülfsmittel des Guten in Natur u. Leben zur *gratia Dei* (*innumerae species adiutorii div.*) Op. imp. 1, 94.

nigen mitgetheilt, welcher sich ihrer strebend würdig erweist[l]). Die Taufe führt in die geweihte Gemeine ein, und verleiht daher das Recht zum Himmelreiche einzugehen, nachdem das ewige Leben schon der geistigen Natur des Menschen verheissen worden ist[m]).

Natürlich trat von diesen Sätzen bald mehr bald weniger, und nach Veranlassungen bald der eine bald der andere, in der Darstellung jener Männer und in der Controvers hervor[n]).

§. 57.

Diesem nun entsprechend bildete sich der Augustinische Lehrbegriff dogmatisch aus, und mehr noch als der Pelagianismus suchte er sich Stützen in den heiligen Schriften zu bereiten. In jener dreifachen Beziehung trug Augustinus die Lehren vor: von der Erbsünde und dem gebrochenen Willen[1]); ferner vom Sündenfall, Fortpflanzung, Masse des Bösen, Zurechnung[2]); endlich von der Uebermacht der Gnade, und von den heiligenden und beseligenden Kräften der Taufe, während dennoch alle menschliche Tugend unvollkommen wäre[3]). Es waren denn die, nur bestimmt und geschärft aufgefassten, altafricanischen Kirchenlehren.

1.[a]) Die Erbsünde (*peccatum* oder *vitium originis*)[b]) führt

---

l) Pelag. b. August. *de grat. Chr.* 5: *Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud ad Deum proprie pertinet — duo vero reliqua ad hominem sunt referenda —. Deus ipsam possibilitatem gratiae suae adiuvat semper auxilio.* 33. Demetr. 29: *promereri D. gratiam* —. Dagegen *Aug. contra epp. Pel.* 1, 3 *al. gratia gratis data.*

m) Der Unterschied von *vita aeterna* und *regnum coelorum* (nach Joh. 3, 5. 15). Pel. b. Aug. *pecc. mer.* 1, 58. Conc. von Carth. 418 — nach Phot. 53. jenes *μέσος τόπος κολάσεως κ. παραδείσου, εἰς ὃν καὶ τὰ ἀβάπτιστα βρέφη μετατιθέμενα ζῆν μακαρίως* —.

n) Die Fragen über die Nothwendigkeit und das Heil der Taufe, und über die Möglichkeit sittlicher Vollkommenheit im Leben, wurden dem Coelestius und Pelag. von der Kirche zugeschoben: jene als verfänglich (Mark. 16, 16), diese als zweideutig, insofern ja nicht in ihr lag, wieviel die göttliche Gnade für die Bestimmung des Menschen mitwirkte.

a) Die früheren Schriften Augustin's, welche andere Lehren enthalten als die gegen den Pelagianismus: *de libero arbitrio* 3. — *de Genesi contra Manichaeos* 2. — *de vera religione* — *de duabus animabus* — *expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* — aus den Jahren 388—394. in den Retractationen besprochen. Doch fehlt es nirgends bei ihm an Sprüchen auch härtern Ausdrucks; freilich eben mehr in jenem religiösen, nicht dogmat. Sinne.

bei August. die beiden Bezeichnungen: *prava concupiscentia* und Verlust des *liberum arbitrium*. Dieses ist der mehr allgemeine, jenes der bestimmtere Name: jener aus der Schrift (Kol. 3, 5), dieser aus der Philosophie (doch vergleicht A. Joh. 8, 36) entlehnt. Der Begriff von jener, diese Beziehung der Sünde auf die sinnliche Natur und ihre Reizung, sowie die ganze Ausführung des Gedankens (wie diese sich unter den Menschen fortpflanze); Alles dieses darf nicht gerade aus Richtungen, Neigungen, Erfahrungen des eigenen Lebens Augustin's erklärt werden. Es lag diese Auffassung des Bösen eben so in der Denkweise der Zeit und der philosophischen Schulen, als in dem Schriftsinne, wie ihn die Kirche auffasste und deutete. Die Willenslosigkeit (Verlust des *liberum arbitrium*) hatte bei Augustin eine zwiefache Bedeutung: Eingenommenheit, Gebundenheit des Willens (durch das übermächtige Böse[c]), welcher dann die unbedingte Kraft des Guten entgegengesetzt wurde) und Verlust des Vermögens zum rein und wahrhaft Guten. In dieser zweiten Bedeutung waren dem Augustin Glaube und Liebe gleichbedeutend mit der Willensfreiheit[d]). In dem berühmten Worte, dass die heidnische Tugend nur ein glänzendes Laster sei (Röm. 14, 23) oder eine unfruchtbare Güte (*steriles voluntates*)[e]), lag als allgemeiner Gedanke die Wahrheit, dass der Mensch nur durch die Gesinnung gelte, nicht durch das blosse äusserliche Wort.

2. Die Genesis des Bösen fällt beim Aug. ganz ausserhalb des einzelnen Lebens, aber doch anders als bei den Alexandrinern, in das irdische Menschendasein hinein. In der ersten Sünde (ob nun die Geschichte derselben, des sogen. Sündenfalles, eigentlich oder uneigentlich genommen wurde) hat das ganze Geschlecht gesündigt (Röm. 5, 12[f])), es hat sich selbst zerrüttet[g]); das Verderben pflanzt sich fort (*tradux peccati*),

---

b) Zurückwies August. den ihm beigemessenen (Tertullianischen) Ausdruck: *peccatum naturale*.

c) *Obligatio peccati C. D.* 14, 1. *Nupt. et conc.* 1, 27 *al. Servum arbitrium c. Iulian.* 2, 8.

d) In diesem Sinne auch *liberatum arbitrium* (*voluntas lib., et ad omne bonum adiuta, c. duas epp. Pel.* 2, 9) von der wiederhergestellten Kraft zum Guten.

e) *C. Iulian.* 4, 3. *C. D.* 5, 19 s. 19, 25. *Sp. et lit.* 28.

f) Das „in Adam“ (ἐφ’ ᾧ auch von Pelagius auf Adam bezogen: *per quem*, nicht *in quo*) hat sich A. auch aus den philosophischen *σπερματικοῖς λόγοις*, nicht blos in der jüdischen Involution (Hebr. 7, 9 s.) gedacht. *C. D.* 3, 13 s.

g) *In originali malo duo sunt, peccatum et supplicium.*

ob nun mit der Seele selbst, oder als überwindende, vorherrschende Macht in ihr[h]): es wird dem Ganzen wie dem Einzelnen zugerechnet (Eph. 2, 3), und der Tod, der zeitliche[i]) und der ewige[k]), macht die Strafe dieser Selbstzerrüttung aus. — Die Auffassung des Menschengeschlechtes im Grossen und Ganzen, und die unbedingte Verwerfung desselben gegenüber der Gottheit und dem Ideal des Evangelium, als einer Masse des Verderbens[l]): hatte für eine mehr in Phantasie gehaltene Frömmigkeit etwas Grossartiges, Schlagendes, wobei man leicht die Ansprüche der Persönlichkeit, ja selbst den sittlichen Anspruch, gar nicht zum Bewusstsein kommen liess.

3. Die Gnade war bei Aug. durchaus etwas Uebernatürliches, und, wie im N. T., sowohl sündenvergebend als heiligend: doch trat jenes bei ihm, wie überhaupt in der alten, vornehmlich der lateinischen, Kirche zurück[m]). Aber die heiligende Gnade[n]) galt ihm als unwiderstehlich in Macht und Erfolg[o]), und sowohl wirkend, selbst die Aufnahme und Willigkeit wirkend d. i. den Glauben (1 Kor. 4, 7. Eph. 2, 8. Phil. 1, 29)[p]), als mitwirkend (*donum perseverantiae*)[q]). Die Taufe hielt er für unbedingt nothwendig zur Seligkeit, nicht nur als Bedingung der Heilsmittel, sondern auch für sich, so sünden-

---

h) Auch ein negatives Uebel nach dem Falle: Verlust des *adiutorium Dei* — *corr. et gr.* 11. Denn (*ep.* 103 *ad Paulinum*): *humana natura etiamsi in integritate sua permaneret, nullo modo creatore suo non adiuvante seipsam servaret.*

i) *C. D.* 13, 19. *Pecc. mer. et rem.* 2: die Menschen seien sterblich erschaffen worden, würden aber nicht gestorben sein ohne die Sünde (*in corpus fuerat spiritale mutandus*).

k) *C. D.* 13, 12. dreifacher Tod: Leibes, der Seele, und der ewige.

l) *Massa perditionis, pecc. orig.* 36.

m) *Conc. Carth.* 418 *can.* 4. gegen die, welche die Gnade nur auf Sündenvergebung bezögen, nicht auch auf Beistand (*ad adiutorium ut non committantur peccata*). Beides zugleich, Sündenverg. und Heiligung, heisst bei Aug. *iustificatio.*

n) *Inspiratio bonae voluntatis atque operis. Corr. et gr.* 3. *inspiratio dilectionis, c. du. epp. Pel.* 4, 11.

o) *Corr. et gr.* 12: *Divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter agitur (voluntas humana). Cooperamur illo operante, quia misericordia eius praevenit nos. Nat. et gr.* 35. Aber *gratia cooperans* heisst ihm die auf die einzelnen Handlungen bezogene.

p) *Illud, unde incipit omne quod merito accipere dicimur, sine merito accipimus, id est ipsam fidem. Gr. Chr.* 34. *Praedest.* ss. 3. *don. pers.* 20. Gegen sein früheres: *fides praevisa* — *Retr.* 1, 23.

q) *Corr. et gr.* 12: *hic de ipsa perseverantia boni voluit Deus sanctos suos in viribus suis, sed in ipso, gloriari.*

vergebend, als heiligend[r]). Das Böse endlich kann, nach seiner Lehre, zwar in seiner That gehindert und beschränkt werden, aber nicht in seinem Keim und Ursprung[s]). Die Wiedergeburt reicht nicht hin bis zur Umwandlung des menschlichen Wesens[t]).

§. 58.

Die Härten der Augustinischen Lehre machten sich der Kirche sehr bald, und ihm selbst allmälig immer mehr, auch durch übertreibende Freunde[1]) und durch Gegner[2]), wahrnehmbar. Er suchte vergeblich jene Härten zu mildern[3]). Aber unter diesen Kämpfen bildeten sich bei seinen Freunden selbst und noch in dieser Periode, die Parteien der Semipelagianer und Prädestinatianer aus[4]).

1. Uebertreibende Freunde: die Mönche von Adrumetum (J. 426)[a]). Sie meinten, bei der Unwiderstehlichkeit der Gnade bedürfe es nicht menschlicher Ansprache und Züchtigung, sondern des Gebets, und bei der sittlichen Verlassenheit und Unmacht des Menschen ohne die Gnade, habe er keine Schuld im Bösen, das er thue.

2. Gegner: nach Pelagius und Coelestius selbst, vor Allen Julian von Eclanum in Apulien, ein scharfsinniger, tüchtiger und entschiedener Mann[b]). Er stellte Aug. Lehre mit Unrecht

---

r) *Pecc. mer.* 1, 39: — *abluti per sacramentum — ac sic incorporati Christi corpori quod est ecclesia, reconciliantur Deo, ut in illo vivi, ut salvi, ut redemti, ut illuminati fiant.*

s) Der Geist wiedergeboren: *caro infecta. C. D.* 14, 15. *Manet actu (peccatum), praeteriit reatu. Nupt. et conc.* 1, 26.

Dagegen die Erbsünde nicht Substanz — *nupt. et conc.* 2, 34. Uebrigens kein Verlust des göttlichen Ebenbildes b. Augustin. Ausdrücklich (Psalm 39, 7: *in imagine ambulat homo*) *Retr.* 1, 26. 2, 24. Nur entstellt sei es.

t) Theodor irrig: sie lehrten, *μηδὲ Χριστὸν καθαρεύειν ἀπὸ ἁμαρτίας.* (*Aug. nupt. et conc.* 1, 27: von der Jungfrau geboren — *sine peccato solus est natus.*) „*Καίτοι ἀλλαχοῦ τῆς βλασφημίας αὐτῶν ἐστιν αὐτοὺς ἰδεῖν, οὐδ᾽ ἀληθείᾳ καὶ φύσει, σχήματι δὲ μόνον διδόντας αὐτῷ τὴν ἐνανθρώπησιν.*“ Offenbar setzt der Grieche Vieles in die Lehre aus der Consequenz, wie sie ihm erschien.

a) *Augustin. epp.* 214—216; vgl. *Retr.* 2, 66 s. *De correptione et gratia* („Aug. von der Züchtigung und der Gnade“ An W. Vilmar: d. protest. Lehre von d. Rechtfert. durch den Glauben. Cassel 838).

Gegen eine semipelag. Partei unter denselben Mönchen *Aug. de gratia et libero arbitrio.* Aehnlich mit diesen lehrte Vitalis zu Carthago, *Aug. ep.* 217. („*ex nobis habemus, ut credere incipiamus.*“)

b) J. 418 entsetzt und verbannt. *Gennad. scrr. eccl.* 45. *Phot.* 54:

dem Manichäismus gleich, von welchem sie sich doch zwiefach unterschied: indem sie weder die Zweitheiligkeit des menschlichen Wesens annahm, noch ein ursprüngliches, nicht gewordenes Böses. Aber er wies zugleich auf den inneren Widerspruch hin in einer Sünde, welche nicht des Menschen eigenes Werk sei, und auf die Vergeblichkeit des sittlichen Strebens, welche in der A. Lehre liege, wie auf die Unmöglichkeit der Zurechnung vom Guten und vom Bösen. In die Lehre von der ewigen Prädestination wurde Aug. immer bestimmter und immer tiefer hineingeführt[c]), indem ihm, neben dem Begriffe der unwiderstehlichen Gnade, theils die Erfahrung unrettbare Sünder zu zeigen, theils die Schrift von Rettungslosen und Verdammten zu sprechen schien[d]).

3. Die Antwort Augustin's war leicht auf diejenige Anklage, welche ihn des Manichäismus beschuldigte: auch war es leicht, dem Vorwurfe, dass Gott als Urheber der Sünde gedacht werde[e]), dadurch scheinbar zu entgehen, dass Gott ja dem verstossenen Menschen nur seine Gnade entziehe. Aber vergeblich war es den Beschuldigungen zu begegnen, dass er die Willenskraft des Menschen und Werth und Schuld desselben aufgebe, und der prädestinatianischen. Er wurde hier immer genöthigt, Etwas von Regung und Mitwirkung des Menschen hereinzulassen; oder er sprach dem göttlich Verworfenen nicht alle Hoff-

---

τῶν Πελαγιανῶν διάδοχος —. Nach seiner Verbannung gegen August. *de nuptiis et concupiscentia* — 4 Bb. gegen das 1. (*contra Aug. de nuptiis*), 8 gegen das 2. *Libellus fidei* zuerst von Garnier herausg. *Mar. Merc. Opp.* 319 ss., doch mit Recht bestritten: *Walch bibl. symb.* 199 ss.

Aug. contra Julianum 6, und *Op. imperf. c. Jul.*

c) Er war schon lange vor der pelag. Sache auf sie gekommen: vgl. Wiggers a. O. I. 287.

d) *Praedest. ss.* 37. *Elegit praedestinavitque nos ut essemus* (*sancti et immaculati*) — *Op. imp. c. Jul. I*, 39: *Qui non liberantur, ira Dei manet super eos, veniens de iusto iudicio Dei* — Beschränkung der Erlösung auf die Prädestinirten (nach Joh. 10, 26) *Trin.* 4, 13.

Die Meinung, im Mittelalter, auch dichterisch, oft ausgeführt: durch die Prädestinirten seien die gefallenen Engel ersetzt: *ench.* 29 (*resarciendum, quod ruina diabolica — minuerat*). Nach Ephes. 1, 10.

Die Lehre von der *fides praevisa* (früher, wie oben bemerkt, Augustinus selbst) nahm Pelagius an: *de praedest. ss.* 36. (*praedestin.* bedeutete b. Pel. soviel als *praescientia: ad Rom.* 8, 29 s.) Bei Augustin wurde das Vorauswissen Gottes ein *praescire opus suum quo nos sanctos — fecit.* Ebds. 38 und 19: *praesc. quae fuerat ipse facturus.*

e) Julian (*Aug. c. Jul.* 2, 28): *supra Manichaeos est, si peccati Deum aestimaris auctorem.*

nung ab[f]), milderte auch die Vorstellung von der Verdammniss[g]). Nur auf Formeln bezog sich die Milderung, dass Prädestination immer nur auf Seligkeit gehe — aber er hielt dieses auch nicht einmal fest[h]). Doch bekannte es Augustinus immer als seinen eigentlichen und Hauptgrund: dass die Apostel so gelehrt hätten[i]), und warnt vor unvorsichtiger Predigt von der Prädestination[k]).

4. Der freiere Theil der lateinischen Kirche jener Zeit, zugleich geistig sehr rege, war die Kirche von Gallien. Hier nun entwickelte sich vornehmlich jener Widerspruch gegen das streng Augustinische Dogma, während man doch fortwährend ihn als Muster zu verehren gern bekannte. Wären die Männer dieser Art sich klarer geworden, so hätten sie eben zu der richtigen Ansicht gelangen müssen: dass A. in der lebendigen und gefühlvollen Sprache der Frömmigkeit gesprochen habe und dass man ihn nicht begrifflich festhalten dürfe. Die prädestinatianische Frage beschäftigte jene mildernde Partei am meisten. Um ihrer Consequenz zu entgehen, wurde von ihr der Begriff des absoluten Unvermögens des Menschen und der unwiderstehlichen Gnade zurückgewiesen. Aber dabei waren schon die ersten Vertheidiger dieser Ansicht getheilter Meinung und keinesweges bestimmter Lehre[l]). Prosper aus Aquitanien (noch J. 460 lebend[m])) war der entschiedenste Vertheidiger Ausgustin's und

---

f) *Op. imperf.* 4, 131. *Datur tempus et locus poenitentiae etiam filiis irae deditis morti et poenitentiam non acturis: quia sunt inter illos vel exorturi sunt de illis filii misericordiae* —.

g) *Ench.* 112. *C. D.* 21, 23. „Vielleicht bei Einigen nur Läuterungsstrafen." Und die *mitissima poena eorum qui praeter peccatum — originale, nullum insuper addiderunt*, und wieder *mitior* auch unter den Anderen — *enchir.* 93. *Mitissima damnatio* der Ungetauften — *pecc. mer.* 1, 21.

h) In die Frage über den Ursprung der Seelen (Julian gebrauchte von seinen Gegnern den Namen *Traduciani*) wollte sich A. nicht ziehen lassen. Gegen Vincentius Victor in Mauritanien: *de anima et ejus origine.* 4 Bb. *Retr.* 1, 1. 2, 45.

i) Hiergegen bei Julian oft sehr rationalistische Aeusserungen über die Grenzen der Schriftauctorität.

k) *Don. persev.* 57: *Praedest. non ita populis praedicanda est etc. Praescientia Dei, ut hominis segnitia repellatur*, solle gepredigt werden. — Die ganze Schrift *de dono perseverantiae.*

l) Daher bei Cassianus ebensowohl (*Coll.* 13, 9): *nonnunquam etiam per nat. bonum voluntatum bonarum producit principium* —, als (13, 13): *nonnunquam etiam inviti trahimur ad salutem eius inspiratione.*

m) *Prosper Aquitanus* (*Phot.* 54. *Πρόσπερός τις ἄνθρωπος ὡς ἀληθῶς τοῦ θεοῦ*), wahrsch. Laie. *Hist. lit. d. l. Fr. II.* 369 ss. *Opp.*

persönlicher Anhänger von ihm. Der Presbyter und Mönch zu Massilia, Joh. Cassianus, aus Chrysostomus Schule (gest. um *448*) [n]), beginnt die Reihe derer, welche seit dem Mittelalter Semipelagianer genannt werden [o]). Doch entwickelten sich diese Angelegenheiten erst in der folgenden Periode.

§ 59.

Auf solche Weise wurde denn in der zweiten Periode der Dogmengeschichte die Glaubenslehre durch die Kirche ausgebildet. Zu gleicher Zeit stellte sich die Kirche vollkommen als äusserliche Vereinigung und Macht auf. Aber beide, Dogma und Kirche, mussten in dem Masse, wie die christliche Welt an Umfang und im Geiste zunahm, noch viele Zustände hindurchgehn, um sich zuerst zu befestigen, dann allmälig zu reinigen.

Dritte Periode.

§. 60.

Die Befestigung der Glaubenslehre nun geschahe zuerst von Aussen, durch die Hierarchie [1]): indem diese theils über dem kirchlich Festgesetzten festhielt,

---

zuletzt *Rom.* 758. 8. An Aug. 426. Brief *de reliquiis Pelagianae haereseos* (Aug. Briefe 225: dazu Hilarius, ob des von Arles? Br. 226) nach A. Tode zu Rom wirksam gegen die Semipelagianer.

Weitere Schriften: *de gratia Dei et lib. arb. contra Collatorem* — *carmen de ingratis s. περὶ τ. ἀχαρίστων* (*Ingrati* heissen auch bei Aug. die Gegner, doch in dem Sinne (*don. persev.* 16), dass sie das göttliche Recht Alle zu verurtheilen, nicht bedächten). *Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, und *respp. ad capitula calumniant. Gallorum.*

August. de praedestinatione ss. und *de dono persev.* gegen diese Massilienser und an Prosper.

Coelestin. ad Gall. epp., *Mans.* 4. 454 ss.

n) *Hist. lit. d. l. Fr. II.* 215 ss. *G. Wiggers: de Io. Cass. Massiliensi qui semipelagianismi auctor vulgo perhibetur.* Rost. 824. 2 Abhh. und Art. Joh. Cass., AEnc. 1. Sect. 21. Th. *Io. Geffcken: hist. Semipelagianismi antiquissima.* Gott. 826. 4.

Grieche oder Scythe: b. Phot. 197 Römer: seit 415 in Massilia. *Opp. Atrebat.* 628. f. oft in Deutschland nachgedr. (*Bibl. Lugd.* 7.) *De institutis coenobiorum* 12. *Collationes Patrum sceticorum* 24. (Hier die 13. vornehml.: *de protectione Dei:* zugleich gegen Augustinische u. pelag. Lehren.) *De incarn. Chr.* oben erw.

o) *Nat. Alex. de Semipelagg. haeresi* — *H. E. sec.* 5.

theils demselben allenthalben, wo sie sich hin erstreckte und wo sie neu gründete, Anerkenntniss verschaffte. Diese Periode[2]) ist äusserlich länger als die bisherigen, auch als alle die nachfolgenden: aber die Kirche, das Wirken derselben und ihre Erweiterung, herrscht in derselben vor: und die dogmengeschichtlichen Momente sind nur über einzelne Stellen dieses weiten Zeitraumes vertheilt.

1. Der Name der Hierarchie erhielt in dieser Periode seine unter uns gangbare Bedeutung[a]). Die griechische Kirche hat ihn fortwährend nur so gebraucht, wie er sich bei Dionysius Areopagita findet: von Einrichtung und Ordnung der Geistlichkeit in sich selbst. Auch der Begriff der kirchlichen Macht ist bei den Griechen nie dem der Lateiner und dem römischen gleich gewesen. Dort wurde das Volk, die Gemeine, nie ganz daraus verdrängt, die Staatsgewalt trat nach dem politischen System, welches dort herrschte, an dessen Stelle[b]): hier bedeutet er die Ansprüche und die Macht des Klerus über die Gesellschaft und selbst über den Staat.

2. Vom Chalcedonischen Concilium und den darum liegenden Ereignissen aus lassen wir diese Periode bis in die Zeiten Gregor's VII. fortlaufen.

§. 61.

Der Einflüsse von Aussen hat es in der Periode nothwendig noch wenigere gegeben als in der vorigen: da die Kirche theils zu selbständig, weniger aneignend geworden war, theils überhaupt nicht mehr jenen Trieb zu entwickeln und zu schaffen hatte, wie die der nächstvorigen Zeiten. Aber die Berührungen der Kirche mit dem Fremden wurden nothwendig bedeutender, vielseitiger: und in einzelnen Stellen und Zeiten wurde das Christenthum von dem Fremden überboten. Es kommen hier vornehmlich dreierlei Berührungen und Einwirkungen in Betracht: die von dem Heidenthume her, philosophischem und anderem, vom Judenthume und vom Islam.

---

a) „Herrschaft des Heiligen“. Corder. findet diesen Begriff auch entfernter bei Dion. Areop. („*insinuat et quasi simul connotat superiorum praelationem* —“). Maximus, *Schol. ad Di. II. p.* 56 erweitert den areopagit. Begriff: Hierarchie *τὰ καθολικῶς θεωρούμενα καὶ λεγόμενα, ἢ καὶ πραττόμενα περὶ τῶν ἱερῶν.*

b) Die byz. Kaiser legten sich Melchisedekit. Priesterrecht bei.

§. 62.

Die heidnische Philosophie machte ihre letzten, nur noch schwachen, Anstrengungen gegen das Christenthum [1]). Die kirchliche entwickelte sich durch diese Periode nur wenig: aber der kirchliche Platonismus zog sich bei den Griechen mehr in die Klöster zurück [2]), während das kirchliche Leben und die Schule immer mehr von Aristoteles aufnahm [3]), und im Abendlande bereitete sich seit dem 9. Jahrhunderte schon die Herrschaft der Philosophie des Aristoteles vor [4])

1[a]). Die Schule (*διαδοχή*) des Proklus zu Athen (ob. S. 108) war die letzte Erscheinung der heidnischen Philosophie, auch im Verhältnisse zum Christenthume. Sie wurde unter Justinian geschlossen 529[b]), und lebte auch mit den, aus Persien zurückgekehrten, Meistern nicht wieder auf[c]). Dieser späte Platonismus hatte in Geist und Sprache immer mehr vom Christenthum angenommen[d]), in welchem allein ja der philosophische Geist dieses und des Mittelalters seinen Halt und seine Kraft fand.

2. Freiere platonisirende Erzeugnisse waren die Schriften von Aeneas von Gaza und Zacharias von Mitylene, 5. und 6. Jahrhundert[e]). Aus den Klöstern und eben daher in der Mystik der griechischen Kirche dringen durch das Mittelalter hin noch manche einzelne Stimmen platonischer Art und Schule. Doch mehr noch (und auch dieses war ein grosses Verdienst)

---

a) H. G. Tzschirner, Fall des Heidenthums. Leipz. 829. I. *A. Beugnot: histoire de la déstruction du paganisme en occident.* Par. 835. II.

b) Damascius von Damascus, Phot. 130. (Bücher über Wundergeschichten, enthaltend *ἀδύνατα κ. ἀπίθανα, καὶ κακόπλαστα τερατολογήματα*) 181. 242 (Leben Isidor's). *Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν. Ed. Ios. Kopp.* Frf. 826. 8.

c) *Agathiae Hist.* (Bonner A. d. Byz. 1828) 2, 30 f. (Nach Persien ausgewandert, *ἐπειδὴ αὐτοῖς ἡ παρὰ Ῥωμαίοις κρατοῦσα ἐπὶ τῷ κρείττονι (von Gott) δόξα οὐκ ἤρεσκε — καὶ πρόςγε ἀπειρημένον αὐτοῖς ἐκ τῶν νόμων ἀδεῶς ἐνταῦθα ἐμπολιτεύεσθαι.* Nach ihrer Rückkehr (533) von Chosroes *βιοτεύειν ἀδεῶς* ausgewirkt, *οὐδὲν ὁτιοῦν πέρα τῶν δοκούντων φρονεῖν ἢ μεταβάλλειν τὴν πατρῴαν δόξαν ἀναγκαζομένοις.*) Jo. Malalas *Chronogr.* 18. S. 451. (ders. A. 1831): Just. verbot in Athen Philosophie zu lehren und Gesetze auszulegen.

d) Begriffe und Namen von Glauben, Ewigkeit, Unaussprechlichem u. s. w. Vgl. m. *Opuscc.* 312 ss.

e) Aeneas von Gaza und Zach., früher von C. Barth (1658. 4.). *Aen. Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus de immortalitate animae et mundi consummatione — ed. Io. Fr. Boissonade.* Par. 836. 8. Hier auch *Theoph. Wernsdorf. Diss. de Ae. G.*

beschäftigten sich in diesen Klöstern Abschreiber und Grammatiker mit den Denkmalen alter Philosophie [f]).

3. Merkwürdig ist die Aufnahme der aristotelischen Philosophie bei den Monophysiten [g]). Theils hatte sie ihren Grund in den Studien der damaligen syrischen Kirche, theils in der Abwendung von Alexandria, dem alten Sitze des Platonismus, theils fand die Speculation der Monophysiten, ja selbst ihre dogmatische Meinung, den meisten Anhalt eben in Aristoteles. Daher denn die arist. Philosophie zuerst unter denen des Alterthums sich in die Sprachen des Orients schicken musste. Der wichtigste Vertreter dieser Philosophie ist der Alexandriner Johannes Philoponus gewesen im 6. Jahrh. [h]) Sie führte denselben auch in die beiden Vorstellungsweisen hinein, welche als unkirchlich angesehen wurden: dass, wie es keinen Unterschied gebe zwischen *φύσις* und *ὑπόστασις* [i]), auch von drei *φύσεις* [k]) im göttlichen Wesen die Rede sein könne [l]), und, weil mit dem Stoffe auch die Form des Leibes untergehen müsse, die Auferstehung als eine neue Schöpfung (*καινοῦ κόσμου γένεσις*) vorgestellt werden müsste. Auch Philoponus wird zu einer syrischen Schule gerechnet, zu der des Joh. Ascusnages in Constantinopel [m]).

4. In der lateinischen Kirche leuchten im 6. Jahrh. für wis-

---

f) Erneuung der philosophischen Studien zu Constantinopel um 864 durch Bardas: Schlosser bilderst. K. 618 ff. Die Psellus (*Leo Anat. de Psellis eorumque scriptis: Fabric. Bibl. Gr. X.* Oudin. II. 646 ss.): der berühmteste *Mich. Psellus* um das Jahr 1050. Vgl. *Ψέλλος* (*de operatione daemonum*, und *inedita*) *ed. I. F. Boissonade*. Norimb. 838. 8.

g) *Degerando* ob. erw. B. IV. 157 ss. *Semler. sell. capp. H. E.* I. 373 ss.

h) *Nicephor.* 18, 45—49. (*In hexaem.* und *de paschate*, herausg. von *B. Corder.* Wien 630. 4. Ob. erw. Schr. gegen Proklus) *Phot.* Angaben von J. N. Schriften, *cod.* 21—23. 55. 75. und 50 Nikias Schrift gegen J. Ps. Buch: *διαιτητής* (Fragm. bei Jo. Dam. *de haeres.* 83) — Fabric. *B. Gr. X.* F. Trechsel, Joh. Philoponus. Th. St. u. Kr. 1835. I. 95 ff.

Leont. de sectis act. 5, 6. *Timoth. de rec. haer.*, *Cotel. monn. eccl. gr. III.* 413 s.

i) *I. G. Scharfenberg: de I. Ph. tritheismi defensore.* L. 768. (*Comm. th. Velthusen etc. I*) für wirklichen Tritheismus.

k) Zweifelhaft ist es (Trechsel), ob Ph. den Ausdruck *θεότητες*, wie früher, auch in späterer Zeit gebraucht habe.

l) Dazu kam die kirchl. Consequenz aus der Anwendung des Gattungsbegriffes auf die Trinitätslehre (*τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι*) und dessen nominalistische Auffassung.

m) *Asseman. Bibl. Or. II.* 327 ss.

senschaftliche und philosophische Bildung, und zu bleibender Wirkung, hervor A. M. T. Severinus Boethius (gest. 524)[n]) und M. Aurel. Cassiodor[o]). Wir haben keinen Grund zu zweifeln, dass es Einer und Derselbe habe sein können, welcher, wie es unter Boethius Namen angenommen wird, platonische Lehren mit christlicher Weisheit zu verbinden, und aristotelische Denkformen auf die höhere Glaubenslehre (Trinität und Menschwerdung) anzuwenden gesucht habe[p]). Mit dem 9. Jahrhundert[q]) beginnt die Bekanntschaft der abendländischen Schulen mit den Originalen der alten Philosophie, insbesondere mit einzelnen aristotelischen Schriften, und die Bemühung dieselben bekannter zu machen. Selbst in die Volkssprachen gingen diese Bestrebungen zugleich mit der allgemeinen Bildung und Schule über, welche in dem fränkischen Reiche und in der englischen Kirche eingeführt wurde[r]). Aber es musste sich das Volksleben selbst erst überall besser begründen, kräftigen und durchbilden, und die Kirche mehr in das Interesse der Wissenschaft mit eingehen, ehe die wissenschaftlichen und philosophischen Einflüsse durchdringen konnten. Einzelne bedeutendere Erscheinungen treten in den kirchlichen Controversen des 9. Jahrhunderts hervor: vor Allen der unten darzustellende Johannes Erigena.

§. 63.

Eine Nachwirkung der alten heidnischen Einflüsse in die Kirche, wie sie sich als Manichäismus fort erhielten, zeigt sich in dieser Periode in der Partei der Paulicianer[1]). Sie mag ganz den alten Charakter dieser Secten gehabt haben: nur hat sie, wie es scheint, noch ent-

---

n) (*Gervaise*) *histoire de Boëce.* Par. 715. II.

o) Stäudlin über Cass., kirchenhist. Archiv 1825. *Opp. ed. Io. Garet.* Rotom. 679. II. Cassiod. und Martianus M. Fel. Capella, einflussreich im lat. Mittelalter (*M. Cap. de nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artt. liberal., ed. U. F. Kopp.* Frcf. 836. 8.).

p) *Boeth. opuscc. sacra*, auch an der Ausg. *de consolatione philosophiae* im P. Bertius (*L. B.* 671. 8). Als heidnischer Philosoph angesehn, und diese Schrr. B. abgesprochen, unter And. von F. Hand: AEnc. XI. 285 ff.

q) F. A. Staudenmaier: Joh. Sc. Erigena und d. Wissenschaft seiner Zeit. I. Frkf. 834. S. 41 ff. Hefele, wissenschaftl. Zustand im südwestl. Deutschland u. in der nördl. Schweiz während des 9. 10. 11. Jahrh. Theol. Quartalschr. 838. 2.

r) E. G. Graff: Althochdeutsches, dem Anfang des 11. Jahrhund. angehörig. Berl. 1836. 37. (Uebs. u. Erläut. von Arist. περὶ ἑρμην. u. Kateg. — der fünf BB. Boeth. *de cons. ph.*)

schiedener den Hass gegen das Kirchenthum zu Tage gelegt, indem dieses ja jetzt bestimmter, geordneter, mit Einem Worte bedeutender, der Partei gegenüberstand[2]).

1.[a]) Die Paulicianer, aus Syrien stammend, kamen aus Armenien herüber, näher also an den alten Sitzen des Manichäismus, und hatten durch die Jahrhunderte, vom 7. bis zum 9., ihren Bestand in Thracien. Sie werden in zwei Quellenschriften des 9., von Photius und Petrus Siculus, nach Zuständen und Lehren, geschildert. Der Name mag allerdings vornehmlich mit Rücksicht auf den Apostel Paulus gewählt worden sein, indem Petrus das Kirchenthum repräsentirte[b]).

2. Der Dualismus war auch hier die eigentliche Grundlehre[c]), wiewohl das Ganze mehr den allgemeinen Charakter gehabt zu haben scheint von heidnischem Naturalismus, welcher sich in christliche Formen zu kleiden suchte[d]). Aber dann soll sie die bestehende Form und Art der Kirche[e]), das Priesterthum (ihre Lehrer haben Mitwanderer geheissen, *συνέκδημοι*, nach AG. 19, 29. 2 Kor. 8, 19. und wegen der Unsicherheit des äusseren Lebens in der Partei[f])), sogar die ur-

---

a) *Photius περὶ τῆς τῶν Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως* 4 Bb., *I. C. Wolf. anecdd. gr. I. II. Gall. XIII. Petrus Siculus ἱστορία περὶ τῆς — αἱρέσεως Μανιχαίων τῶν καὶ Παυλικιανῶν λεγομένων. Ed. M. Rader.* Ingolst. 604. 4. *Io. Damascen. διάλογος κατὰ Μανιχαίων. Opp. Lequ. I.* 428 ss. Vertheidigt von Gibbon u. A. (Gegen Neander h. Bernh. 333. Windischmann, Mitthh. aus der armenischen Kirchengesch., theol. Quartalschr. 1835. I.) *F. Schmid. hist. Paulicianorum orientalium.* Havn. 826. Engelhardt d. Paulic., Winer u. Engelh. n. k. J. d. th. Lit. VII. 1827. 1 ff. 129 ff. Gieseler, th. St. u. Kr. II. 1. 79 ff. (Unterss. ü. d. Gesch. d. Paulic.) *Io. Philosophi* (v. Oznun 7. Jahrh.) *contra Paulic. Opp. ed. Aucher.* 834.

b) Nach Phot. u. P. Sic. haben sie in ihren Stiftern den Apostel sogar wieder aufgelebt geglaubt (*αὐτὴν τὴν ὑπόστασιν καὶ ὕπαρξιν εἰς ἑαυτοὺς ἀναπλάσσουσι* Phot.). Nach Gieseler u. A. haben sie sich nie selbst so genannt.

c) Himmel und Welt: diese aus Finsterniss und Feuer bestehend. Doch ist, wie Gies. bemerkt, Alles einfacher als im Manichäismus, und mehr im Sinne der syrischen Gnosis.

d) Doch hat es auch eine minder gefährliche Art derselben gegeben: denn die Ikonoklasten haben sich theilweis mit ihnen vereinigt, und auch ihre äusserliche Geschichte hängt zum Theile mit dem Bilderstreite jener Zeiten zusammen.

e) Die Verehrung der Maria haben sie verworfen, weil Christus nicht von ihr geboren worden sei, sondern auch als Mensch himmlischer Abkunft gewesen.

f) Auch *νοτάριοι*, mit einem weltlichen Titel, oder, nach Neander, Schriftabschreiber.

christlichen Gebräuche, Taufe und Abendmahl, verworfen haben[g]). Das freie Schriftlesen wird hier zuerst im Zusammenhange mit dem Hasse gegen Kirche und Priester erwähnt, und demnach auch zuerst als etwas Unkirchliches aufgeführt[h]). Wiederum zeigen sich hier entgegengesetzte Berichte über ihre sittliche Verfassung: diejenigen sprechen freilich lauter, welche ihnen die Sittenlosigkeit vorwerfen. Ihre Geschichte ist zum Theile politisch[i]). Durch das ganze Mittelalter hindurch ist die Sage von manichäischen Secten in diesen Gegenden stehen geblieben; auch unter dem Namen der Paulicianer: die Bogomiten haben ohne Zweifel mit ihnen in Zusammenhang gestanden.

§. 64.

Weit wichtiger aber, als die Berührung mit dem Judenthum für die Kirche dieser Zeiten sein konnte (obwohl dieses sich jetzt sowohl neu zu gestalten als auf mancherlei Weise gegen das Christenthum zu regen begann)[1]), wurde die Stiftung des Islam (J. 622), und zwar sowohl für das äussere, als für das innere, Leben der Kirche. Diese Religion hat vom Anfange herein und fortwährend nur durch die Verdorbenheit und die Schwäche des kirchlichen Christenthums, dessen Begriffe und Kräfte sie sich anzueignen immer bemüht war, Bestand gehabt[2]).

1. Es kam im Judenthume dieser Periode zu wichtigen Entwickelungen, wenn sie gleich, wie es ja in der Kirche derselbe Fall war, erst in der folgenden bestimmter und tüchti-

g) Taufe und Abendmahl seien nicht als äusserliche Gebräuche von Jesus gestiftet worden, sondern unter dem Wasser des Lebens sei er selbst zu verstehn (Joh. 4, 14 ff. 7, 38 ff.), im Abendmahle habe er sein erquickendes Wort verstanden (*συμβολικῶς τὰ ῥήματα αὐτοῦ αὐτοῖς ἐδίδου*).

h) Verschiedenheit im paulician. Kanon N. T. wird in einer Randbemerkung bei Rader erwähnt. Einige haben nur 2 Evv., und vorzugsweise das Ev. Lucä, und die Paulin. Briefe, auch einen an die Laod. gehabt. Dieses würde nun ganz der Kanon des Marcion gewesen sein. Das A. T. haben sie (nach Joh. 10, 8) verworfen.

i) Raubzüge, Krieg mit den Byzantinern, Verbindung mit den Saracenen. Endlich Versetzung nach Philippopolis durch Joh. Tzimisces im Ausgange des 10. Jahrhund., wo die Tradition der griech. Kirche noch jetzt Ueberbleibsel von ihnen annimmt. (Schmid a. O. und die neuesten Berichte b. Neander 4. 450). Ausserdem in Armenien.

Ihre Gegner *Ῥωμαῖοι* genannt, wohl in der zwiefachen Beziehung, auf Rom, den Sitz des Apostel Petrus, welchen sie verwarfen, und auf das Byzant. Reich: vielleicht auch (P. Sic. S. 17) als mit einem heidnischen Namen.

ger hervortreten[a]). Hierdurch und durch die Verbindung mit den Arabern begannen die Juden der Kirche von Neuem verdächtig und bedenklich zu werden. Agobard gehörte zu den kundigsten Bestreitern derselben. Unter ihnen selbst trat, vornehmlich seit 8. Jahrh., der Kampf zwischen Rabbaniten und Karäern ein.

2. Der Islam[b]) will nichts Anderes sein als der patriarchalische einfach-ernste Monotheismus[c]), aber verbunden mit der, und zwar nach Aussen gewendeten, urchristlichen Idee von geistiger Weltvereinigung und von der Wirksamkeit für dieselbe: so dass die christl. Begeisterung in ihm zu einem fanatischen Hineinstürmen in die, angeblich dem Heidenthume verfallene, Welt wurde. Auch die Person von Muhammed suchte sich auf eine urchristliche Basis zu stellen: sie trat als die Erfüllung einer Weissagung Christi auf[d]). Und der Koran entlehnte viel Sinniges aus den heiligen Schriften der Juden und Christen: seine Dichtungen waren zum Theile aus den Apokryphen derselben genommen.

Aber der Geist dogmatischer Spitzfindigkeit und Streitsucht und das Dogma der Kirche, wie es eben bestand, gaben dem Islam den Vorwand zu seinen Anklagen des Christenthums: eben dieselben führten ihm Schaaren von Christen zu, welche entweder von ihrer Sache nicht mehr befriedigt und gehalten wurden, oder von der orthodoxen Kirche ausgestossen worden

---

a) Doch das Buch Jezira wird in diese Periode mit grösster Bestimmtheit gesetzt. (Zunz: d. gottesdienstlichen Vorträge der Juden. S. 165 f.) Ausg. von Rittangel. 642. (D. von J. F. v. Meyer. L. 830. 4.)

b) *Maracci prodromus Alc.*, vor dessen Ausg. Patav. 698. f. *A. Reland: de religione Muhammedica II. Trai.* 717. *Garcin de Tassy: exposition de la foi Muselmane.* Par. 824. und Dessen *doctrine et devoirs de la rel. Muselm.* Par. 826. (Uebss. arab. u. türk. Origin.) Dettinger: Beitr. zu e. Theologie des Koran: Tüb. Ztschr. f. Th. 1831. 1. 1835. 4. 1837. 4. — J. J. Ign. Döllinger: Muh. Rel. nach ihrer inn. Entwick. u. i. Einfl. auf das Leben d. Völker. Regensb. 838. Ewald: aus Muh. Leben. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. I. 1837. 87 ff.

c) Abr. Geiger: was hat Muh. aus dem Judenthum aufgenommen? Bonn 833. 8.

d) *Norberg. quid Muhammedani de Christo sentiant?* Opuscc. 3, 458 ss., (*Möhler*) ü. das Verhältniss, in welchem nach dem Koran J. Chr. zu Muhammed und das Evangelium zum Islam steht. Theol. Quartalschr. 830. 1.

Sur. 61, 6. „Muh. von Jesu als Achmed verkündigt“. Statt παράκλητος entweder περίκλητος (Maracci) oder παράκλυτος (Wahl).

waren [e]). Es wusste sich auch die ursprünglich so strenge und abgeschlossene Religion Muhammeds allmälig so gewandt in freiere Formen zu kleiden, ja die alte Philosophie gewann eine vorzügliche Stütze an ihr [f]), so dass auch in dieser Beziehung die erstarrende, hierarchische Kirche hinter ihr zurückblieb. Selbst die Lebendigkeit und die Kraft, mit welcher der Islam lange Zeiten hindurch vorwärts drang und herrschte, riss Vieles aus der christlichen Welt mit sich fort: und von einer anderen Seite hatte die Kirche damals nicht die volle sittlich-bildende Kraft mehr, um dem zu widerstehen, was jener Einschmeichelndes und Reizendes für die gemeinere Natur der Menschen haben mochte. Endlich zerfiel der Muhammedanismus schon in seinen ersten Jahrhunderten in so viele Secten, dass der Sectengeist unter den Christen sich nach allen Seiten hin in ihm bergen und befriedigen konnte [g]). In allen diesen Beziehungen hatte das alte Wort wohl Recht: dass Muhammeds Sache ein Strafgericht gewesen sei für die verdorbene Christenheit. Aber gegen die reine und volle Kraft und Wahrheit des Christenthums hat jene keine Macht: s i e,

---

e) *Oelsner: des effets de la rel. de Mohammed pendant les trois premiers siècles.* Par. 810. (D. Frankf. 810.)

f) Leo African. de viris quibusdam illustribus apud Arabes. Fabric. B. Gr. XIII. I. G. Buhle: de studii graecarum litt. inter Arabes initiis et rationibus. Comm. S. R. Gott. XI. 216 *ss. H. Middeldorpf. de institutis literariis in Hispania quae Arabes auctores habuerunt.* Gott. 811. *A. Tholuck. de vi quam philos. graeca in theol. Muh. et Iudd. exercuerit.* Hamb. 835 s. 2 Progr. *Fr. Aug. Schmoelders. documenta philosophiae Arabum — pr. ed.* Bonn. 836. Ferd. Wüstenfeld, die Akademie'n der Araber und ihre Lehrer. Gött. 837. *Casiri bibl. ar. hisp. Escur.* u. s. w.

In die ersten Zeiten des Islam fallen die Kalifen Almansur, Harun Alraschid, Almamun, 8. und 9. chr. Jahrh.

g) Muh. Secten: Herbelot Art. Alcoran. *De initiis religionum in Or. dispersarum — ed. G. H. Bernstein.* Ber. 817. *S. de Sacy: exposé de la religion des Druzes.* Par. 838. II. 8. *introduction.* Döllinger angf. Abh.

Es scheint sehr nahe zu liegen, dass in manche muh. Secten sich selbst christliche Streitigkeiten und Controversen hineingezogen haben. Andere Secten entstanden auch durch den Widerspruch gegen die christl. Kirche. Von Beiden zeigen sich Spuren in der vielgespaltenen Trennung zwischen den Systemen des Teschbih und Tatil (Vermischung u. Entleerung: Anthropomorphismus und Leugnung aller Attribute Gottes). Die Vorstellungen, welche sich in den ketzerischen Secten des Islam festsetzten, vom Gottmenschen, von seiner glanzvollen Rückkehr u. s. w. stammten wohl auch mehr aus dem Christenthum, als aus morgenländischen, z. B. magischen, Lehren.

welche ja nicht einmal der ursprüngliche und reine Geist des monotheistischen Orients ist[h]).

Innerliche Einwirkungen des Islam in seinen ersten Jahrhunderten auf die Kirche sind gewesen: Anregung für die christliche Apologetik und Darbietung neuer Seiten für sie — freilich anfangs unter grossen Misverständnissen[i]), — Beschränkung des, mehr oder weniger ernstlichen und bedeutenden, polytheistischen und idololatrischen Zuges in der Kirche — späterhin auch deistische Bewegungen[k]), und an anderen Stellen jene wissenschaftlichen Anregungen. — Wichtig war es auch, dass die grosse kirchliche Spaltung im Orient durch die Erscheinung von jenem zwar befestigt, aber zugleich doch eine weitere innerliche Trennung und das unendliche Fortspinnen der Controvers über das noch nicht ganz durchgesprochene Dogma, abgeschnitten wurde[l]).

§. 65.

In der Geschichte der Kirche dieser Periode liegen, neben dem bisher schon Berührten, bedeutende Momente für Entwickelung und Richtung von Geist und Gedanken: am allermeisten in der Ausbildung der Hierarchie (welche dieser ganzen Periode ihren Charakter giebt), dann in der Trennung der beiden Kirchen, des Occident und des Orient[1]), endlich in der Entwickelung des Mönchswesens im Occident, mehr für den Dienst der Kirche und der Hierarchie, als im ursprünglichen Geiste des asketischen Lebens[2]).

---

h) K. Rosenkranz, über die eigenthümliche Weltstellung des Islam. Der Freihafen 2. H. (Alt. 838.) 127 ff.

i) Jo. Damascenus, Theod. Abukara, die frühesten. *Sylburg. Saracenica.* Heidelb. 595. (vornehml. aus Euthym. Zigab.) *Le Moyne varia sacra* (*L. B.* 685. II. 4): Barthol. v. Edessa und *κατὰ Μαωμὲδ*.

k) Das 9. und 11. christl. Jahrhundert hat im Islam diese deistische Richtung entwickelt. (J. v. Hammer, Gesch. der Assassinen. Stuttg. 818. *S. de Sacy* angf. W.) Von den möglichen oder wirklichen Einflüssen dieser Secten auf die Kirche, unten.

l) Muhammedanische Ansichten von dem damaligen Sectenwesen der Kirche: *Taki-eddini-Makrizii* (15. Jahrhund.) *historia Coptorum Christianorum in Aegypto, ar. et lat. ed. H. I. Wetzer.* Sulzb. 827. (Hammer) encyklop. Uebersicht d. Wissenschaften des Orients. S. 424. (Aus türk. Quelle: 3 christl. Secten im Orient: Malekiten, Jacobiten, Nestorianer — nur ein Theil der Gottheit in der Menschheit aufgelöst — die Gottheit verwandelt in Menschheit — hat nur gestrahlt in er Menschheit.)

1. Die Trennung der beiden Kirchen war ohne Zweifel eben so sehr eine unerfreuliche Erscheinung dieser Periode, als sie nach Geist und Zuständen der Kirche unvermeidlich war. Aber vornehmlich in dreifacher Hinsicht lag dennoch etwas Gutes für diese Zeiten in ihr. Die Streitigkeiten, welche sie erregte, frischten den Geist des 9. und 11. Jahrhunderts in beiden Kirchen an. In die griechische Kirche flüchtete sich ein Theil der Opposition gegen die Römische Kirche, und es blieb in ihr die Protestation gegen diese stehen — jene Kirche bestand als achtungswerthe Eigenthümlichkeit und als Zeugniss und Bild des christlichen Alterthums für die Betrachtung des Abendlandes.

2. Eine Verschiedenheit des morgen- und abendländischen Mönchthums [a]) hat es immer gegeben: sie lag in dem oben (S. 93) bezeichneten Unterschiede der Askesis in den beiden Kirchen. Wie sich aber das Mönchswesen in der Lateinischen Kirche seit dem 6. Jahrhund. entwickelte, erhielt es durchaus eine mehr praktische und äusserliche Richtung und Bedeutung als in jener, es wurde mehr Arbeit, Werk, freilich in verschiedener Weise nach Zeit und Verhältnissen: am meisten und am entschiedensten als Werkzeug der Hierarchie.

Ein Wahn übrigens, welcher sich im 10. Jahrh. verbreitet hatte, wahrscheinlich gemischten Ursprungs aus heidnischen [b]) und apokalyptischen Vorstellungen, der vom Ende der Dinge nach dem 1. christlichen Jahrtausend, hat vielleicht tiefer, als man meinen sollte, auf Geist und Stimmung wenigstens jenes Jahrhunderts eingewirkt.

§. 66.

Der Geist der Kirche dieser Zeiten war demnach ein schlechthin conservativer in Beziehung auf das kirchliche Dogma, hierbei sich der Hierarchie unterordnend, und dieser gemäss mehr auf das Aeusserliche der christlichen Glaubenslehre gerichtet [1]). Im Innersten der Kirche bereitete sich indessen sammelnd und concentrirend Vieles für die folgende Zeit vor [2]). Die dogmatische Richtung veränderte sich nicht von der der vorigen Periode: auch die Streitigkeiten derselben waren, so weit sie nicht

---

a) *Ant. D. Altesserra asceticῶν s. origg. rei monasticae libri* 10. (Par. 674. 4.) *rec.* — *Chr. F. Glück.* Hal. 782. 8.

b) Nach Mone, Creuzer Symb. II. 841 ält. A.

auch von dem Aeussern (Zustand und Form der Kirche)[3]) veranlasst wurden, nur Fortsetzungen der vorigen.

1. Im Geiste der Hierarchie lag auch die Freiheit der Meinungen und die Unentschiedenheit der Controvers, welche wir in diesen Zeiten noch in der latein. Kirche, versteht sich in dem, was nicht im Symbol feststand, wahrnehmen: immer nämlich so lange aber, als Idee und Verfassung der Kirche nicht berührt und erschüttert wurde.

2. Diese Vorbereitung für die folgende Zeit fand besonders in der Christenheit germanischen Stammes Statt: zu welcher ja überhaupt der Geist der Kirche übergegangen war. Die Scholastik, welche sich hier jetzt vorbereitete, hat ihren eigenthümlichen Charakter dadurch, dass man sich eine fremde Sprache, Lehre, Philosophie mühsam, widerstrebend, durchaus von Vorn einbilden musste, aber dazu ein tiefes Gemüth, frischen und starken Geist brachte.

3. Streitigkeiten durch das Aeussere der Kirche erregt und darauf bezogen, waren die zwischen den beiden Kirchen, der Bilderstreit, und selbst der Abendmahlsstreit, sofern er durch die kirchliche Liturgie veranlasst wurde.

§. 67.

Die Literatur dieser Zeiten trägt denn einen, jenem Geiste und dieser Richtung angemessenen, Charakter. Der Sinn zu sammeln für die Kirche, für Lehre und Gebräuche derselben, herrscht in ihr vor, und gerade die classischen Schriftsteller beider Kirchen unserer Periode sind von dieser Art. In der griechischen Johannes Damascenus[1]) und Photius[2]). Die besten Kräfte des geistigen Lebens unter den Griechen nahm die Polemik weg, und so, als Wortführer in den damaligen Streitigkeiten, hat unsere Darstellung manche Treffliche aufzuführen. Andere sind ausserhalb ihres klösterlichen Lebens zu wenig bekannt geworden[3]): unter kirchlich berühmten Namen hat sich gewöhnlich sehr Vieles und Verschiedenartiges, auch aus verschiedenen Zeiten, literarisch zusammengefunden.

1. Johann von Damaskus, zuletzt Mönch zu Jerusalem (gest. um 754[a])), wurde zum Stimmführer für alle fol-

---

a) Johann Patr. von Jerusalem, Leben Jo. v. Dam., und andere Biographie'n, vor Mich. Lequien-Ausgabe. Par. 712. II. f. *Acta SS.*

genden Zeiten der griechischen Kirche, und seine Schriften eine Quelle zum bleibenden Gebrauche. Vielseitig, auch im Leben thätig, Polemiker in der Monotheleten- und der Bildersache, dogmatischer und moralischer Sammler; wurde er doch als Dogmatiker am berühmtesten. Der „Quell der Weisheit" (πηγὴ σοφίας), wie er sein Hauptwerk nannte, umfasste drei Werke: die Dialektik (κεφάλαια), die Ketzergeschichte und die Darstellung (ἔκδοσις) des orthodoxen Glaubens [b]). Diese vollständigste Glaubenslehre der Griechen suchte ihre Kirchlichkeit schon dadurch zu bewähren, dass sie sich ganz auf die berühmten Auctoritäten der Kirche stützte, die beiden Gregor, Athanasius, Basilius, dann auch auf den, nunmehr völlig kanonisch gewordenen, Dionysius Areopagita [c]).

2. Photius, Patriarch von Constantinopel, durch Lebensverhältnisse berühmt und einer von den Begründern der getrennten griechischen Kirche (gest. nach 886), hat sich auch für das Innere derselben mit bleibender Bedeutung bemüht. Sein Nomokanon, welchen er nach einigen Vorgängern verfasste, wurde die Basis der Verfassung von Kirche und kirchlichem Leben bei den Griechen [d]). Seine polemischen Schriften, gegen die Paulicianer, im Bilderstreite und dem der beiden Kirchen, haben ihm mehr in der Kirche, andere, wissenschaftliche, in der Literatur einen grossen Namen gegeben [e]). Auch in diesen aber herrscht das gelehrte Element, der Fleiss des Sammlers, vor.

3. Unter den Polemikern, welche im Folgenden zu erwähnen sein werden, mag noch Theodor Abukara genannt

---

6. Mai; von den Saracenen (unter Chalif Abdelmalek Jo. D. Staatsbeamter) Mansur genannt (λελυτρωμένος von den Griechen übersetzt): in der Kirche χρυσοῤῥόας.

Viele Schriften auch ihm untergeschoben.

b) So bei Lequien gestellt, nach Joh. Dam. selbst: Br. an Kosmas vor der Dialektik.

c) Im 12. Jahrh. lateinisch übersetzt durch Burgundio von Pisa. *Fabric. B. med. et i. ae. ed. Mansi I.* 351.

d) *Νομοκανών* zuerst verfasst 6. Jahrh. von Joh. Scholastikus, zuletzt Patr. von Const. Photius Nomokanon, mit Balsamon Comm., *Iustell. et Voell. Bibl. iur. can.* 2. 789 *ss. F. A. Biener. de collectionibus canonum eccl. gr.* Ber. 827. 8.

e) *Ἀμφιλόχια* (*ἱεροὶ λόγοι καὶ ζητημάτων ἱερολογίαι* an Amphilochius) *I. C. Wolf. curae in N. T. III. Mai. N. Coll. I.* — Briefe, A. von R. Montacutius. Lond. 651. f. — Bibliothek, A. von Imm. Bekker. Berl. 824. II. 4. — Lexikon, A. von G. Hermann. L. 808. und Porson. Lond. 823. II.

werden: er nahm an der monophysitischen Controvers lebhaft Theil [f]). Viele Schriftsteller von nicht gemeinem Interesse nennt uns Photius Bibliothek: auch freiere, philosophirende, wie den Mönch Hiob, wahrscheinlich aus dem 6. Jahrh. [g])

4. Namen dieser Art waren: Anastasius und Maximus. Dem Mönch Anast. auf Sinai, dann Patr. zu Antiochia (6. Jahrh.) [h]), wurden viele Schriften beigelegt, von denen er vielleicht nur einige verfasst hat [i]), so auch dem Maximus, Confessor genannt in der monotheletischen Zeit (gest. 662), da er als Gegner dieser Partei verfolgt wurde [k]). Männer und Schriftsteller noch des alten Geistes waren die Beiden in jedem Falle gewesen.

§. 68.

Auch die Schriftauslegung, welche nicht unbedeutende Beförderer unter den Griechen unserer Periode gehabt hat [1]), und die Schriften für kirchlich-liturgischen und asketischen Gebrauch [2]), trugen denselben, den Sammler-Charakter an sich. Neben diesen Schriftstellern bildet und zeigt sich diese Zeiten hindurch die Byzantinische Literatur, eine, geschichtlich, am allermeisten für Sittengeschichte, überaus wichtige Classe von Verfassern und Schriften; immer aber nur ein matter Nachklang der alten griechischen Geisteskraft und Kunst [3]).

1. Schriftausleger nach Photius: Oekumenius (10. Jahrh.), Theophylaktus (11. J.), dieser, der Selbständigste von Allen. Die Jahrhunderte 10—13 waren die ergiebigsten für Grammatik und Lexikographie. Auch die Catenen gehören vornehmlich diesem Zeitalter an.

2. Die Poenitentiarien schreiben sich aus der griech. K. dieser Zeit, und Theodor von Tarsus, EB. von Canterbury

---

f) Abukara: Bischof von Carrä. Kleine Schriften von J. Gretser an Anastasius Sinaita (Ingolst. 606. 4.) 359 ss.

g) *Semler. sell. capp. I.* 417.
Photius Co. 222 aus Hiob *οἰκονομικὴ πραγματεία.*

h) *Evagr.* 4, 40.

i) Ὁδηγός, Fragen und Antworten aus d. heil. Schr., anagogische Betrachtungen zum Hexaemeron. (*Oudin. I.* 1482 ss. 2. 545 ss. *Fabr. B. Gr.* 7—10 B.) Noch zwei Anastasius *Sinaïta* treten im 6. und 7. Jahrh. auf.

k) Werke A. von Fr. Combefis. Par. 675. II. f. Scholien zu Dionysius Areopagita. Neander KG. 3. 344 ff.

7. Jahrh., trug sie in die lateinische über[a]). Die Absicht ging bei ihnen, wie bei den Liturgie'n, welche man auch zuerst bei den Griechen aufstellte, dahin, die altkirchliche Form, welche mit den Mysterien untergegangen schien, festzuhalten, indem man auch in die Tradition nicht mehr das alte Vertrauen setzte. Endlich begann unsere Periode, und wieder die griech. K. zuerst, auch für die Heiligenlegende sammelnd und darstellend bemüht zu sein. Hierbei zeichnet sich Moschus (7. Jahrh.)[b]) durch Sinn und Sprache aus[c]).

3. Byzantiner: Chronologen, Historiker[d]), Dichter.

§. 69.

Die lateinische Kirche hat in dieser Periode entschiedene literarische Vorzüge vor der griechischen, wie ja das geistige Streben immer mehr zu ihr und in die Völker überging, in welche sie sich ausbreitete. Am selbständigsten und innerlich kräftigsten hielt sich die africanische, bis sie mit dem Anfange des 7. Jahrhunderts, erst geistig, dann äusserlich, erlosch [1]). Die Kirche in Gallien brachte sehr klare Schriftsteller hervor, zum Theil von noch etwas antiker Form, welche sich besonders in der Pelagianischen Sache wirksam erwiesen. Gregor der Grosse von Rom suchte die griechische und lateinische Theologie, und beide mit Bedürfniss und Interesse der Kirche, zu vereinigen; und so blieb seine Theologie als Basis der abendländisch-Römischen stehn[2]).

1. Neben den Nordafricanern, welche in der Pelagianischen Sache ununterbrochen auftreten, die Partei ihres Meisters, Augustinus, führend, sind als ausgezeichnet in allgemeiner, theologischer Hinsicht zu nennen[a]): Vigilius, B. von Tapsus,

---

a) *Theodori poenitentiale ed. Iac. Petit.* Par. 679. 4. II. Auszüge, auch nach Petit, aus dem ursprünglichen Werke Theodor's. Vgl. Giesceler I. 754. 3. A.

b) *Ὁ τοῦ Μόσχου*, Mönch zu Jerusalem. *Phot.* 199.

c) *Λειμών* oder *Παραδείσιον* genannt. *Gr. pr. ed. Fronto-Ducaeus, Auctar. B. PP. II.* Dazu *Coteler. monn. eccl. gr. II.* 341 ss.

d) *Mart. Hanckius de Byzantinarum rerum scriptoribus.* Lips. 677. 4.

a) Andere dieser Athanasianischen Märtyrer in NAfr. dieser Periode: Eugenius B. von Carthago (gest. 505): *professio fidei catholicorum episcc. Hunerico regi oblata* — auch in dem gleichzeitigen Werke zu finden von Victor zu Pisa: *historia persecutionis Vandalicae sub Genserico et Hunerico* — 5 Bb. (A. von Th. Ruinart. 694. Veron. 732. 4.).

noch am Ende des 5. Jahrh., nicht ohne Talent, streng Athanasianisch, bis zur Aufopferung unter der Arianischen Herrschaft für sein Dogma thätig und kämpfend, bekannt aber auch seiner pseudonymen Schriften wegen, wobei er wohl mehr nur den Erfolg zu steigern beabsichtigte[b]). Ganz natürlich ist ihm dann (und zum Theile führten wirkliche Spuren darauf) noch die Schuld von manchen entschiedenen Täuschungen und Fälschungen beigemessen worden[c]): auch von der Einschaltung der drei himmlischen Zeugen, 1 Joh. 5, 7[d]). Ferner Facundus von Hermiane (6. Jahrh. Mitte), gelehrt und tüchtig, Vertheidiger der Antiochener im Dreikapitelstreite[e]). Junilius, auch africanischer Bischof, und wie oben (S. 70) erwähnt, aus der Schule von Nisibis. Man kann seine Schrift von den Theilen der göttlichen Offenbarung[f]) eine dogmatische Einleitung in die h. Schrift nennen, in einem Geiste verfasst, welcher in der h. Schrift Bücher verschiedener Auctorität, und einen bleibenden und zeitlichen Werth ihres Inhalts unterscheiden will.

2. Unter den Römischen Schriftstellern der früheren Zeit macht sich fast nur Gelasius bemerkbarer[g]). Gregorius, Römer und Bischof von Rom (seit 590, gest. 604)[h]), war,

---

b) Unter eigenem Namen: *adv. Nestorium et Eutychem* (ob. S. 160). Unter Athanasius Namen: *altercationes adv. Arium ll.* 3 und *de trinitate s. de unita trinitate deitatis ll.* 12. Unter Idacius Clarus Namen: *libri tres adv. Marivadum* (*Varimadum*). Jene beide gingen, ganz oder zum Theile, in die Ausgaben des Athan. über. Er selbst wurde in der älteren Literatur oft mit *Vigilius Tridentinus* (4. Jahrhund.) verwechselt.

A. von P. Fr. Chifflet. *Divion.* 664. 4.

c) Athan. Symbol nach Paschas. Quesnel u. A.

d) *Griesbach. Diss. in loc.* 1 Jo. 5. Ausg. N. T. Anh. 19 ss.

e) *Pro defensione trium capitulorum conc. Chalced.* 12 — *contra Mucianum Scholasticum* — *epistola fidei catholicae in defensione tr. cap.* A. von J. Sirmond 629. u. öfters. (*Galland. XI.*)

f) *De partibus div. legis* 2. an Primasius B. von Adrumetum, also 6. Jahrh. Mitte. Besond. A. Frkf. a. O. 603 and. (G. A. Becker, das System des KV. Junilius, mit e. histor. Einl. — Lüb. 787. 8.)

g) Röm. Bischof J. 492—496. Neben seinen Briefen und Brieffragmenten u. a. (auch *adversus Pelagianam haeresin*): *de duabus in Christo naturis* (ob. S. 160): *Gennad. vi ill.* 94.

Decretum de libris apocryphis auf Röm. Concil 494.

Zu erwähnen sonst: Peter (Chrysologus) B. von Ravenna (gest. um 450) — *Sermones*, auch in kirchlicher Hinsicht nicht unbedeutend. (Oft besonders herausg., zuletzt durch Sebastian Pauli. Ven. 750. f.)

h) *Paul. Diac.* und *Jo. Diaconus*, jener 8., dieser 9. Jahrhund., Beide zu *Monte Cassino*, Leben Gregor's — *Den. de Ste. Marthe hist. de S. Grég. le Grand.* Rom. 698. 4. Bayle u. A. Neander KG. 3.

obwohl von geringer theologischer Bedeutung, doch gerade ganz geeignet, der Theologie der abendländischen Kirche nach Augustinus eine Grundlage zu geben, indem er die verschiedenartigen Elemente, in der lateinischen Theologie das Römische und Africanische, und Griechisches und Lateinisches, mit einander zu verbinden, und Alles für Kirche und Hierarchie zuzubereiten verstand[i]). So entstanden durch ihn die Lehren vom Fegefeuer und vom Messopfer, und so bildeten sich durch ihn die praktischen Grundsätze der Römischen Kirche von den Leistungen und Büssungen zu Heil und Seligkeit mehr aus. Ausserdem gab Gregor der Latein. Kirche einen festen, glänzenden Cultus und ihre vornehmste Liturgie (*liber sacramentorum*)[k]): auch eine Pastoralanweisung, praktischer und kirchlicher, als die des Ambrosius gewesen war[l]). Als Oberhaupt der Kirche verdient er, eifrig, sorgsam, kräftig, vornehmlich in den Angelegenheiten der evangelischen Predigt unter den Heiden, jede Anerkennung[m]). Dem Mönchswesen entschieden günstig, fasste er es doch in einem edleren Sinne auf.

---

i) *Expositio in Iobum s. Moralium libri* 35. (*Antholog. patrist. partic.* 4 *ss.* Gött. Progrr. 1836 fgg.) *Moralia* entweder von der vorherrschenden, moralischen Auslegung, oder im weitern Sinne die allegorische in sich schliessend. Von Notker in die d. Sprache übersetzt: von grösster Wichtigkeit im Mittelalter (schon 1475 gedruckt). — Homilie'n zu Ezechiel und zu den Evangelien. — *Dialogorum ll.* 4. *de vita et miraculis patrum Italicorum, et de aeternitate animi* (von Zacharias Röm. B. 8. Jahrh. in die griech. Sprache übertragen nach Photius 252). Werke Bened. A. Par. 705. IV. (Ven. 768 ff. XVII.) Die Aeusserungen gegen Vernunft und Wissenschaft sind bei Gregor im altkirchlichen Sinne, als fromme Hyperbeln, aufzufassen. Das Verbrennen der palatinischen Bibliothek wird ihm, nach einer Sage, erst im 12. Jahrh. zugeschrieben: *Io. Sarisber. policr.* 2, 26. 8, 19: wiewohl selbst das Bestehen dieser Bibl. in Gr. Zeit noch zweifelhaft ist.

k) Neben dem *Sacramentarium* die Schriften: *benedictionale* und *antiphonarius*: in welche freilich auch mancherlei Späteres aufgenommen worden ist. D. Antony archäol. Lehrb. des Gregorian. Kirchengesangs. Münster 829. 4.

Vor Gregor — *Sacramentarium s. codex sacramentorum vetus Romanae eccl.* — zuerst von Bianchini herausgeg. 1735, am meisten dem Leo beigelegt: nach Muratori (*Liturg. Ro. vetus I.*) vom Ende des 5. Jahrh.: und *Sacramentarium Gelasianum*, von noch zweifelhafterem Alter.

l) *Regulae pastoralis liber* (auch *liber curae pastoralis*) — bedeutend und gepriesen durch das MA. Neue Ausg. Ingolst. 825. D. Uebs. von Ign. Felner. Hadamar 827. 8.

m) Gregors Briefe (*registrum* oder *regestum epistolarum* 14 Bb.). Mit ihm beginnt das Prädicat, *Servus servorum*, im Gegensatze zum *Οἰκουμενικός* der Const. Patriarchen.

§. 70.

In der englischen und fränkischen Kirche, in welchen sich jetzt grosse geistige Bewegungen und Erfolge vorbereiteten, finden wir die entscheidendsten Geister in die Streitigkeiten dieser Periode hineingezogen, vornehmlich in die über das Abendmahl, die Prädestination und über die Bilder. Doch auch neben diesen führt das 8. und 9. Jahrhundert von dorther manche Schriftsteller auf, theils von allgemeiner, wissenschaftlicher oder theologischer Bedeutung [1]), theils für die religiöse Bildung des Volks thätig [2]).

1. Hierunter Beda, der Ehrwürdige genannt (gest. um 735) [a]), ein klarer Geist und eine würdige Persönlichkeit: Einer der Begründer der Wissenschaft in der angelsächsischen, und von da in der fränkischen Kirche: Sprach- und Sachgelehrter [b]), auch Verfasser selbständigerer Schriftcommentare [c]) und Schriftübersetzungen in die Landessprache: höchst wichtig als Historiker seiner Kirche. Sein Schüler, Flaccus Alcuin, Abt zu Tours (gest. um 804) [d]), dieser berühmte Freund Karls des Gr. und Genosse seiner Wirksamkeit: der früheste gelehrte Dogmatiker der abendld. Kirche [e]). Noch umfassender als Schriftsteller thätig Agobard, EB. von Lyon (gest. 841) [f]): bekannt nicht nur durch seinen Eifer für die Rechte der Kirche [g]), sondern auch durch seine, so freisinnigen als frommen, Bemühungen gegen den Aberglauben des Volks, zunächst in

---

a) *Mabillon acta Ord. Bened. sec.* 3. *I.* 534 *ss.* Unter And. Petri, AEnc. 1. Sect. 8. B. 308 ff. Werke zuletzt herausg. Colon. 612. 88. *VIII. f.* (*Hist. eccl. gentis Anglorum ad fidem cdd. MSS. rec. Ioseph. Stevenson.* Lond. 838. 8.)

b) Auch grammatische, arithmetische, astronomische, chronologische Schriften sind viele von ihm vorhanden: wiewohl auch bei ihnen die kritische Frage noch unbeendigt ist.

c) Zu einem grossen Theile A. T., zu dem N. T., auch zur Apokalypse. Die gedruckten *expositt. in epp. Pauli* werden nicht Beda, sondern Florus v. Lyon im 9. Jahrh. beigelegt.

d) Lebensbeschrr. Alcuin's vor *Frobenius* Ausg. d. Werke. Regensb. 777. *II. f. Hist. lit. de la Fr. IV.* 295. Lorentz Alc. Leben. Halle 829.

e) Ueber die gewöhnliche Abtheilung der Wissenschaft in *Trivium* (Ethik) und *Quadrivium* (Physik) stellt Alcuin d. Theologie.

f) *Hist. lit. de la Fr. IV. Car. Bern. Hundeshagen. de Agobardi vita et scriptis. I.* Giess. 831. 8.

g) *De comparatione utriusque regiminis — de modo regiminis ecclesiastici.*

der fränkischen Kirche[h]): ein Mann, auch in allen bürgerlichen Verhältnissen klar und bedeutend. An sie reihen sich Druthmar, Schriftausleger, und der treffliche Bischof, Ratherius von Verona[i]).

2. Die Bemühungen für die religiöse und jede andere Art von Volksbildung in der fränkischen Kirche (nachdem diese, besonders das 6. und 7. Jahrh. hindurch, in grosser Rohheit und Verwüstung gelegen hatte)[k]) schreiben sich durchaus von Karl d. Gr. her[l]). In der Literatur dieser Zeiten haben wir in der Beziehung auf Volksbildung für die Religion vornehmlich Dreierlei zu bemerken: die Arbeiten für den volksmässigen Gebrauch der h. Schrift (Homiliarien), die religiöse Dichtkunst (Otfried[m])), die Katechismen[n]). In der Einrichtung dieser zuletzt erwähnten Hülfsbücher scheint noch die urkirchliche Art der Katechese hindurch (Dekalogus, Symbol, Gebet des Herrn, kurze liturgische Formeln): die Geschichte der Katechismen in der Kirche steht in durchgängigem Zusammenhange mit Geist und Charakter der einzelnen Zeiten[o]). Es gehen mit diesen Bemühungen Karl's die von Alfred d. Grossen fast ganz parallel[p]).

§. 71.

In zwei Theologen der lateinischen Kirche stellt sich der wissenschaftliche Charakter dieser ganzen Periode

---

h) *De grandine et tonitruis — de quorundam illusione signorum — contra iudicium Dei s. de divinis sententiis — Opp.* (zuerst. *P. Masson.* 605) A. *H. Baluze.* Par. 666. 8. II.

i) Druthmar, *Bibl. PP. Lugd.* 9: zu Rath. vgl. Neander IV. 242 ff. Engelh. Kgesch. Abhh. 5.

k) Das Mönchsleben macht fast allein eine hellere Stelle in diesen Zeiten: daher auch was von Schriftdenkmalen aus ihnen vorhanden ist, fast ganz dahin gehört.

l) Bekannte Werke über die Epoche Karl's d. Gr.
Io. Launoius, de scholis celebrioribus, seu a Carolo M. seu post eundem per occidentem conditis. 1672. *Opp. IV. Hist. lit. d. l. Fr. IV.* 225 *ss. F. Lorentz, de Carol. M. literarum fautore.* Hal. 828. 8.

m) *Krist.* Das älteste, von Otfried im 9. Jahrh. verfasste, hochdeutsche Gedicht: von S. G. Graff. Kgsb. 831. 4. *Heliand: poema saxonicum sec.* 9 — *pr. ed. I. A. Schmeller.* Stuttg. 830. 4.

n) *Incerti monachi Weissenburgensis catechesis theotisca — ed. I. C. Eccard.* Hannov. 718. 8. Auch in: A. H. Hoffmann: Althochdeutsches aus Wolfenb. Hdschrr. Berl. 827. Massmann Samml. 1839.

o) Greg. Langemack, *historia catechetica* oder gesammelte Nachrichten zu e. catechet. Historie. 733. II. Augusti, Vs. e. hist. krit. Einl. in die beiden Hauptkatech. der evang. Kirche. Elberf. 824.

p) *Asserius* (9. Jahrh.), *de rebus gestis Alfr.*, zuletzt Oxon. 722. F. L. v. Stolberg, Leben Alfred's des Gr. Münster 815. 8.

von seinen zwei Seiten ganz eigentlich dar, der des Sammelns vom Vorliegenden, Anerkannten, und der stillere, zurückgezogene, in welchem Einzelne Anderen vorausgeeilt waren und für eine Zeit höherer Empfänglichkeit vorbereiteten. Der Eine war Isidor, Bischof von Sevilla, der grosse und classische Sammler des 7. Jahrhunderts [1]), mit dessen Namen sich eine Fälschung verband, welche ihre kirchliche Bedeutung mehr von der Zeit empfing, als sie ihr verlieh [2]): der Andere Johann Erigena, welcher in seiner und selbst in den folgenden, mittelalterlichen Zeiten bei weitem nicht so hervortretend und wirksam gewesen ist, als man es meinen sollte, und den eigentlich erst die speculative Philosophie neuester Zeiten hervorgehoben hat [3]). Eine fast isolirte, wissenschaftliche Erscheinung bietet Gerbert (Sylvester II.) dar [4]).

1. Die Literatur der älteren abendld. Kirche hat keinen solchen Sammler weiter, als Isidorus Hispalensis (aus gothischem Geschlechte, gest. um 636) gewesen ist [a]). In der Liturgik der Kirche war er durch sein Werk über den Cultus berühmt (*de divinis sive ecclesiasticis officiis*), für allgemeine Wissenschaft arbeitete er mit ungewöhnlichem Wissen sein Werk aus von dem Ursprung der Worte [b]), auch logische, chronologische, historische Schriften. Auch hat er Sammlungen für Schriftauslegung [c]) und für das Kirchenrecht gemacht, wie dieses jetzt, mit entschiedenem Anspruche darauf, zugleich Recht und Grundlage des bürgerlichen Lebens zu sein, und darum zugleich aus bürgerlichen und kirchlichen Elementen, sich ausbildete [d]). Aber Nichts hat ihn für die Theologie bedeutender

---

a) Braulio, B. von Cäsaraugusta, Leben Isidor's: auch in *Act. SS.* zum 4. April. Verzeichniss s. Werke durch denselben (*praenotatio librr. Isidori*). Werke von F. Grial. Madr. 778. II. f. 2. A., und Faustin. Arevalus. Rom 797 ff. VII. 4.

Ad. Holzmann: Is. de nativitate Domini (1. Th. der Bb. *contra Iudaeos*) *versio francica*. Carolor. 836. 8.

b) *Originum s. Etymologiarum codex:* durch Braulio in 20 Bb. (N. A. in *Lindemann. corpus grammaticc. vett.* L. 832. III.)

c) *Mysticorum expositt. sacramentorum s. quaestt. in V. T. — allegoriae quaedam S. S. — prooemia in libros V. et N. T.*

d) *Collectio canonum et epp. decretalium.* (*Collectio canonum eccl. Hispaniae, ex probat. et pervetustis cdd. nunc prim. ed.* — Madr. 808. f. *Lopez de Barrera, examen hist. de antiquis codd. canonum eccl. Hispanicae.* Rom. 758. 4. K. F. Eichhorn und die Spanische Sammlung der Quellen des Kirchenrechts. Abhh. der Berl. Akad. d. Wiss. 1834. (Berl. 836. 4.) 89 ff.)

gemacht als die dogmatische und moralische Sammlung der drei Bücher *Sententiae*. Sie wurde (vgl. ob. S. 8) im Geiste jener Zeiten unternommen: daher sie auch nicht die erste und einzige in derselben war [e]).

2. Die falschen Decretalbriefe der Römischen Bischöfe [f]) unter Isidor's Namen, doch mit dem Beisatze: *Peccator* oder *Mercator*, im 9. Jahrh. bekannt geworden [g]), durch welche das bischöfliche Amt ganz dem Primat zu Rom unterworfen, die Freiheit und Würde des Klerus bestätigt, und die weltliche Macht aus der Kirche zurückgedrängt werden sollte, hat man

---

e) Vgl. *Prosper Aq. Sententiarum ex opp. S. Augustini delibatarum liber. Opp. Aug. Bened. App. X. P.* 3. Neben Is., Taio von Saragossa, 5 Bb. meist aus Gregor genomm., *Sententiae*.

Ildefons v. Toledo (J. 659 ff.): *libri 2 adnotationum de cognitione baptismi, et de itinere deserti quo pergitur post baptismum. H. Baluz. Misce. lib.* 6. Par. 715.

f) Die Briefe Röm. Bischöfe waren zuerst als *decreta* oder *decretales* (neben den *canones* der Kirche) aufgeführt worden von Dionysius Exiguus zu Rom, Mitte 6. Jahrh.

g) Von Clemens v. Rom bis nach der Mitte des 6. Jahrh.

Die Literatur dieser falschen Decretalen, u. A. bei F. Walter, Lehrb. des Kirchenrechts S. 157 ff. 7. A. Neue Abhh.: *I. A. Theiner. de pseudoisidoriana canonum collectione.* Vrat. 827. (Andere Schrr. desselben über Kanonen- und Decr.-Sammlungen beisammen in Dess. *disquisitt. crit. in praecipuas can. et decr. collectt.* Rom. 836. 4. Fortsetzung von *A. Galland. diss. de vetustis can. collectt. sylloge.* (Ven. 778.) Mogunt. 790. II.) *Fr. Hnr. Knust, de fontibus et consilio ps.-isid. collectionis.* Gott. 832. 4. Ders. *de Bened. Levitae collect. capitularium.* Frankf. 836. (*Pertz. monn. Germ. IV. P.* 2.) — Von classischer Bedeutung bleibt *Dav. Blondellus: Pseudoisidorus et Turrianus vapulantes.* Gen. 628. 4. (*Fr. Turrianus S. I., pro canonibus app. et epp. decretalibus pontiff. apostolicarum.* Flor. 572. 4.) Nicol. Cusanus (*de conc. cath.* 3, 2) ist der älteste bekannte Zweifler an der Aechtheit der Decr.

Zuerst erwähnt wird eine solche Sammlung von Hinkmar (*opusc. adv. Hincmar. Laudunensem* 24 um 870): *Plena est terra de libro collectarum epp. ab Isidoro, quem de Hispania allatum Riculfus Moguntinus episc. — obtinuit, et istas regiones ex illo repleri fecit.* Daher, und mit Beziehung auf Benedictus Levita von Mainz Fälschung der Capitularien, die Vermuthung, welche den Ursprung in die fränkisch-deutsche Kirche setzt. Andere (Blondell, *Hist. lit. d. l. Fr. IV.* 207) in Spanien: Andere (auch Theiner) nach Rom. — Hiergegen besonders Walter. Schriften dieser Art sind allerdings gemeint, *Paschas. vit. Walae.* c. 16 (*Pertz II*): Gregor IV. seien übergeben worden alle *capitula* seiner Vorgänger, in denen geschrieben: „*quod in Ro. P. esset omnis auctoritas b. Petri excellens et potestas viva* u. s. w. er Richter über Alle, und keinem Richter unterworfen.“ Zuerst wurden die falschen Decr. gebraucht von Nikolaus I. 865 (*ad universos episcopos Galliae. Mansi* 15. 693).

oftmals [h]) nicht geradezu auf eine betrügerische Absicht zurückführen wollen. Es habe ja der Urheber vielleicht nur in solcher Art seine Ideale aufstellen wollen, wie die Verfasser der apostolischen Constitutionen und der sogenannte Dionysius Areopagita gethan hatten: freilich mit anderer Geisteskraft, als wir sie hier finden [i]). Jedenfalls war es ein Betrug, über welchen der Urheber sich mit alten und neuen Beispielen leicht rechtfertigen konnte: und der Sinn dieser Schriften lag in jener ganzen Zeit [k]). Die kirchliche Selbständigkeit, ja Uebermacht, war, vornehmlich seit Karl d. Gr., eine entschiedene, eine Thatsache [l]); und die Selbständigkeit der höheren Bischöfe mochte Vielen auch seit jener Zeit vornehmlich längst schon nachtheilig geschienen haben.

Das dogmatische Element der falschen Decretalen ist unbedeutend: kaum kann es auch nur bei der Frage über Zeit und Land der Entstehung mit als Moment gebraucht werden. Es sind die Dogmen von der wahren Gottheit des Sohnes, von der Trinität und von der wahrhaften Vereinigung der beiden Naturen, welche in dem dogmatischen Theile derselben hervorgehoben werden.

3. Johannes (Erigena) Scotus, uns ziemlich unbekannt nach Ursprung und Ausgang seines Lebens [m]), war in seiner Zeit, wiewohl als Weiser berühmt [n]), doch vornehmlich nur

---

h) Bona — Maistre vom Papst I. 61. D. A. — (Möhler) Fragmm. aus und über Pseudoisidor. Theol. Quartalschr. 1829. 3. 477 ff. 1832. I. 3 ff.

i) Blos Compilation — vgl. Knust *de fontibus* u. s. w. 33 ss.

k) Walter a. O. 168 ff.

l) J. Ellendorf: die Karolinger und die Hierarchie ihrer Zeit — I. Essen 838. (Wiewohl dort anders als hier von dem Verhältnisse der Decr. zu ihrer Zeit geurtheilt wird, S. 305 f.)

m) *Nat. Alex. diss. de Io. Scoto eiusque opp. et erroribus. H. E. sec.* 9. *Hist. l. de l. Fr. V.* — Fr. Ant. Staudenmaier: Jo. Scotus Erigena und die Wissensch. seiner Zeit. I. Frkf. 834. 8. — P. Hjort: Joh. Sc. Erig. oder von dem Ursprunge e. chr. Philosophie und ihrem heiligen Berufe. Koph. 823. Fronmüller, d. Lehre des J. E. — Tüb. Zeitschr. f. Th. 1830. 1. und 3. — Theol. Quartalschr. 1830. 3. 424 ff. C. F. Hock, Zeitschr. f. Ph. u. Theol. 16. H. 1835. Stammbedeutung von „Erigena“: b. *Fabric. Bibl. m. e. i. ae. IV.* 139 s., Hjort, Staudenmaier. — Aus Frankreich unter Alfred nach England zurückgekehrt, im Kloster zu Malmesbury begraben. — Die Geschichte von zwei gleichzeitigen Johannes in England, scheint an vielen Stellen in einander geflossen zu sein.

n) *Iohannes Sapientissimus* in der Aufschrift eines seiner Gedichte, zuerst von *A. Mai* herausgeg., *Class. N. coll.* 5, in der anzuf. A. von Schlüter abgedruckt.

durch seine Theilnahme an den Streitigkeiten über das Abendmahl und über die Prädestination bekannt[o]). Seine Philosophie fand erst im 13. Jahrhundert Freunde, und die kirchliche Verurtheilung folgte durch Honorius III. 1225. Bis in das 17. Jahrh. hinein war sein Hauptwerk verloren und vergessen[p]). Auch nach dessen Bekanntmachung haben erst Fessler, dann Schelling, mit Bedeutung und Erfolg auf diesen alten kirchlichen Philosophen hingewiesen. Und gewiss war er ein Mann von grosser Empfänglichkeit und von ungewöhnlichen, wiewohl nicht eben gründlichen, Studien: und seine Erscheinung zeugt von der kräftigen, geistigen Entwickelung, welche an einzelnen Stellen der damaligen Kirche Statt gehabt hat. Indessen lag, selbst in den älteren kirchlichen Schriftstellern mancherlei philosophischer Stoff und Anflug der Speculation: mehr noch in den Idee'n und Traditionen der neuplatonischen Schule; und wir möchten ihm nicht zu viele Originalität beimessen. Joh. Erigena deutete übrigens das Dogma der Kirche in den Sinn eines pantheistisch-mystisch aufgefassten Platonismus hinein[q]), indem die Offenbarung nur eine verhüllte Darstellung von diesem (*cooperta veritas*) gewesen sei[r]).

Durch ihn wurden die Schriften von Dionysius Areopagita zuerst im Abendlande bekannter und gebraucht, (vorher hatte

---

o) Auch das Schreiben Nikolaus I. an Karl d. K. 859. (*Bulaei Hist. Un. Par. I.* 184) — *multae scientiae esse praedicatur, sed non sapere in quibusdam frequenti rumore dicitur* — bezieht sich wohl nur auf jene Streitigkeiten. Die unmittelbare Misbilligung bezieht sich in demselben auf die Bekanntmachung des Areopagiten ohne Erlaubniss von Rom.

p) *De divisione naturae* 5 — zuerst von Tho. Gale. Oxf. 681. f. N. A. (von C. B. Schlüter) Münster 838. 8. *Divisio nat.* bedeutete zugleich die Entwickelung des göttlichen Urgrundes, und die Eintheilung des Alls in die vier Gestalten (*formae et species*): *creans non creatum, creatum et creans, creatum non creans, nec creans nec creatum.* Objective und subjective Bedeutung.

q) Wie hier, ist J. E. auch von Görres gefasst worden: chr. Mystik I. 243 ff. (1836 f.)

r) *Div. nat. I,* 71. (*Auctoritas e vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nihil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas, nisi rationis virtute cooperta veritas.* —) 5, 25.: Menschwerdung Christi: *Dei verbum, in quo causae omnium aeternaliter subsistunt, venit in causarum effectus, h. e. in hunc mundum sensibilem.* Und so die Rückkehr Christi in den Himmel: Vergeistigung und Vergöttlichung des Alls.

nur Gregor d. Gr. einige Kenntniss von denselben), und gleichzeitig durch **Hilduin** die Legende von jenem ausgemalt[s]). Die abendländische Mystik erhielt hierdurch, wo sie sich immer an jene Schriften anschloss, einen neuen Geist, Zusammenhang mit der Philosophie und pantheistische Sympathie'n[t]).

4. **Gerbert**, als Papst, Sylvester II.[u]), Schüler der Araber in Spanien[v]), war Einer der Ersten, welcher tiefere Kenntniss der aristotelischen Philosophie besass[w]). Sonst beschränkte sich diese durch jene Zeiten meist auf die Dialektik desselben[x]).

§. 72.

Aber ein überreicher Stoff für Forschung und Darstellung legt sich in den Kämpfen dieser Periode dar. Unter den Fortsetzungen früherer Streitigkeiten dauerte die monophysitische anfangs nur als Alexandrinische Beharrlichkeit in den uralten Formeln dieser Kirche und Schule fort[1]); bis sich in der Partei der Begriff mehr entwickelte: womit dann eine Parteiung in ihr selbst zusammenhing, die der Severianer (Phthartolaträ) und Julianisten (Aphthartodoketä), welche bis an die Hälfte des sechsten Jahrhunderts heran dauerte[2]).

1. Der **Eutychianismus**, als Lehre von dem Erlöschen der Menschheit Christi in seiner göttlichen Natur, wurde auch

---

s) *Hilduini Areopagitica. Col.* 563. 8. u. öfter.

Von Joh. Erigma Uebersetzung ist nur die himml. Hierarchie gedruckt (Col. 1530 u. öfter): sie wurde im 13. Jahrh. durch die von Joh. Sarasin verdrängt. Das 12. der jüngst bekannt gewordenen Gedichte J. E.: *de magno Di. Ar.*

t) Gleichzeitig mit Jo. Erig., *Manno,* Grieche v. Geburt, Uebersetzer des plat. Timäus: *Henrici monachi Antissiod. ad Car. Calv.: Duchesne Scriptt. Fr. II.* 390.

u) *Hist. l. d. l. Fr. VI.* 559 *ss.* — C. F. **Hock**: Gerbert, oder Papst Sylvester II. und sein Jahrhundert. Wien 837. 8. (Münchner Gel. Anz. 1837. 146—52.) Daselbst 200 ff. d. Literatur über Gerbert.

v) Wilh. v. Malmesbury: *taedio monachatus sive gloriae cupiditate captus nocte profugit Hispaniam, animo praecipue intendens, ut astrologiam et ceteras id genus artes a Saracenis addisceret.*

w) Philosophische Schrr.: *de rationali et ratione uti. Pez. Thes. I.* 2. 147 *ss.* Mathematische Schrr., wichtiger noch — **Briefe** (P. Masson. 1561. 4. Duchesne u. and., deren genauere Anordnung von Hock versucht wird).

x) *Jourdain, récherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latins d'Aristote, et sur les commentaires grecs ou arabes employés par des docteurs scholastiques* — Par. 819. 8. (J. Forschungen u. s. w. mit — Anmm. von Ad. Stahr. Halle 831. 8.)

zu Alexandria und in allen monophysitischen Parteien[a]) verworfen. Aber Dioskur's eingedrungener Nachfolger, Timotheus und Petrus Mongus, standen mit wechselndem Geschicke an der Spitze derer, welche bei der Alexandrinischen Formel, *μία φύσις*, bleiben wollten (indem sie das *μία ὑπόστασις* entweder für unrichtig, oder *ὑπόστασις* und *φύσις* für gleichbedeutend ansahen, oder Einige vielleicht auch den Ausdruck, *ὑπόστασις*, als unpassend für göttliches Wesen) und das chalcedon. Concil verwarfen[b]).

Was übrigens dieses Meinungsgewirr und Parteiwesen anlangt: so müssen wir, um uns dasselbe erträglicher zu machen, neben dem hier schon oft Bemerkten, dessen gedenken, dass die Intelligenz der Zeit eben keine andere Entwickelung und Anwendung hatte, als diese dogmatische, und dass ja auch die Geschichte der Philosophie ihre unfruchtbaren und dürren Momente gehabt hat, hier aber wenigstens doch ein christliches Interesse im tieferen Grunde lag.

2. Indem sich die Monophysitenlehre dogmatisch entwickelte, war jene Trennung in zwei Auffassungen ganz natürlich. Die vermischende Einheit der Naturen musste entweder so vorgestellt werden, dass aus ihr ein neues, gottmenschlich zusammengesetztes Wesen (ein *σύνθετον*) hervorgegangen sei: oder so, dass sich das Menschliche vergöttlicht habe, ohne dass es jedoch zu sein aufgehört hätte. Jene folgten dem Severus von Antiochia[c]), und die Partei bestand seit 519: sie war die

---

a) Monophysiten: *Assemani Diss. de Monophysitis: Bibl. II. Leontii Byz. de sectis* (*Gall.* 12). *Timotheus de recept. haerr., Coteler. monn. eccl. gr. III.* 397 *ss.* Andere oben erwähnt. — *Jac. Basnage de variis Eutychianorum sectis: Thes. monn. I.* (*Vogt. bibl. II.* 59 *ss.*) *Gieseler. monophysitarum vett. variae de Christi persona opinn.* — *illustr. I.* Gott. 835. 4. (Besonders nach neuherausgegeb. Stücken, *A. Mai. Serr. vett. N. Coll. VII. P. I.*)

Eus. Renaudot. Hist. patriarcharum Alexandrinorum Iacobitarum. Par. 713. 4. *Mich. Lequien. Oriens christianus in IV patriarchatus digestus* — Par. 740. III. f.

b) Die kirchliche Polemik giebt den Monophysiten immer mehr Wandlung des Göttlichen in das Menschliche Schuld, welche sie keinesweges annehmen wollten, als die von Mensch in Gott. Der Begriff von Beidem war auch derselbe. (*Symb. Athanas.: unus, non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum.*)

Ebenso von Beron und Helix Meinungen, das Fragment des Hippolytus: *τὴν θεότητα γενέσθαι ταὐτοπαθῆ τῇ σαρκὶ διὰ κένωσιν* — *Haenell* ü. Hippol. 41 ss. *Kimmel* 56 ss.

c) *Severi sententiae*: *Mansi* 7. 831. (*Gall.* 12). — *φιλαλήθης* — üb. diese Schr. und zu Severus überhaupt, Anastas. Hodegos. Der Seve-

am meisten Altalexandrinische [d]). Die Verhandlungen mit ihnen, wie zu Constantinopel 531 fgg. [e]), führten nicht zum Ziele. Den Namen, Phthartolaträ, haben sie wohl nicht von den Katholischen, sondern durch die entgegengesetzte monophysitische Partei erhalten: insofern sie in das göttlich verehrte Wesen eine menschliche Natur als Theil aufnahmen [f]). Die andere Partei folgte dem Julian, Bischof von Halikarnassus: sie konnte sich schwerer vom Eutychianismus unterscheiden, aber kam den Volksmeinungen näher [g]). Die Lehre der Aktisteten konnte dasselbe sein: oder auch eine Milderung, insofern sie blos vom Namen, *κτίσις*, zu handeln schien, ob dieser dem schon hier verklärten Menschen Jesus beigelegt werden könne [h]). — Die Theandritenverehrung, von welcher heidnische Schriftsteller sprechen, kann in denselben Meinungskreis gehört haben [i]).

---

rianische Streit besonders ist reichhaltig für philosophische Sprache und Entwickelung.

d) Bei den Severianern vornehml. wurde gebraucht *Dion. Ar. ep.* 4: *ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένου* — Epoche machend in der Geschichte der areopagitischen Schriften. Statt *καινὴν* lasen And. *κοινήν*.

Eine *φύσις*, nicht Eine *οὐσία*, Severian. Lehre. *Ἰδιότητες*, *ποιότητες* beider Naturen.

e) Mansi 8. 817 ss.

f) Unter den Severianern Xenajas oder Philoponus, durch Petr. Fullo, B. von Hierapolis am Euphrat. *Assem.* a. O. 10 ss. (3 Bb. von der Trin. und Menschwerdung —: Eine Natur wie Seele und Leib).

g) Justinianus für die Aphtharsie des Leibes Christi, *Evagr.* 4, 39 (Edict worin *ἄφθαρτον τὸ σῶμα τοῦ Κ. καὶ τῶν φυσικῶν καὶ ἀδιαβλήτων παθῶν ἀνεπίδεκτον*). Die Kirche nahm, worauf dort auch hingedeutet wurde, diese Aphth. erst nach der Auferstehung an. — Phantasiasten hiessen die Aphth. mit Unrecht; denn sie nahmen keine *δόκησις*, sondern *οἰκονομία* im Menschlichen J. an.

Schriften gegen beide Parteien bei Phot. 162. 227.

h) Niobiten von Stephanus Niobes dem Sophisten, auch Theodosianer, leugneten alle Verschiedenheit der Naturen nach der Einigung: also die absolutesten Monophysiten.

i) Der Gott *Θεανδρίτης* in Arabien wird erwähnt von Marinus, Leben des Proklus, c. 19 (vor Fabric. und wieder bei Boiss. *Θεανδρ.*) und Damascius L. Isidor's, b. Phot. 242. Vgl. Wyttenbach z. Eunap. II. 180. Die obige Vermuthung wird dadurch bestätigt, dass Maximus, Schol. zu Dion. Ar. II. S. 74. auf das *θεανδρικήν*, nicht *θεανδριτικήν*, Bedeutung legt: so dass auf christlichem Gebiete mit dem *θεανδρίτης* Misbrauch getrieben worden zu sein scheint. — Sonst könnte man hier eine Spur der arabischen Incarnationslehren finden, welche späterhin im Islam überall auftraten.

Merkwürdig ist es wenigstens, wie die muhammedan. Mystik in ähnlichen Parteistreit gerathen ist, wie diese Christologie'n der Kir-

§. 73.

Die monophysitische Partei entwickelte noch dreierlei andere Parteien: solche, welche eine Milderung versuchten, unter ihnen die Agnoëten [1]); ferner Parteien mit verschiedenen Ansichten von dem Verhältnisse des Gottmenschen zur Trinität und von der Trinität selbst [2]): einige endlich entstanden durch Vereinigungsversuche, welche von der Kirche ausgingen [3]).

1. Die Agnoëtenlehre, durch Themistius, alexandrinischen Diakonus, eingeführt, und seit 536 in der Kirche streitig, war die Folge des Versuches, den Monophysismus streng vom Eutychianismus zu trennen, indem man die Vergöttlichung des Menschlichen nur mit Ausnahmen annahm. Das wesentlich Göttliche habe der Mensch Jesus nicht besessen (Mark. 13, 32) [a]). Hier verfiel die monophysitische Denkart in den umgekehrten Nestorianismus, indem dieser ja die Theilnahme des Göttlichen an den menschlich-irdischen Zuständen verwarf. Jenes war Theodor's von Mopsuestia Lehre gewesen. — Es war ein Tribut, welcher der monophys. Partei für die Gedenkbarkeit und die Vernunft abgenöthigt wurde [b]).

2. Der Monophysismus hatte nothwendig den hier bezeichneten, zwiefachen Einfluss auf die Fassung der Trinitätslehre, da er nicht Sabellianismus war und nicht sein konnte [c]). Die consequente Denkart in der Partei wurde zur Lehre der Theopaschiten (Petrus Fullo, vorher Mönch in Constant., dann Bischof zu Antiochia 471 und die Veränderung des Trisagion [d])): denn es war auf dem monophysitischen Standpuncte

---

che. Streit unter den Sufi's (Infusion des Göttlichen in die Menschheit — Uebergang des Menschlichen in die Gottheit) — vgl. Döllinger Muh. Rel. 121. Ein mystischer Monophysit, Ende 5. Jahrh., *Bar Sudaili* bei *Assem. Bibl. II.* 30. 291. ist von dem kirchl. Princip ausgegangen, dass in der Person Christi sich die Geschichte von Welt und Menschheit darstelle.

a) Timotheus a. O. 398 erwähnt auch eine Milderung nach der anderen Seite: einige Cajaniten oder Julianisten: *οὐ κατὰ πάντα τρόπον ἄφθαρτον λεγ. τὸ σῶ. X., ἀλλὰ δυνάμει μὲν φθαρτὸν, μηδόλως δὲ φθαρῆναι τῇ ἐπικρατείᾳ τοῦ λόγου.*

b) Gegen Themistius Streitschrr. von Theodor und Eulogius von Alex., b. Phot. 108. 230.

c) Daher der Unterschied zwischen Theopaschiten und Patripassianern (S. 102).

d) Angeblich seit Proklus v. Cpel. 446: *Ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγ. ἰσχυρὸς, ἅγ. ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς*: nach Jes. 6, 3. Ursprünglich wohl Umschreibung des, über Welt und Zeit erhabenen. Die Kirche fand

unmöglich, das Göttliche in Christus von seiner Menschheit irgendwie zu scheiden, und nach der allgemein kirchlichen Ansicht nicht vergönnt, die göttliche Person des Sohnes aus dem göttlichen Wesen und Leben herauszustellen. Die Formel, *unus ex Trinitate passus est* (die Subjectsbezeichnung nach *Gen*. 3, 22), gegen den Nestorianismus von Joh. Maxentius und seinem Mönchshaufen vom schwarzen Meere 519 aufgestellt[e]), hatte ohne Zweifel theopaschitischen Klang; aber dem altkirchlichen Formelwesen war sie nicht fremd[f]), und in dem damaligen Eifer gegen die Nestorianische Denkart erhielt sie kirchliche Bestätigung zu Constantinopel 553[g]).

Auf die Fassung der Trinitätslehre selbst floss der Monophysismus ein durch die Gleichsetzung der Namen φύσις und ὑπόστασις. Neben dem oben erwähnten Tritheismus des Joh. Philoponus[h]) kam, nach einer anderen Philosophie über die Gattungsbegriffe, auch Tetradismus zum Vorschein (das göttliche Wesen, ὕπαρξις, sei auch ὑπόστασις zu nennen). Dieser bei Damian, monoph. Patriarchen zu Alexandria (6. Jahrh.)[i]).

3. Die früheren Vereinigungsversuche, welche neue Parteien hervorriefen, waren das Henotikon von Zeno 482 und die des Justinianus, durch welche der Dreikapitelstreit entstand.

Vater, S. und G. in der Formel (Jo. Dam. 3, 10), Einige bezogen sie allein auf den Sohn (*Phot*. 228 aus Ephraem von Antiochia). Suicer u. *τρισάγιον Goar. euchol.* 126 ss. *Lequien.* zu *Jo. D. I.* 478 ss. *S. J. Baumgarten. hist. Trisagii.* Hal. 747. Auch anderwärts später wurden Zusätze zum Trisagion gemacht. — Der Zusatz wurde verworfen *Conc. quinisext. can.* 81.

Acacius Cpol. an Petrus Ant., *Mansi* 7. 1121.

e) Jo. Maxentius Glaubensbekenntnisse und *Capitula* gegen die Nestorianer — *ad epist. Hormisdae responsio. Bibl. pp.* Lugd. 9.

f) Die Formel (wie das *θεοτόκος*, nach uralten, dichterischen und liturgischen Formeln) schon von Proklus vertheidigt, *Tomus ad Armenos:* Mansi 5, 429: worauf sich Maxentius berief.

H. Noris. de uno ex trin. passo — 695. *Opp.* 3.

g) *Anath.* 10: *εἴτις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ K. ἡ. Ἰ. X. εἶναι θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος* —. Vorher Justinian's Gesetz 533.

Hormisda und Johann II. urtheilten verschieden über die Formel, jener misbilligend, dieser sie gutheissend; *Hormisdae ep. ad Possessorem ep. Afr.*, Mansi 8. 498. *Io. ep. ad Iustin.* ebds. 797 ss. *Fulgent. Ruspensis de incarn. et gratia D. N. J. C. ad monachos Scyth.*

h) Dem Philopon. stand die Partei von Konon, B. von Tarsus, in den Lehren von der Trinität und von der Auferstehung entgegen: Timoth. a. O. 413. 415.

i) Timotheus a. O. 411 (v. S. und G. *ἔχειν κοινὸν θεὸν ἤγουν θεότητα ἐνύπαρκτον. Assem.* II. 332).

Die Geschichte jenes Henotikon (Schreibens des Zeno an die alex., äg. u. lib. Gemeinen)[k]) giebt den Beweis für den alten Satz, dass, dafern überhaupt unter erregten, streitlustigen Parteien eine Vereinigung möglich sei, sie wenigstens weder durch unbestimmte Formeln, noch durch das Verbot zu fragen und zu streiten erreicht werde. Zeno verordnete an der Stelle der streitigen Formeln, *ἐκ δύο* und *ἐν δύο*, die Formel, *εἷς κύριος* und *πάντα ἑνός*[l]), aber sowohl der Sinn des *εἷς* als das *ἑνός* unterlag dem Streite. Dazu kam ein für das Chalcedonische Concilium zweideutiger Ausdruck in jenem Henotikon[m]). — Hierbei entstanden die Parteinamen der Akephaler (Feinde des Henotikon, welche sich vom alexandrinischen Patriarchat trennten) und der Unsicheren, Zweideutigen, *διακρινόμενοι* (Jakob. 1, 6)[n]). Akephaler wurde fortan, wie Theopaschiten, ein Gesammtname der strengen Monophysiten.

Der Dreikapitelstreit[o]) hat mehr kirchengeschichtliche als dogmenhistorische Bedeutung: indem eine Concilienbestimmung durch kaiserlichen Willen aufgehoben, und über kirchlich bewährte, längst gestorbene Männer das Anathema gesprochen wurde (Theodor von Mopsuhestia, Ibas von Edessa und Theodoret)[p]): und die Verhandlungen haben sonst auch manches, sowohl kirchliches und politisches als sittliches, Interesse.

---

k) Zeno's Henotikon b. *Evagr.* 3, 14. *Liberat.* 17. (*I. E. Jablonskii de henotico Zenonis.* 737. *Opuscc. IV.* 302 *ss.*) Vorhergegangen war 476 des Basiliskus Encyklion (*Evagr.* 3, 4), die chalc. Beschlüsse verurtheilend, als *καινοτομία* gegen die Nicän. Beschlüsse. *J. G. Berger. henotica orientis.* Viteb. 723. 4.

l) *Ὁμολογοῦμεν τόν etc. ἕνα τυγχάνειν καὶ οὐ δύο· ἑνὸς γὰρ εἶναί φαμεν τά τε θαύματα κ. τὰ πάθη —.*

m) *Πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν ἢ πώποτε, ἢ ἐν Καλχηδόνι ἢ οἵᾳ δήποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν.* Dabei Cyrill's 12 Anath. anerkannt.

n) Anders die *διακρινόμενοι* (Zweifler am chalc. Conc.) Timoth. 406.

o) *Liberatus brev.* 24 und Facundus (*pro def. tr. c.* und *contra Mocianum*). *Fulgentius Ferrandus*, Diak. von Carth., Schüler von Fulg. v. Rusp., *pro tribus capitulis.*

p) *Τρία κεφάλαια* Artikel aus dem chalc. Concil. Theodorus (welchen das chalc. Concil nicht rechtgesprochen hatte, nur seine Freunde und Schule, vgl. Walch. G. d. Ketz. VI. 462 ff.) ganz, Ibas Br. an Maris, Theodoretus Schriften gegen Cyrill, vornehmlich gegen die Anathematismen, oder „für Theodor, Nestorius und Gleichgesinnte."

544 erstes Edict Just. (anath. aber Alle, welche das chalc. Conc. verwürfen) 551 *ὁμολογία πίστεως κατὰ τῶν τριῶν κεφαλ.*, *Mansi* 9. 537 ss. Vigilius von Rom *Judicatum* 548. *Constitutum* 553. *Retractation.* 554. (*ep. ad Eutychium Cpol.*) Oekum. Concil zu Cpel 553: *Mansi* ebds. 157 ss.

Durch diese Streitigkeit wurde indessen mehr die orthodoxe Partei in sich selbst erregt als jene getrennten Secten. Die kirchlichen Schriftsteller selbst bezeichnen den Ursprung des Streites als eine Gegenwirkung der Origenisten, welche dem Justinian als ein grosser Act dargestellt wurde, die Akephaler zu versöhnen [q]). Justinianus war ein Spielball, welchen sich die theologisch-kirchlichen, oft zugleich politischen, Parteien zuwarfen.

§. 74.

Die Erneuung und Beendigung der Origenistischen Streitigkeiten hing mit den monophysitischen äusserlich zusammen. Die alexandrinische Partei, welche dem Monophysismus immer zum Grunde lag, stellte, aufgeregt durch das Uebergewicht der Antiochener, die Lehren ihres Urbildes, des Origenes, von Neuem als ihr Bekenntniss auf [1]): während vornehmlich die Antiochener überall zu der Verurtheilung jener Lehren beitrugen [2]). Mit jenen Lehren ging für die griechische Kirche der eigentliche Platonismus unter.

1. Der Origenistische Streit war schon durch den Arianismus in das Leben zurückgerufen worden. So entstand, nachdem sich der anfängliche Widerspruch gegen Origenes (ob. S. 90) zurückgezogen hatte, im 4. Jahrh. der Streit zwischen Hieronymus, Epiphanius und Johannes von Jerusalem, sammt ihren Freunden [a]). Zuletzt, am Schlusse des 4. Jahrh., ergriffen Nitrische Mönche die Partei des Origenes; denn unter diesen Mönchen hat immer auf gleiche Weise bald geistig-überspannte, bald sinnlich-rohe Denkart Statt gefunden. Theophilus von Alexandria hatte es eben auch mit zwei solchen Mönchsparteien entgegengesetzter Richtung, der Origenistischen und der anthropomorphistischen, zu thun: seine Bestreitung der Origenistischen Partei hatte nur einen äusserlich-persönlichen Anlass und Charakter. Aber ganz nun in den Zusammenhang der monophysitischen Controvers gehört der Origenistische Streit des 6. Jahrhunderts, seit ungefähr 517: ebenso durch ägyptische Mönche erregt. Diese nahmen auch die Lehren ihres

---

q) Zunächst durch Theodor Ascidas B. von Neucäsarea und Domitian B. von Ankyra, Origenisten mit den Monophysiten vereinigt.

a) Neander KG. II. 1410 ff.

Alexandrinische Synode um 399, *Mansi* 3. 976 ss. Theoph. drei Paschaschreiben — Werk gegen Origenes, *Gennad.* 33.

Meisters vollständiger auf: früher war gewöhnlich in diesen Mönchsstreiten nur die allegorische Schriftauslegung in Frage genommen. Besonders handelte es sich jetzt um die drei Lehren: von der Präexistenz der Geister, von der Wiederherstellung (Apokatastasis) aller Geister, und von der Seele Jesu, als Mittelglied zwischen Gottheit und Menschheit in Christus. Unter ihnen selbst soll es Parteien gegeben haben, deren Namen verschieden angegeben werden. Vornehmlich Protoktistä oder Tetraditä, und Isochristen (Ἰσόχριστοι)[b]). Ohne Zweifel je nachdem die Seele Jesu als ein Wesen eigenthümlicher Art, oder als nur ein menschliches Geisteswesen (als solches jedoch präexistirend[c])) angesehen wurde. Der Name, welcher von ihnen ihren Gegnern gegeben worden sein soll: Sarabaïten[d]), gehörte wahrscheinlich damals schon allen ungeordneten Mönchsparteien.

2. Unter Justinian wurde die Orig. Sache, eben unter Beiwirkung von den Gegnern der Alexandriner, zur Entscheidung gebracht[e]). Der Patriarch Mennas zu Constantinopel bereitete diese vor; auf einer längeren Besprechung daselbst (ἐνδημοῦσα σύνοδος 541—43) wurde die Verurtheilung des Origenes ausgesprochen[f]): zweifelhaft ist es, ob auch das 5. ökumenische Concil 553 auf Origenes Rücksicht genommen habe[g]). Aber es bestätigte die Verurtheilung. Die griechische und die Römische Kirche (Synoden von J. 692. 786 u. Later. 694) haben jene Verurtheilung wiederholt gutgeheissen.

---

b) *Evagr.* 4, 38. Cyrill von Scythopolis, 6. Jahrh., *Sabae vita, Coteler. monn.* 3. 372 s. (Ἐκ τῶν οἰκείων τῆς ἀσεβείας δογμάτων τὰς ὀνομασίας ἐκληρώσαντο ἕκαστοι).

c) Daher in der Apokatastasis von gleichem Geschicke mit den Menschengeistern.

d) So nach Huet's Verbesserung bei Cyr. Scyth. 367. statt Σαβαΐται: die Conjectur von Walch Ketz. G. VII. 629 gebilligt (vergl. s. Abh. *de Sarabaitis, N. Comm. S. G. VI.* 2), dann verworfen, Vorr. z. a. B., und Abh. *de Sabaitis*, ebds. VII. 1.
Sarabaiten, herumschweifende Mönche, auch b. Cassian. Coll. 18. — Noch in der spätesten Kirchensprache: der Name findet sich mehrmals bei Rabelais.

e) *Evagr.* 4, 38. — Klage der Mönche zu Jerusalem über Or. Irrthümer.

f) Just. Schreiben an Mennas und Urkunde des Cpol. Concil, mit 9 Anathem. gegen Origenes: *Mansi* 9.

g) *Mansi de synodis in Origenianos habitis*, ebds. 703 ss. Evagrius und die Späteren vermischten die beiden Synoden.

§. 75.

Die monotheletische Streitigkeit war eine zweite Fortsetzung der Controversen der vorigen Periode. Die Absicht der Monotheleten ging nicht nur darauf aus, die zwischen den Parteien streitigen Formeln zu umgehen, sondern auch den Streit in einem gemeinsamen Glaubensinteresse auszugleichen[1]). Die kirchliche Meinung dagegen, einmal in dem unentschiedenen Dogma festgehalten, mochte sich nicht an diesem genügen lassen, auch liess die Sprache bei dieser ausgleichenden Meinung immer noch Misverständnisse zwischen den Parteien zu. Der Monotheletismus hatte daher ein sehr kurzes Leben in der Kirche, und seine Geschichte ist wieder ganz mit politischen und persönlichen Ereignissen und Angelegenheiten durchflochten[2]).

1. Gleichzeitig mit der Entstehung des Islam, seit dem J. 622 traten jene Versuche hervor, welche der Monotheletenpartei das Dasein gaben[a]). Die Patriarchen, Cyrus von Alexandria (monophysitisch gesinnt) und Sergius von Const., wollten statt des *μία φύσις*; dieses Ausgangs aller Spaltungen der Zeit, jener *μία ἐνέργεια*, mit Beziehung auf Dionysius Areopagita, dieser *ἑνὸς πᾶσα ἐνέργεια*, aber zuerst Honorius von Rom sprach das *ἓν θέλημα* aus[b]). Dieses verband die Ekthesis des Heraklius 638 mit jener noch allgemeineren Formel, *εἷς Χριστός*, dabei den Streit verbietend über Eine oder zwei *ἐνέργειαι*[c]). Man nahm an, dass die Kirche nur daran ein eigentliches Interesse habe, dass Wort und

---

a) *I. Combefis. historia haeresis monothelitarum ac vindiciae actorum sextae synodi: N. auctar. II.* 3 ss. *Anastasii bibliothecarii* (des aus 9. Jahrh.) *collectanea de iis quae spectant ad histor. monothelitarum, ed. Sirmond.* 620. (auch *Opp. Sirmond.* 3 und *Bibl. Lugd.* 12.)

Die Concilien, im Lateran 649 und das 6. ökumenische, *Mansi* 10. 11. *Nicephorus,* Patr. von Cpel, Anf. 9. Jahrh., *breviarium historiae* (602—769) *ed. D. Petav.* Par. 616. 8.

b) Schreiben von Cyrus an Sergius und alexandr. Einigungsformel (633), in den Acten der 6. ökumen. Synode, *Mansi* 11, 561 ss. Sergius und Honorius Wechselschreiben, ebendas. Sophronius *συνοδικὰ γράμματα* ebds. 537 ss. (eigentlich nur gegen die *μία ἐνέργεια,* in der Bedeutung, Princip des Handelns).

Dem Sergius zufolge (anders Spätere) hat ein Akephaler, Paulus in Armenien, den ersten Anstoss zu der monothel. Bewegung gegeben.

c) Ekthesis, in den Acten des Later. Concil, *Mansi* 10, 991 ss. Bestätigung der Ekthesis zu Cpel unter Pyrrhus 639.

Wille Christi ungetheilt, dass es göttlich und menschlich in ungetrennter Gemeinsamkeit sei: während die Frage über den inneren Grund dieser Gemeinschaft, und tiefer über die Vereinigung der Naturen, unnöthig und unbeantwortlich wäre.

2. Die Palästinenser, (unter Sophronius von Jerusalem) die Nachfolger des Honorius zu Rom[d]), und die Africaner waren die Hauptgegner der Ekthesis des Heraklius. Die Philosophirenden der Zeit fanden es wenigstens doppelsinnig, was die Monotheleten behaupteten (*ὑποστατικόν, naturalis, personalis vol. — γνωμικὸν θέλημα*). Joh. Damascenus als Gegner der Monothel., Maximus als Märtyrer ihrer Bestreitung (gest. 662), zeichneten sich hierbei aus[e]).

Typus des Constans 648, wieder das *εἷς Χριστός* bestätigend, und den Streit untersagend über Beides, *ἐνέργεια* und *θέλημα*[f]). Widerspruch der Lateran. Synode unter Martin I. 649[g]). Bestimmungen der Concilien: 6. ökumen. zu Const. 680[h]) und *πενθέκτη* ebdas. 692 (1. Kanon). Jene beantworteten die Frage vom kirchlich-dogmatischen Standpuncte[i]), aber ungenügend: „zwei Willen in der Person Christi (*φυσικαὶ θελήσεις ἤτοι θελήματα*), aber der eine dem anderen unterworfen (*ἑπόμενον, ὑποτασσόμενον*).“[k]) Denn

---

d) Anathema über Honorius als Monotheleten, auf der 6. Synode und fortwährend im alten Gebrauche auch der Röm. Kirche: vergl. Gieseler I. 731 ff.

e) *Io. Dam. περὶ τῶν ἐν Χρ. δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν. Opp. I.* 527 ss. *coll. de haer.* 99. *Orth. fid.* 3, 14 s. — Maximus bei Phot. 195. (andere Schrr. des Max. ebds. 192 ss. *Opp. ed. A. Combefis.* 675. II. Besonders Max. Gespräch mit Pyrrhus, J. 645, das. 2. 159 ss.) — Vergl. Photius: *ποῖα δεῖ λέγειν ἐπὶ Χριστοῦ γνωμικὰ θελήματα, καὶ ποῖον δεῖ λέγειν ἐπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ ἀνθρώπινον θέλημα ὑποστατικόν; Basnag. Thes. II.* 2. 437 ss.
Der monotheletische Streit ist nicht ohne philosophisches Interesse in Beziehung auf Begriffe und Fragen der Psychologie (Unterschied von *θέλημα, θέλησις, θελητόν*). —

f) Constans Typus, Acta v. Lat. Conc., *Mansi* a. O. 1029 ss.

g) Der Typus wird als Indifferentismus dargestellt.

h) *Mansi* 2. 190 ss. Acta griechisch und zwei lat. Ueberss.

i) Agatho B. von Rom, war, wie Leo zu Chalcedon, vorangegangen. *Agathonis ep. ad Imperatores. Mansi* 2. 233 *ss.* (*duas naturas duasque naturales voluntates et duas nat. operationes confitemur in uno D. N. J. C., non contrarias eas nec adversas etc.*)

k) Mit Wiederholung der chalcedonischen Formeln: *ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀχωρίστως, ἀδιαιρέτως γνωριζόμενον etc.* Dann die zwei Willen u. Wirksamkeiten *ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως — κηρύττομεν —*.

eben um den Grund dieser Unterordnung und um das gegenseitige Verhältniss handelte es sich ja[l]).

§. 76.

Zu denjenigen Ursachen der Verlängerung aller dieser Streitigkeiten, welche in ihnen selbst lagen (54), kam nach dem Aufkommen des Islam die Auflösung des politischen Verbandes zwischen der griechisch-lateinischen Kirche und der des Orients hinzu. Jene ungelöste dogmatische Controvers über die Vereinigung der Naturen wurde nun zum Princip oder zum Vorwande für die Sectentrennung im christlichen Orient: eine Trennung, in welcher der dogmatische Ursprung sich oft ganz verwischt hat, aber in der sich auch zum Theile das christliche Element selbst ganz verlor, oder auch christliche Parteien sich befreundeter mit den Fremden und mit den Feinden ihres Glaubens, als mit der Kirche gefühlt haben[1]).

1. Die Nestorianische Partei[a]) drang immer weiter in Asien ein[b]). Als Thomaschristen, chaldäische Christen und unter anderen Namen, finden sie sich bis tief in Indien, zum Theile (wie in Vorderasien) mit Nichtchristen in Leben und Bräuchen vermischt[c]). Die syrischen Monophysiten führten ihre kirchliche Trennung auf Jakob Baradai[d]) (Zanzal) von Edessa, Mitte des 6. Jahrhunderts, zurück. Die ägyptischen Christen (Kopten), dieser Stamm des Monophysismus[e]), die äthiopische Kirche, immer mit der ägyptischen verwandt, aber

l) Erneuung des Monotheletismus durch Bardanes Philippikus J. 711—713 durch Anathema über die 6. ökumen. Synode: Agathon von Cpel, Notarius auf der ök. Synode, Epilogus zur 6. ökumen. Synode (J. 712). Mansi 12. 189 ss. Von seinem Nachfolger, Anastasius II., die Orthodoxie wiederhergestellt.

a) Die Formeln der syrischen Nestorianer (*Assem. III.* 2. 217 ss.) weichen nur wenig von den orthodoxen ab (Eine Person, zwei Naturen): wohl aber ist der Sinn verschieden (nur freundschaftliche Vereinigung: das Leiden gehört nur dem Menschen u. s. w.). Die chald. Nestorianer seit 1681 (Innoc. XI.) der Rö. Kirche unterworfen.

b) Die Sage vom (nestorianischen) Priester Johannes im Inneren von Asien, seit dem 12. Jahrh. im Abendlande verbreitet, beurtheilt von K. Ritter, Asien I. 283 ff. und Gieseler, th. St. u. Kr. 1836.

c) Vornehmlich mit den Kurden.

d) Bettler genannt, von seinen Wanderungen im Bettlerkleide, um die Gemeinen von Syrien u. Mesopotamien zu vereinigen. *Assem. I.* 2.

e) *Taki-eddin Makrizi* ob. erw. *hist. Coptorum chr. in Aeg.*

seit ihrer Trennung auch mit Judenthum und allerlei Aberglauben vermischt[f]), vor Allen aber und als bedeutendste Partei[g]), die armenischen Christen (seit Anf. 6. Jahrh.), gehören zu den Monophysiten und bei diesen letzten findet sich fortwährend eben so entschiedene Abneigung gegen die griechisch-orthodoxe Kirche, als eine still entwickelte Selbständigkeit. Diese Partei hat sich auch am meisten unter allen diesen Secten den dogmatischen Trennungspunct erhalten, aber so, dass er eben sogleich auch wieder Vereinigungspunct werden könnte. („Nicht Verwandlung der Einen Natur in die andere, sondern Ein Anblick, oder auch Eine Natur.") In das Abendland verpflanzt, hat sie sich der Römischen Kirche (vornehmlich als Mechitaristen seit der Mitte des 18. Jahrh.) mehr und mehr genähert[h]).

Die Maroniten auf Libanon haben ihre Entstehung am Ende des 7. Jahrh. in den monotheletischen Streitigkeiten gehabt[i]): wiewohl der Name des Stifters (Mar-On) und die Mönchspartei, Maroniten, früher schon dagewesen sind[k]). Aber jene selbst haben einen weit allgemeineren Charakter angenommen: sie machen eine unabhängige Christenpartei aus, welche auch von Fremden Manches angenommen hat, und seit Ende

---

f) *I. Ludolf.* Schrr. (*hist. Aethiop. — comm. ad hist. aeth. — app. ad hist. aeth.* 1681 *ss.*) *Mathurin Vysière — la Croze hist. du christianisme d'Ethiopie et d'Arménie.* Haag 739. 8. (*Thes. epistolicus Laerozianus.*) *Oertel. theol. aethiop.* Vit. 746. 8. Neueste Berichte über Abyssinien.

g) *St. Martin mém. sur l'Arménie.* Par. 818 s. *II. E. Smith* und *H. O. Dwight researches in Armenia.* Boston 833. II. 8. (E. Rödiger, ALZ. Erg. Bl. 1837, 118—120.) Kurze hist. Darst. des gegenw. Zustandes d. armen. Volks. St. Petersb. 831. 8. F. Parrot, Reise zum Ararat. Berl. 834. II. 8. — J. Windischmann, Mittheilungen aus der armen. Kirchengesch. alter und neuer Zeit. Th. Quartalschr. 1835. 1.

h) Priester Mechitar, auf der Insel *San Lazaro* bei Venedig, seit 1715, gest. 1749. Mechitaristen durch Clemens XI. bestätigt 1712. Mai vor Eus. Chron., Rinck vor den apokr. Briefen Paulus und der Korinthier: Neumann ob. erw. u. A.

i) Abr. Echellensis und Assemani haben gegen die Annahme gestritten, dass die Maroniten Monotheleten seien. — *Assem. I.* 496 ss. über Joh. Maro.

Lequien, or. chr. 3: *de eccl. Maronitarum.* Walch, Gesch. d. Ketz. 9. 474 ff. J. F. Schnurrer, die maronit. Kirche. Städlin und Tzschirner's Archiv f. d. KG. 1. Nr. 2.

Die Schriftsteller über griechisch-morgenld. Kirchen und über die rel. Parteien.

k) *Theodoret. hist. rel.* 16. *Μάρων.*

des 16. Jahrh. mit der Römischen Kirche im Zusammenhang steht. In der Geschichte der Drusen haben sie immer eine Rolle gespielt.

§. 77.

Die adoptianische Meinung im 8. und 9. Jahrhundert, stand in keinem geschichtlichen Zusammenhange mit den in der Kirche verworfenen Lehren, von denen bisher die Rede war[1]): insbesondere nicht mit dem Nestorianismus, wenn sie gleich unter dieser Voraussetzung den Widerspruch der Kirche auf sich zog[2]). Sie war eigentlich die erste dogmatische Häresis des Abendlandes. Da sie ohne tieferen Grund und Zusammenhang entstanden war, mehr nur durch Persönlichkeiten getragen, so breitete sie sich nicht über ihr Vaterland aus, sie ging mit ihren Urhebern unter, und der Streit endete mit der kirchlichen Verurtheilung des Adoptianismus[3]).

1. Der adoptianische Streit[a]), um J. 785 entstanden, durch Zweifel, über welche Elipandus von Toledo (veranlasst durch einen Streit mit Migetius, sabellianisch gesinntem Bischof)[b]) sich bei Felix von Urgellis befragte, hatte keinen für das kirchliche Dogma bedenklichen Ursprung. Zunächst bezog sich jene Frage auf die Formel der mozarabischen Liturgie: *adoptivus homo*[c]), welches (wie *carnis adoptio*) nichts Anderes als den von der göttlichen Natur angenommenen Menschen bedeutete. Aber jene Männer fanden etwas Mehr

---

a) Nat. Alex., *Io. Trellund. de Fel. et El. haeresi.* Havn. 699. (*Vogt. bibl. haeres. I.* 2. 345 *ss.* 3. 409 *ss.*) *Jac. Basnage, historicae circa Felicianorum haeresin et Eth. atque Beati libros obss.*, *Thes. II.* 1. 284 *ss.* *C. G. F. Walch. hist. adoptianorum.* Gott. 755. 8. vgl. G. d. Ketz. IX. 667 ss. J. B. Enhüber gegen Walch: *Alcuin. Opp. ed. Froben. I.* 944 *ss.* Ebds. 923 ss. *Froben. D. de El. et Fel. haeresi.*

Elipandus Briefe und Glaubensbekenntniss: Felix, Frgmm. seines Buchs gegen Alcuin — Glaubensbekenntniss zu Aachen — Frgmm. einer letzten Schrift bei Agobard.

b) Die Angaben von Elipand. Bestreitung der Miget. Ketzerei (genauere erst in einem, durch Florez in der *España Sagrada* 5. T. bekannt gemachten, Brief des El. an Mig.), dass Mig. gelehrt habe, der Logos sei in Jesu Person geworden (der h. Geist in Paulus, der Vater in David), deuten mehr auf Sabellianismus oder auf Priscillianismus hin.

c) Ausg. von Alex. Lesley S. J. Rom 755. 4. Die Stellen aus ihr in Elip. Br. an Alcuin, I. 872. *Frob.*

darin: den Menschen, welcher Gottessohn im uneigentlichen Sinne, angenommener, sei (*homo, non genere Dei filius, sed adoptione, neque natura, sed gratia — nuncupative Deus*). Sie fanden diesen Gedanken bei vielen Vätern[d]), auch in den Paulinischen Stellen, Röm. 8, 15. 29: und allerdings dachte Paulus keine andere Sohnschaft für die Erwählten, als diejenige, welche Christus selbst innehätte[e]); aber der Name, Gottessohn, bezieht sich ja bei ihm immer auf die Person, auf den erschienenen Christus, und den Begriff der Adoption hat das Paulinische *υἱοθεσία* nicht in sich. Was bisher Adoptianismus in der lateinischen Kirche geheissen hatte, die Bonosische Lehre: lag unseren Männern natürlich sehr fern[f]). Wohl aber hat man um ihretwillen, wie sie ja gerade in Spanien so berüchtigt war, der jetzt aufgestellten von Anfang an gemistraut[g]).

2. Wenn sich gleich in dem adoptianischen Streite viel dogmatischer Verstand auf beiden Seiten entwickelte, vornehmlich bei Alcuin und Agobard, und bei Felix: so konnten die Begriffe doch nicht zu Klarheit und Entscheidung gelangen. Gewiss ist es, dass beide Parteien oft, die eine in Nestorianischer, die andere in Eutychianischer Weise, gesprochen haben. Nestorianisch wäre der Adoptianismus nur dann gewesen, wenn er entweder angenommen hätte, dass der Mensch Jesus

---

d) Ueber *Hilar. trin.* 2, 27: *potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur*, wurde in der adopt. Controvers gestritten — (Alcuin's *adoratur*, wäre ganz unpassend, aber darnach die jesuitische Textverfälschung in Hilarius, vertheidigt von *B. Germon. de haerett. — corruptoribus p.* 384—482).

e) In Beziehung auf die Menschen, welche Christus zu sich erhübe, war das Wort, *adoptio* und verwandte, immer im Gebrauche gewesen. *Isidor. Hisp. origg.* 7, 2: *in susceptione hominis per adoptionem gratiae fratres habere dignatus est, de quibus esset primogenitus.* Die Adoptt. vermischten diese Bedeutung der *adoptio* mit der vom Menschen Jesus.

f) Oben S. 155. Dem Bonosischen Gebrauche des Nam. *adoptio* widersprechen die Adoptt. auch, indem sie mit Isidor *unigenitus* und *primogenitus* unterscheiden. (Isidor. am ersteren Orte: *Iustinianus episc. — scripsit — contra Bonosiacos, qui Christum adoptivum et non proprium dicunt.*) Noch das 11. Conc. von Toledo 675: *Hic filius natura est filius non adoptione, quem Deus pater nec voluntate nec necessitate genuisse credendus est* —.

g) Aus Alcuin's Angabe, *c. Elip.* 2, 4, dass El. und Felix aus falschgewendetem Eifer gegen den Arianismus jene Formel gebraucht hätten, st der Vorwurf des Arianismus erklärlich, den Elip. dem Alcuin macht.

die göttlichen Prädicate nicht im eigentlichen Sinne erhalte, oder nicht durch seine Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, sondern durch eine freie Gunst der Gottheit. Aber es war ja die Meinung der Adoptianer vielmehr die: der Mensch Jesus sei göttlicher Art nicht durch sich (nach einer Vermischung der beiden Naturen), sondern durch jene Gemeinschaft[h]). In Hinsicht auf das Erlösungswerk stellt sich bei den Adoptianern und ihren Gegnern dieselbe Verschiedenheit der Ansicht dar, welche wir in der alten Kirche immer treffen bei denen, welche die Person Christi den Menschen näher brachten oder ferner hielten[i]).

3. Erste Bestreitung der Adoptianer durch den Bischof Etherius und Presb. Beatus[k]). Interesse K. Karl's für den Streit, dogmatisch und politisch, doch das erstere vorherrschend; Spanien war von Altersher eine Zuflucht der Häresis gewesen, vornehmlich seit den Priscillianisten; die Saracenische Herrschaft kam dazu, durch welche die, von der Kirche getrennten, Parteien natürlich allenthalben beschützt wurden. Wiederum wurde mit Rücksicht auf die Nähe dieser Herrschaft der Streit doch auch milder behandelt. Die Hauptbestreitung durch die Genannten, Alcuin (seit 793) und Agobard[l]). Kirchenversammlungen zu Regensburg 792, zu Frankfurt 794, zu Aachen 800[m]). Bestätigungen durch Hadrian I. und Leo I. (Röm. Synode 799.) Schwankender Widerruf des Felix, gest. 818. Wenn die Partei sich in Spanien erhalten hätte, so

---

h) *G. Calixt. num Christus secundum carnem sit filius Dei vel adoptivus,* 643 (*De persona Chr. progrr. et dissert. fasc.* 663). Neander (KG. III. 319) hält indessen eine Anregung aus Theodor's Schriften (welche von Nordafrica her in Spanien bekannt sein konnten) bei Felix nicht für unmöglich.

i) Die Adoptt. fassten das Werk Christi mehr als Theilnahme der Menschheit an der Erhöhung des Menschlichen in ihm auf: die Gegner mehr als einen Wunderact des durch und durch Vergöttlichten.

k) *Beati et Etherii libri II. de adoptione Christi F. D., Basnag. thes. II.* 1. 269 *ss.* (*Gall.* 13.) Beatus wird von Elip. falscher Prophet genannt: wir wissen nicht, ob nur als Ausleger der Apokalypse, oder auch, weil er apokalyptische Schwärmerei mit Eutychianismus verbinden sollte. Antiphrasius (Beatus *κατ' ἀντίφρασιν*) nennen ihn die adoptian. Bischöfe.

l) *Alcuin. adv. haer. Felicis — ep. ad Felicem — contra Felicem* 7 *— contra Elip.* 4. (Lorentz Alcuin 75 ff.) *Agobard. Lugd. adv. dogma Felicis,* nach Felix Tode. *Paulinus Aquilei. de sanctiss. trin.* (*sacrosyllabus*) vor dem Frankf. Conc., an welchem er selbst Theil nahm — *contra Felic.* 3, nach dem Frkf. Conc.

m) *Mansi* 13. (Frankf. Conc. 833 ss.)

würde es wenigstens in unbedeutender Weise stattgefunden haben. Aber wie z. B. Claudius von Turin vornehml. bei Jonas von Orleans, ein Schüler des Felix heisst, so kann es auch bei Anderen geschehen sein: nämlich, dass man alle unkirchliche Tendenzen von dorther an die letzte angebliche Spanische Häresis anknüpfte [n]). Ein wirklich Nestorianischer Adoptianismus tritt späterhin im Jo. Duns Scotus auf.

§. 78.

Bleibende Nachwirkungen voriger Streitigkeiten waren der semipelagianische und prädestinatianische Streit. Die ungelösten Streitfragen des 5. Jahrhunderts regten sich fortwährend, und Gallien und Africa blieben der Schauplatz für diese Controvers. Im 6. Jahrhundert dauerte sie noch, damals mit Uebergewicht des Semipelagianismus [1]). Dieser blieb denn auch die in der Kirche vorherrschende Denkart, wenn gleich die strenge, der Prädestinatianismus, immer dann und bei denen hervortrat, welche es mit den Dogmen der Kirche strenger nahmen. Während die Hierarchie beide (und somit die alte Differenz der Africaner und Lateiner) in sich umfasste, wurde doch jene Denkverschiedenheit durch alle folgenden Zeiten zum Anhalt für die Abweichungen von Geist und Lehre der Kirche [2]).

1. Gegen das Ende des 5. Jahrh. sind die vornehmsten Streiter: Faustus aus Britannien, Bischof von Riez (*Reiensis*), der semipelag. Partei [a]), und Lucidus Presbyter. Dieser zu Arles (472) und Lyon (475) verurtheilt und zu widerrufen genöthigt. Die semipelagianische Lehre fasste sich übri-

---

n) Einen engeren Zusammenhang von Claudius Lehren (z. B. von der Kreuzesverehrung) mit dem Adoptianismus nimmt Neander an, KG. IV. 226: dabei jedoch bemerkend, dass der eigentliche Adoptianismus dem Claudius fern gelegen habe.

a) *Genn.* 85. Eifrig gegen den Arianismus, Exulant unter den Westgothen 480. *Hist. lit. de l. Fr. II.* 585 s.

De gratia Dei et humanae mentis arbitrio 2 — auf Anlass der Conce. von Arles und Lyon verfasst. Dort die Schrift des Faustus unterschrieben: *ep. ad Lucidum. Sermones* u. Anderes, *Bibl. Lugd.* 8. und *Marten. N. Coll.* 9. *Libellus de creaturis, quod in illis nihil sit incorporeum*, von Claudianus Mamertus, Presb. von Vienne, widerlegt (*de statu animae* 3. A. C. Barth. Zwick. 655. 8). Auch hierin also lenkt Faustus von Augustinus (seinem Spiritualismus) zur altkirchlichen Meinung zurück.

Gegen Faustus schrieben Alcimus Avitus von Vienne u. Cäsarius.

gens auch jetzt nicht bestimmt. Um den Zwang bei der Gnadenwirkung und die Nothwendigkeit der Seligkeit und der Verdammniss hinwegzunehmen, während man doch Pelagius verurtheilte; war die Mitwirkung des Menschen zum Heile erforderlich. Diese Mitwirkung wurde fortwährend verschieden aufgefasst: aber man meinte dem Pelagianismus dann entgangen zu sein, wenn man ihn nur so wenig, als möglich, thätig, vielmehr nur als Folgsamkeit, Nachgeben dächte [b]). Der schon erwähnte Vincentius, Arnobius d. J. und Gennadius [c]) gehörten dieser semipel.-gallischen Partei an. Geistiger fasste den Streitpunct der treffliche Cäsarius von Arles (gest. 542) auf [d]).

Durch die, oben (bei 73) erwähnte, Mönchspartei des Johannes Maxentius (J. 519), welche den Satz, dass Einer aus der Trinität gelitten habe, durchgesetzt hatte, erhielt der Streit einen neuen Anstoss. Sie schloss sich an den alten kirchlichen Verdacht an, dass Nestorianismus und Pelagianismus Eines seien. Bei den schwankenden Erklärungen des Hormis-

---

b) Daher die sogenannte *gratia praeveniens* von diesen Allen angenommen wird.

c) Vincentius Ler., ob. S. 139. (Neander setzt sein *common.* mit dem Widerspruche gegen Augustin's persönliches Ansehn in Zusammenhang.) Arnobius von unbekannten Verhältnissen in Gallien: als der Jüngere dem Africaner Arnob. entgegengesetzt: *Hist. lit. II.* 342 ss. Sein Semipelagianismus im Psalmencommentar (*commentarius in Psalmos Davidis*) kommt mit dem des Buchs *Praedestinatus* überein — daher er von Einigen für den Vf. desselben gehalten worden ist: nach Neander hat er es nur vor sich gehabt. Gennadius, Presb. von Massilia, war selbst Bestreiter des Pelagianismus (in drei Bb., von denen nur wenig übrig geblieben ist, und *catal. virorum ill.* 42. 64). Den Semipelagianismus hat man in dem erwähnten Buche in den Abschnitten von Augustin (*multa loquens*), Prosper und Faustus (38. 84. 85) erkannt. Klar spricht ihn das Buch aus: *de fide s. de dogmatibus ecclesiasticis*, an Gelasius von Rom (495. A. v. C. Elmenhorst. Hamb. 614. 4). C. 21 ss. (32: *Nos cooperatores sumus gratiae divinae:* das Wort hier wie im späteren Synergismus gebraucht, doch 50 auch: *Christo auxiliante et cooperante.* 50: *Si sunt qui tantum mali* — Prädestination zum Verderben — *credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus* u. s. w.)

d) Zwiefache Vermittelung der Controvers: die theoretische, wie beim Vf. des B. *de vocat. omn. gent.* (ob. S. 136) und die praktische (tiefere des Augustinus) bei Cäsarius.
Cäsarius, *Hist. lit. III.* 190 ss. Neander KG. 2. 1353 ff. — Homilie'n, *B. Lugd.* 8 u. 27, von denen die genannten beiden Werke eine kritische Ausgabe wünschen.

das von Rom[e]), wendeten sie sich, um Verurtheilung der Gallischen Partei, insbesondere des Faustus, zu erhalten, an die auf Sardinien exsulirenden Bischöfe, für welche ihr Genosse Fulgentius von Ruspe (gest. 533) gegen Faustus im streng-Augustinischen Sinne schrieb[f]). Verurtheilung der Semipelagianer zu Orange und Valence J. 529. 530, jedoch ohne Prädestinatianismus, und indem die Concilien doch selbst dem Menschen einen Theil am Heilswerke zuschrieben[g]).

Es kann nur ein Wortstreit sein: ob es eine prädestinatianische Häresis gegeben habe[h]). Nämlich, es hat stets Einige gegeben unter den streng Gesinnten, welche die ganze Consequenz der Augustinischen Lehre verfolgten: und, wenn die Semipelagianer über diese Consequenz zu urtheilen hatten, so haben sie nie ermangelt sie für häretisch zu erklären, während sie es vermieden sie dem Augustinus selbst beizulegen. Es mag auch Einzelne gegeben haben, welche sogar über jene Consequenz hinausgingen, indem sie das Böse auf Gottes freien Beschluss zurückführten. Bei den strengen Prädestinatianern wurde seit dem 6. Jahrh. die Formel, zwiefache Prädestination, zur stehenden; auch die Gegner bezeichneten gewöhnlich die Lehre derselben so: eine sehr vieldeutige, unbestimmte Formel, wie die späteren Controversen gezeigt haben[i]).

---

e) Johannes Max. zwei Glaubensbekenntnisse, Antwort an Hormisdas: *Bibl. Lugd.* 9. Hormisdas Brief an den Afric. Possessor: *Mansi* 8.

f) *Vita s. Fulgentii* (viell. von *Fulg. Ferrandus*, Diak. v. Carth.). Seine Schriften theils gegen die Arianer (*contra Arianos* — *libri* 3 *ad Trasimundum* — zum Theil auch *ad Monimum* 3 — *de S. Trin.*), theils für die Augustinische Gnadenlehre (*de veritate praedestinat. et gratiae Dei* 3 — *de incarnat. et gratia Dom.*, auch unter seinen Briefen — *sermones*). Werke: Par. 684. 4. Ven. 696. 4.

Epist. synodica episcc. in Sardinia exsulum an Maxent. und seine Mönche. *Mansi* 8. 597 ss.

g) 25 *capitula Arausicana* nach Cäsarius abgefasst.

h) Der Streit durch die Jesuiten erregt: *I. Sirmond. hist. praedestinatiana.* Par. 648.

Praedestinatus s. praedestinatorum haeresis et libri S. Augustino temere adscripti confutatio (vom Anf. des 5. Jahrh.). *Ed. I. Sirmond.* Par. 643. 8. (*Bibl. Lugd.* 27. *Gall.* 10) — *Hist. lit. II.* 349 ss. *Oudin* u. A.

i) Um die Härte zu mildern, welche in die Formel gelegt werden konnte (indem sie die Prädest. zum Verderben, wie einen besonderen Act Gottes darstellte — also vielleicht vor dem Sündenfalle geschehen, und wie eigentlichen Act, nicht blosses Zulassen und Ueberlassen), wollten die Prädestinatianer, auch Gottschalk, lieber *gemina praedestinatio* sagen, mit Isidor. Hispal. *Sentt.* 2, 6, welcher wieder dem Gregor d. Gr. gefolgt ist. Gottsch. gröss. Confess. S. 17.

2. In dieser Art, rein **kirchlich**, sind die inneren Streitigkeiten der Römischen Kirche über diese Gegenstände aufzufassen: seit dem 14. Jahrhundert und wieder im 16. und seit dem 17. Anders, vom **religiösen** oder **biblischen** Standpuncte, entwickelte sich die Controvers unter den Protestanten. Wieder anders, als **pantheistische** Unfreiheitslehre und ihr Gegentheil, in manchen Parteien seit dem Mittelalter, z. B. bei Wicliffe, und bei den Meisten, welche das Dogma rein philosophisch auffassen wollten.

§. 79.

Demnach war denn im 9. Jahrhundert die Erneuung der prädestinatianischen Streitigkeit ein Ereigniss, welches in der zur dogmatischen Bestimmtheit fortstrebenden, fränkischen Kirche mit geistiger Nothwendigkeit hervortrat. Wir bemerken aber in dem Verlaufe der durch Gottschalk erregten Controvers, auch auf der prädestinatianischen Seite nicht die ganze Härte [1]), und unter den Gegnern theilweis sogar ein Bestreben, die Frage unter einen anderen, allgemeinen und freien, Gesichtspunct zu bringen [2]).

1. Gottschalk's (deutschen Mönchs, erst zu Fulda, dann zu Orbais) [a]) Anklage vor Rabanus Maurus zu Mainz J. 848, geschahe wegen einer der christlichen Tugend gefährlichen Lehre [b]). Eben so die Verurtheilung, zu Mainz, zu Rheims 849,

---

Ausserdem aber konnte diese doppelte Prädestin. sowohl die zum Guten und Bösen, als die zur Sünde und Strafe bedeuten.

a) Geschichte Gottschalk's und seines Streites: *Iac. Usserius, Gotteschalci et praedestinatianae controversiae ab eo motae historia* (Dubl. 634) Hanov. 662. 8. *Gilb. Mauguin, vindiciae praedestinationis et gratiae — historica et chronica synopsis.* Zweiter Theil von: *vett. auctorum, qui sec. 9 de praedestin. et gr. scripserunt, opp. et frgmm.* Par. 650. II. 4. *Hist. lit. de la Fr. V.* — (Diese Drei für Gottsch.) Gegen Mauguin: *Lud. Cellot, S. J., hist. Gotteschalci praedestinatiani, et accurata controversiae per eum revocatae disputatio.* Par. 655. f. *I. I. Hottinger, fata doctrinae de praed. et gr. Dei.* QQ. 727. 4. — Staudenmaier, Joh. Erig. 170 ff. — Dreierlei mag Gottsch. in diese Meinungen und Fragen hineingeführt haben: sein Lebensgeschick unter aufgedrungenen, zwangsvollen Verhältnissen — sein speculativer, vom Leben abgekehrter, Sinn — seine unbedingte Verehrung Augustin's. (Vergl. *Serv. Lup. ep.* 30: an Gottsch., über eine Frage aus Augustin.)

b) Rabanus Misdeutung: G. lehre, *hominem, etiamsi velit salvus fieri, et pro hoc fide recta et bonis operibus certet, frustra laborare.* Alles dieses hielt Gottschalk natürlich für unmöglich bei den Verworfenen.

zu Chiersy zweimal, 849 und 853 c). Die Lehre, welche Augustinus gelehrt, und für die ächtpaulinische gehalten hatte, brachte Gottschalk mönchische Züchtigungen und Gefangenschaft bis zu seinem Tode (868). In Gottschalk's Confessionen d) zeigt sich, neben den härtesten Formeln, doch ohne genauere Bestimmung, jenes mildernde „*propter praescita propria facta*“ e): entweder dem menschlichen Willen irgend einen Antheil an dem Werke seines Heiles beimessend, oder auf die Idee der *scientia media* (des Wissens von dem, was unter Voraussetzung erfolgt sein würde, also etwa, wie sich der Mensch als freies Wesen benommen haben würde) hindeutend. Die geringe Theilnahme Nicolaus I. an der Sache Gottschalk's, welche dieser ihm übergeben hatte, und ungeachtet es Hinkmar galt, dem zu Rom wenig Betrauten; diese ist aus dem alten Princip der Römischen Kirche in diesen Glaubensartikeln zu erklären, jene Streitigkeit eben unausgeglichen zu lassen f).

Für Gottschalk: Ratramnus, Mönch von Corbie, Servatus Lupus, Prudentius, Bischof von Troyes: Remigius von Lyon, durch welchen die KVersammlung zu Valence 855 für Gottsch. entschied, Florus, Diac. von Lyon g). Unter ihnen hat S. Lupus

---

c) Die Synoden b. Mansi 14. 15. Von der zweiten zu Chiersy bei Rheims (*apud Carisiacum palatium*) vier Sätze, *capitula*, denen zu Valence sechs entgegengesetzt wurden. Vorher war gewöhnlich von drei Fragen die Rede: *Servatus Lupus de tribus quaestionibus* (*de lib. arbitrio, de praedestinatione bonorum et malorum, de sanguinis Domini taxatione* — ob Christus für Alle gestorben? wobei 1 Tim. 2, 4 der Hauptgegenstand der Frage war).

d) Eine Confess. zu Mainz; zwei aus der Gefangenschaft, kürzere und längere: beisammen *Mauguin* I. 7 ss.

e) Auf das Vorherwissen der blossen Erbsünde und Erbschuld kann man diese Präscienz nicht beziehen (so Neander IV. 299). Dagegen u. A. *Confess. prolixior p.* 13: *Quos praescisti per ipsorum propriam miseriam in damnabilibus perseveraturos esse peccatis, illos profecto tanquam iustissimus iudex praedestinasti ad interitum merito satis.* Gottschalk hält in der Controvers nur das fest: Gott sehe wirklich voraus, sein Beschluss also erfolge nicht, wie im endlichen Geiste, erst im Laufe der Dinge — der Präscienz folge immer die Prädest. und unmittelbar (*nullum vel momenti intervallum p.* 10).

f) Doch das Concil von Valence ist durch Nicolaus bestätigt worden. (*Fideliter confirmat et catholice decernit.*)

g) Ratr. an König Karl d. Kahlen 2 Bb. — S. Lupus, Abt von Ferrières (*Ferrariae* — von Einigen wurden zwei Lupus unterschieden, auch bei Mauguin), an Hinkmar, und das oben erw. Buch, auch *ep.* 128 an K. Karl. *Prudent. Tricassinus* (früher *ep. ad Hincm. et Pardulum*, und *ep. tractoria contra 4 cap. conv. Caris.*) und *Flo-*

am bedeutendsten und am strengsten gesprochen: aber er lässt auf einem anderen Wege der Milderung, für die Verstossenen gelindere Strafen der anderen Welt, eben durch das Verdienst Christi, zu[h]).

2. Gegen Gottschalk schrieben Rabanus, Hinkmar von Rheims und Joh. Erigena[i]). Der Erste bewegte sich durchaus nur in Widersprüchen; Hinkmar sprach vollkommen semipelagianisch in der alten Weise; von Erigena gilt das oben Gesagte. Auf seinem freien philosophischen Standpuncte[k]) erschien ihm die Prädestinationsfrage nur als die über die göttliche Vorsehung,

---

rus gegen das Buch von Joh. Erigena — *Remigii et eccl. Lugdun. de tribus epistolis* (Hinkmar's, Pardulus von Laon u. Rabanus) und *de tenenda immobiliter Scripturae S. veritate.*

Serv. Lup. Opp. Baluz. (664) Antvp. 710. 8.

Auch zu Valence: *Ex ipsa multitudine fidelium et redemtorum alios salvari aeterna salute, quia per gratiam Dei in redemtione sua fideliter permanent — alios quia n o l u e r u n t permanere ad plenitudinem salutis non pervenire.*

h) *S. Lup. de* 3 *quaestt.* 39: *Nos salva fide hoc est ita causam in medio relinquamus, ut si quilibet eundem sanguinem redemtoris prodesse aliquid etiam perditis, valeant demonstrare, non solum resistamus nihil, verum etiam libenter in eorum causam transeamus — Cur non — tanti pretii merito puniat mitius? etc.*

i) Rabanus in Briefen (*Maugu.* 4 ss. u. zwei ungedruckte, Theol. Quartalschr. 1836. 3.) und in den Mainzer Beschlüssen — *Hincmar. de praedest. D. et libero arbitrio*, die letzte Schrift in dieser Streitsache gegen die Beschlüsse von Valence, H. frühere Schrift ist verloren gegangen — *Io. Scot. Er. liber de divina praedestinatione,* auch 19 *syllogismi* genannt.

Hinkmar (gest. 882), glänzende Erscheinung dieses Jahrhunderts: Vertheidiger der Rechte des Staates und der Bischöfe gegen den Römischen Stuhl. (W. F. G e s s, Merkww. a. d. Leben und den Schriften Hinkmar's. Gött. 806. 8.) *Opp. ed. I. Sirmond.* Par. 645. 11.

k) Jo. Erigena stand in gar keinem Zusammenhange mit diesen Streitfragen, indem er weder ein Wissen noch ein Bestimmen und Wirken Gottes im Sinne des Theismus annahm, da er ja (*div. nat.* 5, 27) leugnete, dass das Böse und die Bösen, als nicht durch Gott Gewordenes, von ihm gewusst werde, und wie er die Vorstellung vom ewigen Verderben verwarf.

Vorzügliche Erklärung von J. Erig., *c.* 18: — *Divina sapientia praedestinavit in suis legibus modos, ultra quos impiorum malitia progredi non potest — praedestinavit Deus impios ad poenam vel interitum, h. e. circumscripsit eos l e g i b u s suis incommutabilibus — ea quippe difficultas, qua prohibentur pervenire ad ea quae appetunt, efficitur iis poenalis interitus* — U. s. w.

Aus Erig. Buch erst 19 Sätze ausgezogen von Gottschalk's Freund, Egilo EB. von Sens. — Angeklagt wurde Joh. Er. vornehmlich über Zweierlei: Pantheismus und Misbrauch der Philosophie.

oder über das Leben und Handeln der Menschen im Verhältnisse zu dem Sittengesetze und zur sittlichen Weltordnung. Die Willensfreiheit, unter dem Einflusse der Gottheit, setzt er dabei voraus; ohne Zweifel Beides in dem Sinne, welchen seine philosophische Lehre gestattete[1]).

§. 80.

Neben diesen Nachklängen alter Streitigkeiten führt uns nun das 9. Jahrhundert, und zum Theil unter denselben Theilnehmern, den ersten Abendmahlsstreit vor, welchen die Kirche in sich gesehen hat. Aber diese Lehre blieb von da an für das Abendland der dogmatische und kirchliche Mittelpunct. Indem der Geist der Kirche nach begrifflichem Verständniss der sinnlich erhabenen Formeln der Römischen Liturgie strebte, stellte Paschasius Radbertus den baaren, sinnlichen Wortverstand derselben als das kirchliche Dogma hin[1]), zugleich mit anderen Uebertreibungen der Lehre[2]): jedoch von dem späteren kirchlichen Dogma noch entfernt[3]).

1.[a]) Der Abt von Corbie, Paschasius Radbertus (gest. um 851), keine unbedeutende Erscheinung jener Zeit, ja Einer von den Gelehrten derselben, verfasste um 831 das Buch, welches den Streit erregte: vom Leib und Blut des Herren[b]).

---

1) Ein Nebenstreit zwischen Gottschalk und Hinkmar (857) über dessen Abänderung der Liedesstelle: *te, trina Deitas unaque poscimus*, in *summa. Hincm. collectio ex S. S. et orthodoxorum dictis de una et non trina Deitate*. Ratramnus stand auch hier gegen Hinkmar. Dessen Schrift ist verloren gegangen: Gottschalk's bei Hinkmar. — Gottschalk hatte Recht nach dem kirchlichen Sprachgebrauche im *trina* (wie im Worte *trinitas*), Hinkmar nach dem allgemeinen. Die Formel blieb daher orthodox, und findet sich wieder in einem, dem Th. Aq. beigelegten, Hymnus, welchen nach Nat. Alex. die Kirche fortwährend gebraucht hat: *Te, trina — poscimus, sic tu nos visita sicut te colimus* u. s. w.

a) Die allgemeinen Schriften zur Geschichte der Eucharistie — Nat. Alexander — *Mabillon, de controversiis eucharisticis sec. 9: praef. AA. SS. Ord. Ben. sec. 4. P. 2.* Ebds. *elogium Pasch. Radb. Hist. lit. de l. Fr. V.* 287 ss. Staudenmaier a. B. 200 ff.

b) *De corpore et sanguine Domini* (auch *de sacramento c. et s. D.*), am besten herausg. in *Mart. et Durand. Coll. ampliss. IX.* 367 ss. Oft in den Handschrr. unter Rabanus Namen. Geschrieben an Placidus (Warin) Abt zu Corvey: 844 neu bearbeitet und dem K. Karl d. K. übergeben. Zur Vertheidigung des Buchs: *P. R. ep. ad Frudegardum* (Mönch zu Corvey). Ausserdem *Commentariorum in Matthaeum* 12 Bb. — Lebensbeschreibungen von Heiligen und A. Vor

Dieses war von Altersher der Name des Abendmahles selbst. „Wie die Liturgie es ausspricht, behauptete Paschasius, so ist es wirklich [c]), gegen die Wahrnehmung der Sinne soll der Glaube sprechen [d]). Derselbe Leib, welcher auf Erden gelebt und gelitten hat, der Leib am Kreuze [e]), wird empfangen und wird geopfert im Abendmahle. (Denn auch die Opferidee hielt P. R. fest.) Brod und Wein sind die Scheinbilder (*species, figura*) des Wahren und Eigentlichen.“

2. Paschasius lehrte daneben, was längst schon mythologisch-übertreibend, über die evangelische Darstellung hinaus von der Empfängniss durch den heiligen Geist, im Sinne der Kirche gelegen hatte, die übermenschliche Geburt Christi (*partus virgineus*) [f]). Hierdurch erhält aber wiederum das Ganze seiner Ansicht von der Menschheit Christi einen geistigen, wenn gleich doketistischen, Charakter, bei welchem sich jene Ueberspannung in der Abendmahlslehre leichter begreifen lässt und einen milderen Sinn erhält.

3. Paschasius Lehre vom Abendmahle unterscheidet sich von der Transsubstantiationslehre der späteren Kirche noch in mancher Beziehung. Der Gegenstand des Sacraments ist immer mehr nur Himmlisches, Göttliches. Aber das Wunder darin liess er nicht durch die Consecration geschehen, sondern im Sinne der alten Kirche durch den heiligen Geist, welcher in dem Leib Christi fortwirke [g]). Endlich ist der Erfolg des Sacraments bei P. R. immer mehr ein innerlicher; die Vereini-

---

nehmlich auch *de fide, spe et caritate, Mart. et Dur. Coll. IX.* 470 *ss. Opp. ed. I. Sirmond.* Par. 618. f. und *Bibl. Lugd.* 14.

c) Der Wunderbegriff ist in Paschasius Lehre die Hauptsache, sein Buch (dazu bestimmt, dass nach ihm den Heiden gepredigt werden sollte) geht von ihm aus (*omnia quaecunque voluit, fecit in coelo et in terra*). — Mit August. erklärt er es für die Natur des Weltlichen, dem göttlichen Willen zu gehorchen (*omnium esse Dei voluntas est*): also sei das Wunder nicht gegen die Natur. (*Sap.* 16, 24.)

d) Ja (*c.* 1. 8): *ideo non ista mutantur exterius in speciem* (zur Erscheinung), *sed interius, ut fides comprobetur in spiritu.* Bisweilen jedoch ist das Wirkliche wunderbar erschienen: *ostensio carnis Christi pro assertione veritatis. c.* 14.

e) *Ut mirabilius loquar, non alia plane caro quam quae nata est de Maria et passa in carne, et resurrexit e sepulcro. c.* 1.

f) *C. G. F. Walch. hist. controversiae de partu virginis.* Gott. 758. — *P. R. de partu virginis. Dacher. Spic. I.* 44 *ss. Ratramnus de eo quod Chr. ex virgine natus est.* Ebds. 52 *ss.*

g) *Eadem virtute Sp. S. per verbum Christi caro ipsius et sanguis efficitur invisibili operatione. c.* 12.

gung mit Christus und Heiligung des menschlichen Wesens [h]). Auch erfolgt dieser Segen nur beim würdigen Genuss. Durchaus also schwankt die Lehre noch in einen geistigeren Sinn über. Dabei aber bricht sie noch stärker als jene spätere, mit dem Zeugnisse der Sinne; wenn dieses gleich mehr nur die Form angehen mag, in welcher sie sich aussprach: und wiederum lässt sie ein wirkliches Auffassen des Himmlischen im Zustande des Glaubens zu.

§. 81.

Die öffentliche Meinung neigte sich ohne Zweifel schon damals der strengeren Vorstellung und dem Wunderglauben im AM. zu. Die Gegner, Rabanus Maurus, Ratramnus und Johannes Erigena, haben mit einander die Formel gemein, dass das AM. nicht Leib und Blut Christi, sondern nur das Sacrament desselben sei [1]): aber die Ausführung ihrer Lehre ist verschieden gewesen. Es bleibt bei ihnen Allen das sinnlich Dargebotene: aber entweder theilt sich zugleich mit ihm der Leib Christi mit, dieser auch wohl nur von himmlischer Lebenskraft verstanden, oder der Empfangende fasst das Abwesende, Heilige mit Gedanken und Gemüth auf [2]).

1. *Sacramentum corporis et sanguinis Christi:* Vorstellung, Zeichen, Feier, kurz Etwas, hinter und über welchem Jenes ist, Leib und Blut Christi [a]). Ebenso *virtus c. et s. C.*, im Gegensatze zu *veritas*.

Wieviel wir von Rabanus aus dieser Controvers besitzen, ist zweifelhaft: Jo. Erigena Schrift ist verloren gegangen, und die, mit grösster Wahrscheinlichkeit dem Ratramnus beigelegte, Schrift gehört wenigstens gewiss nicht dem Erigena an [b]).

---

h) *Christo incorporari — sanctificari.*

a) Paschasius dagegen deutete den Namen, *sacramentum*, für sich —: *pignus salutis, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur.*

b) *Rabanus Maur. ep. ad Heribaldum Antissiodor. episc.*, von J. Baluze herausgeg., Anh. zu Regino, Par. 671. 8. Für den, hier von Rab. citirten, Brief des Rab. an Egilo hält Mabillon (*Ass. O. B. sec. 4. P. 2*) die Schrift, welche er daselbst gegeben hat: *dicta cuiusdam sapientis de c. et s. C. adv. P. Radb.*

Ratramn. de c. et s. D., zuerst Col. 1532 herausg. und oft wiederholt. Von *Jac. Boileau.* Par. 712. 12. Mit e. Abh. von *W. Hopkins* (1688) auch in franz. Uebertragung: *Ratramne ou Bertram du*

2. Die dem Ratr. zugeschriebene Schrift spricht sich nicht blos für Eine Auffassung des Geheimnisses aus. Vorherrschend in ihr ist jene, dass die Substanz des himmlischen Lebens neben dem sinnlich Dargebotenen mitgetheilt werde: der Leib Christi, wie er beim Johannes das Leben geben soll. Rabanus scheint den Leib Christi mehr eigentlich verstanden zu haben: einen, welchen der Logos annehme und mit den dargebotenen Zeichen verbinde [c]). Die Vorstellung von einer ganz nur idealen Theilnahme an L. und Bl. Chr. legt man wohl mit allem Rechte dem Jo. Erigena bei [d]).

Bei diesen Auffassungen allen hängt übrigens natürlicherweise der wirkliche Genuss des Himmlischen von dem Glauben, überhaupt von der Empfänglichkeit des Geniessenden, ab.

Zur Bestärkung und Fortleitung der strengen Vorstellung wirkten in den folgenden Zeiten Liturgie und kirchliche Poesie, Hierarchie und Volksaberglauben zusammen [e]). Doch im

---

corps et du sang du Seigneur. Amst. 717. 8. Die Schrift wurde auf Anlass K. Karl's geschrieben: Pasch. wird in ihr nicht genannt.

Jo. Erig. hat nach Hinkmar (*praed.* 31) u. A. auch eine Schrift über diese Controvers geschrieben: schon Berengar hat die von Ratramn. für jene gehalten, und aus ihr unter dem Namen von *Scotus* citirt. Auch in der Römischen Kirche galt diese Meinung öft. F. W. Vgl. Laufs, ü. die für verloren gehaltene Schrift des J. Erig. von der Eucharistie. Th. St. u. Kr. I, 4. 1828.

c) Rab. spricht vornehmlich nur gegen die Identität des AM.leibes mit dem irdischen Leib Jesu. Ratr. (S. 204 *Amst.*) vergleicht das AM. mit der Taufe: diese reinigt unter einem Symbol, jenes heiligt (*c. et s. C. vita est, participantibus tribuens immortalitatem*).

d) Nach Hinkmar hat Sc. gelehrt *tantum memoriam veri cp. et s. C.* Neander weist angemessen auf die indirecte Polemik gegen die irdische Gegenwart von L. u. Bl. C. hin, *divis. nat.* 5, 20 —: *non immerito redarguendi sunt, qui corpus dominicum post resurr. in aliqua parte mundi conantur adstruere et localiter et temporaliter moveri etc.* Christus ist ihm ja überhaupt die vergeistigte Menschheit.

Andere Schriften über diesen Streit aus 9. Jahrh.: *Anon.* (für Haymo v. Halberst. gehalten, von Anderen f. Remig. v. Auxerre, da die Aeusserung abweicht von denen bei Haymo zu 1 Kor.), *de corp. et s. D. Dacher. I. 42 s.* (*substantiam p. et v. per operat. divinae virtutis in aliam substantiam substantialiter converti*). *Rather. ep. ad Patricium de corp. et s. D.* (weist die Metaphysik über das AM. zurück). Gerbert (*Pez. thes. I.* 2. 133 *ss.*). Vgl. Hock a. B. 166 ff. Gerb. nimmt einen dreifachen Leib Christi an (*corpus tripartitum*): von Maria geborenen, in der Eucharistie gegebenen, mystischen.

Wie in der Zeit der Reform., traten die Differenzen damals schon in den drei Formeln hervor: Wandlung — Herabkommen (*deferri* Rather.) Chr. — Erhebung zu Chr.

e) *Stercoranistae* (aus Matth. 15, 17) seit dem 11. Jahrh. ebenso

tieferen Grunde und kirchlich geduldet bestand noch, vorerst bis zum Schlusse des 11. Jahrhunderts, eine grosse Verschiedenheit der Meinung in dem Artikel.

§. 82.

Neben diesem wichtigeren und beziehungsreichen Meinungsstreite kamen andere in demselben Theile der abendländischen Kirche wenig in Betracht, und nur der Zufall hat uns die Kunde von einigen derselben gebracht. So von den Meinungen Adalbert's und Clemens, welche Bonifacius zu Rom anklagte [1]). Es konnte unter der dogmatischen Tendenz der Zeit und in der geistigen Entwickelung derselben nicht an Widerspruch, auch an dogmatischem, gegen die Kirche fehlen [2]).

1. Adalbert, Franke, Clemens, Schotte oder Irländer [a]). Anklage gegen sie J. 744. KVss. zu Soissons und im Lateran 744. 45.

2. Neben den Vorwürfen der Verachtung der Canones und der Väter, wie des Priesterthums (insbesondere der priesterlichen Confession und Absolution), auch der Römischen Kirche (*limina apostolorum*); erschienen hier theils solche, welche einen tieferen Sinn errathen lassen (allgemeine Prädestination und besondere Meinungen von der Höllenfahrt Christi: auf religiösen Indifferentismus hindeutend [b])), theils gehässige Nach-

---

wie später die Kapernaiten genannt (*Pasch.* 20: *frivolum est in hoc myst. cogitare de stercore etc.*). Humbert nannte die Griechen so, weil sie meinten, die Eucharistie breche das Fasten. Eine Secte hat es nie gegeben. *C. M. Pfaff. de Sterc. medii aevi, tam lat. quam graecis.* Tüb. 750. 4.

a) Ueber Adalbert *Hist. lit. de l. Fr. IV.* 82 *ss.* Die Biographen von Bonifacius. — Flacius und die Centuriatoren setzten Beide unter die Zeugen der Wahrheit.

Bonifac. ad Zachar., *ep.* 67: Zachar. drei Briefe an Bonifacius. Die Concc. bei Mansi 12.

b) *Quod Christus, descendens ad inferos, omnes — inde liberaverit — et multa alia horribilia de praedestinatione Dei, contraria fidei catholicae affirmat* (dass die Beseligung, die Prädestination, für Alle gehöre).

Die Verbindung der Höllenfahrt mit allgemeiner, insbesondere heidnischer, Beseligung, ist ein uralter Gedanke von Marcion und den Hadekerditen (*Praedestin.*) her (vgl. Philastr. 122. das. Fabric., August. *haer.* 79). St. Baluze zu der Stelle, *Serv. Lup. ep.* 20: *Ciceronem et Virgilium ceterosque opinione eius probatissimos viros in electorum collegium admittit* (Probus, Priester zu Mainz), *ne frustra Dominus sanguinem fuderit, et in inferno otium triverit* —. Ebenso zwei Priester zu Constant. b. *Greg. M. epp.* 7, 15.

reden (dass sie für sich die gleiche Verehrung mit Christus und mit den Aposteln angesprochen hätten). Adalbert scheint mehr als Schwärmer[c]), Clemens mehr als Irrlehrer aufgetreten zu sein.

§. 83.

Aber die Kirchen des Morgen- und Abendlandes berührten und trennten sich in den beiden Streitigkeiten: über das Bilderwesen und über die Glaubensformel vom Ausgange des heiligen Geistes. Die erstere war zwar ursprünglich nur ein innerlicher Streit in der griechischen Kirche: doch führte schon dieser auf wesentlich verschiedene Denkarten und Stimmungen zwischen den beiden Kirchen hin. In der zweiten trat mehr und mehr die verborgene Trennung und der Zwist der Kirchen hervor.

§. 84.

Die Frage über die Bilder hat in der Kirche sehr verschiedene Bedeutungen gehabt[1]). Wie sie im 8. und 9. Jahrhundert, wechselnd in Sinn und Erfolg, behandelt und entschieden wurde, ging sie mehr die politische und die Kirchengeschichte, als die der Dogmen, an[2]). Die letzten Beschlüsse der griechischen Kirche haben bleibendes Ansehen erhalten: die der lateinischen widersprachen sich, und diese Kirche hat sich bei dem Gegenstande immer mehr an das in ihr äusserlich und thatsächlich Bestehende gehalten, als dogmatische Fragen darüber besprochen[3]).

1.[a]) Es sind vornehmlich fünf Beziehungen, in denen man von den heiligen Bildern in der Kirche gehandelt hat. Schon der Zeitfolge nach wurde 1) über Recht und Nutzen von

---

c) Brief Christi zu Jerusalem vom Himmel gefallen, unter Adalb. Verehrern im Gebrauche. Later. Concil: vgl. *Ittig. app. l. de haeresiarch. p.* 109.

a) *I. Dallaeus de imaginibus ss.* 4. *L. B.* 642. Dagegen *N. Alex.* zum 8. Jahrh. d. KG. — *L. Maimbourg, hist. de l'hérésie des iconoclastes.* 679 *ss. II.* 12. Dagegen *F. Spanhem. exercc. hist. de origine et progressu controversiae iconomachicae* — *L. B.* 685. 4. und: *Hist. imagg. restituta. L. B.* 686. — J. H. v. Wessenberg, die christlichen Bilder — 817. II. K. Grüneisen, über bildliche Darstellung der Gottheit. Stuttg. 828.

Die kirchl. Archäologie'n neuerer Zeit. C. Meyer, über die Verhältnisse der Kunst zum Cultus. Zür. 837.

sinnlichen Erinnerungen aus dem Urchristenthum gehandelt (Gnostiker [b])), 2) über Schmuck, Fülle und Reiz des Cultus (3. 4. Jahrh.), 3) über Aberglauben mit Bildern als Mitteln höherer Einwirkungen, 4) Verehrung derselben, 5) über bildliche Darstellung des Göttlichen und Himmlischen. Das Letzte beschäftigte vornehmlich die neueren Zeiten. Der Bilderstreit des 8. und 9. Jahrh. liess, mehr oder weniger klar, alle diese Beziehungen hervortreten.

Ehe die Kirche Bilder hatte, gebrauchte sie nur Symbole [c]). An der Stelle von diesen allen blieben aber bald nur die beiden urchristlichen stehen, Taufe und Abendmahl. Im Bilderstreite kam das Abendmahl, nach veränderten Vorstellungen von demselben, auch als Abbildung Christi (*ἀντίτυπα*) zur Sprache. Die Kreuzesverehrung ist nie in den Bilderstreit hineingezogen worden [d]): das Kreuz war von Altersher als Symbol und selbst als geistige Macht anerkannt und verehrt, und blieb es, auch im Gegensatze gegen die Bilder.

2. Die Geschichte des Bilderstreits ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Verhältnisse und des Zusammenstosses von Kirche und Staat [e]), ein Beispiel von dem natürlichen Interesse des Mönchthums für die kirchlichen Entstellungen und Misbräuche [f]). Zum Theile führt sie uns eine ehrenwerthe

---

b) Oben S. 33. Bilder von Christus wies die älteste Kirche zurück, gewiss nicht blos wegen der, aus prophet. Stellen genommenen, Misgestalt Jesu (Jes. 53, 2 — Justin., Clem., Orig., Tert.), sondern (was sie ja auch auf diese Stellen nur angewiesen hatte) aus der idealen Nichtachtung des Aeusserlichen, Zeitlichen, an der Person Christi. Die spät. Bilderfeinde gebrauchten unter anderen die Stellen, Joh. 14, 9. 2 Kor. 5, 16. —
Im Bilderstreite war es dagegen ein gewöhnliches Argument der BFreunde, die Verwerfung der Bilder stamme aus dem Doketismus, also Gnosticismus, und es war dann leicht (wie diese Verketzerung ja immer in einander umschlug), bald Nestorianismus, bald Eutychianismus darin zu finden.

c) Schrr. von Münter u. A., ob. S. 14.

d) Kreuz heisst sowohl das Zeichen als das Bild: endlich auch das, von Heraklius angeblich wiedergewonnene, Kreuz Jesu selbst. *I. Gretser, de sancta cruce.* Ingolst. 600 ss. III. 4.

e) F. C. Schlosser, Geschichte der bilderstürmenden Kaiser des oströmischen Reichs. Frkf. a. M. 812. Lorentz Alcuin 102 ff.

f) Die Bilderfeinde von den Mönchen *Χριστιανοκατήγοροι* genannt. Weniger bedeutete das gewerbliche Interesse der Mönche und Klöster, von denen die Bilder ja gewöhnlich gefertigt wurden. Die Mönche als Finsterlinge, *σκοτένδυτοι*, bezeichnet von Constantin, dem Soldatenkaiser.

Theilnahme der weltlichen Macht an der Verbesserung der Kirche vor[g]); wiederum aber auch viele Beispiele von materialistischen, rohen Uebergriffen des Weltlichen, und von Kraft und Eifer für die Freiheit des Geistigen und der Kirche. Uebrigens ist auch diese Geschichte ganz durchzogen von weltlichen und persönlichen Interessen und Motiven. Die Nachbarschaft des Islam und die Scheu vor demselben hat ein bedeutendes Moment für diese Streitigkeit abgegeben[h]).

Ereignisse: K. Leo aus Isaurien 726, entschiedener seit 730 (Germanus, Patriarch von Cpel, Bilderfreund), und Constantinus (Kopronymos) 741. Eikonoklasten[i]) — KVsammlung für sie zu Cpel 754. Gregor 2. und 3. von Rom (Röm. Synoden 731 u. 769), Eikonodulen. Vermittelnd: Nicänisches Concilium (7. ökumen.) 787, unter der Atheinienserin Irene, von Hadrian I. angenommen und zum Theil geleitet[k]) (Verehrung untergeordneter Art, *ἀσπασμός*, *τιμητικὴ προςκύνησις*, *δουλεία*, der *λατρεία* entgegengesetzt, und nur beziehungsweis, *σχετική* — nebelhafte, Nichts sagende und im Leben haltlose, Begriffe)[l]). Die KVs. zu Frankfurt 794 sprach mit richtiger Consequenz gegen alle Verehrung: die fränkische Kirche konnte hierbei schon den vorwaltenden Neigungen der

---

Die unter dem Namen der ökumenischen Lehrer in Cpel bestehende Akademie von 12, von Leo Is. zuerst befragt, widersprach ihm gleichfalls.

g) Die Meisten von den bilderstürmenden Kaisern haben auch Interesse für die Wissenschaften bewährt.

h) Die Byzantiner schwanken zwischen den Angaben, dass Juden (Cedrenus, Zonaras) oder dass Saracenen (*Ἄραβες*, Ismaeliten) den Anstoss gegeben hätten (Theophanes). Vielleicht aus Scheu vor dem Vorwurfe des Judenthums wurde das Mosaische Bilderverbot von den BFeinden seltener gebraucht. Wiederum machte auch schon der Hass gegen die Saracenen die orient. Patriarchen zu entschiedenen Bilgerfreunden.

i) Der Streit führt Dreierlei auf, was gegen die Bilder geschehen: Höher hängen — Hinwegnehmen (*καθαίρεσις*) — Zerstören (*κλάσις*).

k) Beschlüsse von Cpel und 13 Anathematismen in den Acten der 2. Nic. Synode: *Mansi* 12. 13. *Canones* der zweiten Röm. Synode ebds. 12, 713 ss.

l) Die Carol. Bb. nehmen auf jene Unterscheidungen keine Rücksicht — (*cultus*, *adoratio*, *observatio*, *veneratio* gleich gebraucht) und die Beschlüsse von Frankfurt verwerfen sie (*Can. 2: omnimodis adorationem et servitutem — condemnaverunt*).

Ll. Carol. 2, 31. 3, 16. 4, 4: als Schmuck und zur Erinnerung sollen sie noch bleiben.

deutschen Völker folgen[m]). Päpstlicher Widerspruch: andere Entscheidung (veranlasst von K. Michael's Schreiben) durch Ludwig d. Frommen KVs. zu Paris 825[n]), auf welche der Röm. Stuhl Nichts öffentlich erwiedert hat.

Als Schriftsteller waren in der fränkischen Kirche thätig: Agobard — Jonas von Orleans u. A.[o]) Durchgreifend durch die kirchlichen Misbräuche, also Bilder zerstörend, wirkte Claudius von Turin (gest. 839)[p]). Von ihm leitete man oft bleibende Widersprüche gegen die Kirche ab, welche im 12. und 13. Jahrh. in Ausbruch kamen. — Nur allmälig hat sich der Brauch der fränk. Kirche dem der Römischen gleich gemacht.

Wiederauflebender Streit in der griechischen Kirche im Anfang 9. Jahrh. (813): gegen die Bilder K. Leo der Armenier, Michael, Theophilus (832 f.). Die Bilder behauptet durch Theodora und durch die KVss.: Cpel 861. 869 (Röm. 8. ökum.). 879 (griech. 8. ökum.) unter Photius Einwirkung[q]). Von da an wurde der Name der Orthodoxie dort an das Bilderwesen geknüpft[r]). — Unter den theologischen Vertheidigern der Bilder sind ausgezeichnet Joh. Damascenus, Nicephorus (Patr. v. Cpel) und Theodor vom Kloster Studium zu Constantinopel (gest. 826)[s]).

---

m) Auch in der Beibehaltung des Reliquienwesens (*Ll. Car.* 3, 24): nach Lorentz Alc. 118. (Bilderloser Naturdienst der Deutschen.)

n) *Mansi* 14. 415 ss. Hier auch Michael's Zuschrift an Ludwig.

o) *Agobard. contra eorum superstitionem, qui picturis et imagg. ss. adorationis obsequium deferendum putant — Jonas Aurel. adv. Claudii Taur. apologeticum ll.* 3, gegen Bilderzerstörung, wie gegen Bilderanbetung. *Dungal. responss. contra Claudii librum* u. s. w. Beide *Bibl. Lugd.* 14.

p) *Claudius Taur., liber informationum literae et spiritus super Leviticum ad Theodemirum, Mabillon vett. anal. II.* 91. *Apologeticus adv. Theodemirum de cultu imagg. et Sanctorum.* Die Frgmm. des Buchs aus Jonas Widerlegungsschrift bei Flacius, *catal. testt. ver.* 936 *ss. Melch. Goldast* an: *imperialia decreta de cultu imagg.* Frkf. 608. 8. Ausserdem gedruckt ist Claud. Comm. z. Galaterbriefe, *Bibl. PP. Lugd.* 14. *A. Rudelbach. Cl. Taur. inedd. opp. specimina etc.* Havn. 824. 8. Walch, G. d. Ketz. II. 140 ff.

q) Cpol. Synoden: *Mansi* 16. 17. 373 ss.

r) Fest der Orthodoxie 842 (19. Febr.). Ritus desselben, *Constantin. Porph. de cerimm. ant. Byz. I.* 28. Reiske das. S. 73.

s) *Io. Dam. Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας. Opp. Lequien. I.* 305 *ss. Λόγος ἀποδεικτικὸς περὶ τῶν ἁγ. εἰκ. ib.* 610 ss. Alles freilich kritisch bestritten nach Aechtheit oder Reinheit, auch b. Schlosser a. O. 181 ff. Nicephor. vier Schrr. gegen die Ikonomachen, *Basn. thes. II.* 2. *p.* 4 *ss.* und *ἀντιῤῥητικά, Combef. auctar.* 1 und 2. (Leben Niceph., auch sein Ge-

3. In den Bestimmungen der griechischen Kirche für die Bilder tritt noch Folgendes hervor. Abbildungen der Gottheit wurden von den Bilderfreunden ausgenommen: sie kamen gar nicht in Erwähnung[t]). Der Unterschied zwischen Gemälden und Bildwerken, und die Gestattung nur jener[u]), sowie andere Gewöhnungen der späteren griechischen Kirche bei diesen Gegenständen kamen in jenen Streitigkeiten und Bestimmungen noch nicht zur Sprache. Die Verehrung und die Fürbitte Mariens und der Heiligen wurde von den Bilderfreunden stets vorausgesetzt: bei den Bilderfeinden schwankte sie bisweilen[v]).

§. 85.

Die lange schon bestandene Trennung in Geist, Verfassung und Ansprüchen der beiden Kirchen, bedurfte nur einer dogmatischen Differenz, um mit gegenseitigen Anathemen hervortreten zu können. Diese bot sich in Einem Puncte dar, welcher in der Zeit dogmatischer Bestimmungen, im 4. und 5. Jahrhundert nicht entschieden worden war[x]), und in dem sich gerade eine uralte

---

spräch mit Leo Arm.) in *Combefis. origg. rerum Cpol. manipulus.* Par. 664. und *AA. SS.* 13. März). Theod. Stud. *epp.* und Schrr., *ed. Sirmond. Opp. varr. V.* 696.

Manches Aehnliche mit dieser christlichen Bilderphilosophie findet sich im Neuplatonismus: vgl. *Iamblich. de mysteriis.* S. u. A. die Vertheidigung der Bilderverehrung von Celsus b. Orig. 7. 373 *Spenc.*, und Or. Antw. darauf.

t) Blos in Beziehung auf Christus als die sichtbare Gottheit.

u) *Goar. ad euchologа. p.* 28.

Andere Vergeistigungen in dem Bilderwesen der griech. K., z. B. bei Ge. Zappert in: *Vita b. Petri Acolanti.* Wien 1839. 77 ff.

v) Bei Constantin äusserte sich wiederholt der Zweifel sogar über das *θεοτόκος. Theoph. chronogr.* 366: *ἄρτι τί ἡμᾶς βλάπτει, ἐὰν λέγωμεν τὴν θε. χριστοτόκον;*

Doch wird Verehrung Mar. und der Heiligen ausdrücklich recht gesprochen zu Cpel 754, und Anathema über das Gegentheil, Anath. 9. 11. — Heiligen-Fürbitte und Verehrung, *Ll. Carol. I,* 20. 2, 21.

Bei Claudius freilich ging der Widerspruch auch auf Heiligenverehrung, sowie auf die des Kreuzesbildes. Agobard unterscheidet nur menschliche und göttl. Verehrung für die Heiligen.

Vieles Parallele in Handlungsweise und theologischer Beweisführung, ist in diesen Streitigkeiten und in dem Bilderstreite unter der Reformation. Zu diesem Vieles b. J. Geffcken, über die verschiedene Eintheilung des Dekalogus und den Einfluss derselben auf den Cultus. Hamb. 838.

Verschiedenheit in den Formeln der griechischen und lat. Kirche zeigt[2]): es war das Verhältniss des heil. Geistes zu Vater und Sohn, und die Differenz lag in den Ausdrücken von dem Ausgange desselben.

1.[a]) Zu Constantinopel war nur die biblische Formel (Joh. 15, 26) wiederholt worden: *τὸ ἐκπορευόμενον παρὰ τοῦ πατρός*, ohne dass eine Bedeutung oder ein besonderer Gegensatz hineingelegt worden wäre. Nur hatte seit dem Arianischen Streite das *ἐκπορεύεσθαι* einen metaphysischen, substantiellen Sinn, dem *γεννᾶσθαι* gegenüber, erhalten[b]).

2. Es gehen durch die ganze Geschichte des Artikels vom Ausgange des heil. Geistes zwei polemische Rücksichten hin: die eine, bei den Griechen, durch die früheren Kämpfe dieser Kirche, mit Heidenthum, Gnosis, Manichäismus veranlasst, dass nicht an zwei Principien in der Gottheit gedacht werden dürfte; die andere bei den Lateinern, dass der Sohn nicht dem Vater wesentlich untergeordnet würde. Die zweite war durch den Arianismus veranlasst, unter dessen Bekämpfung ja die Lat. Kirche ihren dogmatischen Charakter erhielt[c]).

---

a) Pet. Pithoeus: *hist. controv. de processione Sp. S.* Par. 590. 8. *Mich. Lequien. de process. Sp. S., Diss. Damascen. I.* — *Io. G. Walch., hist. controversiae Grr. Ll.que de process. Sp. S.* Jen. 751. 8. W. C. L. Ziegler, Geschichtsentwick. des Dogma v. heil. Geiste: th. Abhh. (Gött. 791) 299 ff. Wundemann, Q. d. Gl. 1. I. 383 ff. — Auf der and. Seite vornehmlich *Theoph. Procopowicz, hist. de processione Sp. S.* (1772), auch in, *chr. orthd. th. I.* 823 ss. — Lehrb. d. DG. 1059 ff.

Leo Allatius de eccl. occ. et or. perpetua consensione. Col. 648. 4. (von *F. Spanhem.* widerlegt: *de eccl. gr. et or. a Ro. et papali perp. diss., Opp.* 2. 485 ss.) und *Graecia orthodoxa.* 652. II.

b) Bei Origenes (*princ. I*, 2, 6) wird das *procedere* auch vom Sohne gebraucht (*velut quaedam voluntas ex mente eius procedens*). Dagegen z. B. Greg. Naz. 14. Rede nebeneinanderstellt *τὸ καλὸν γέννημα κ. τὴν θαυμασίαν πρόοδον*.

c) Das athanasianische Symbol (ob. S. 124) tritt in diese Erscheinungen des lat. Kirchenglaubens bedeutend ein. Mit Sicherheit wird es zuerst von Theodulf in dieser Angelegenheit erwähnt. Nach Waterland und Köllner schon *Conc. Tolet.* 4. 633 und Frankf. Concil. Die Span. Kirche kann es wie manches Andere aus der nordafric. erhalten haben; dort und ursprüngl. bei Augustinus ist wohl in jedem Falle der Ursprung des *filioque* zu suchen.

August. Trin. 4, 6. (im *λάβετε πν. ἁγ.* Jo. 20, 22) *demonstratio — non tantum a P. sed et a filio procedere Sp.* 15, 17. 26. 27. In allen diesen Stellen doch: *principaliter a P. — ab illo habet, ut de illo etiam procedat Sp.* u. s. w. Vorher *Hilar. Trin.* 8, 20 *nihil differre creditur inter accipere a F. et a P. procedere*). —

Wo aber unter dem heil. Geiste nur die Kraft und Gabe verstanden wurde [d]), da scheute sich auch die griechische Kirche nicht, wenn gleich nicht: aus dem Vater und dem Sohne, doch: aus V. durch den Sohn (erbeten, vermittelt, gesendet), Geist des Vaters und des Sohnes u. Aehnliches, zu sagen [e]). Wobei sie indess in früheren Zeiten, dem Arianismus gegenüber, doch auch in den Ausgang aus dem Vater Bedeutung legte [f]).

§ 86.

Als die Spanische Kirche, eben im letzten Kampfe gegen die Arianischen Ueberreste, welche sie noch in sich hatte, die Formel vom Ausgange des Geistes von Vater und Sohn geradezu in das Symbol aufgenommen hatte, wurde es bald bemerkt und streitig [1]). Indessen nahm anfangs nur ein Theil der lateinischen Kirche, wenigstens die Interpolation des Symbols an [2]): bis nach der Mitte des 9. Jahrhunderts der dogmatische Gegensatz bestimmt und laut hervortrat, und die griechische Kirche ihre Trennung von der lateinischen aussprach; welches sie im Laufe des 11. Jahrh. noch ernster und für immer wiederholte [3]).

1. Der Beisatz im Symbol von Nicäa-Constantinopel, *filioque*, wurde als symbolisch zuerst in der KVers. zu Toledo (der dritten) 589 aufgestellt [a]). Die fränkische Kirche nahm Antheil an demselben: die Lehrdifferenz war schon im

---

Nach Aug. *Leo M. ep.* 15 (*ad Turrib. Asturic.*) nicht zu trennen sei *qui genuit, qui genitus est, sui de utroque processit:* Vigil. Taps. u. A.

d) Dieses liegt auch, keine Milderung oder Ausgleichung, in den Erklärungen Joh. Dam. O. Gl. I, 8.

e) So nur meinte es Cyrill Alex., Anath. 9. gegen Nestorius: der heil. Geist gehöre dem Sohne an (*ἴδιον*), er sei nicht diesem ertheilt worden für seine Wunder — wogegen Theodoret: es sei *βλάσφημον κ. δυσσεβές*, wenn es bedeuten solle, dass der Geist sein Bestehen habe durch den Sohn.

f) Die Arianer, besonders die Eunomianer, leiteten den Geist nur vom Sohne ab. Gegen diese ist auch die Stelle Gregor's von Nyssa gerichtet (*quod non sint tres Dii. Opp. II.* 459. Par.), dass der h. G. nicht unmittelbar (*προσεχῶς*), sondern durch *μεσιτεία* des Sohnes vom Vater kommt.

a) *Conc.* 3 *Tol.*, *Mansi* 9. 977. 81. 3. Anath.: *Si quis Sp. S. non credit aut non crediderit a P. et F. procedere, eumque non dixerit coaeternum esse P. et F. et coaequalem, an. sit.*

Wiederholt im 8. 12. (653. 681) u. fgg. Tol. Concc., auch zu Merida (*Emerit.* 666), Braga (*Bracar.* 3. 675), and., *Mansi* 10. 11.

7. Jahrh. unter den Griechen bekannt[b]), der Bilderstreit im 8. Jahrh. machte die Griechen mit jener Interpolation bekannt[c]). Die Mönche in Jerusalem veruneinigten sich über den Zusatz am 8. Jahrh. Ende, indem die Franken, welche Karl d. Gr. auf dem Oelberge unterhielt, durch einen Mönch Johannes im Kloster Sabas[d]) verketzert wurden, und bei Leo 3. klagten: und jetzt erhoben sich die Klagen darüber laut von der Seite der Griechen.

2. Die Herrschaft Karl's d. Gr. begünstigte jene Interpolation: glaubenseifrig wie sie war, aber auch gern bereit, neue kirchliche Bestimmungen zu setzen, vornehmlich im Gegensatze zur griechischen Kirche. KVs. zu Aachen 809 durch jenen Mönchsstreit veranlasst[e]). Die Bücher Karl's von dem Bilderdienst — Alcuin, Theodulf[f]), behaupteten Sinn und Recht des Zusatzes im Symbol. Dagegen Leo 3. nur den Sinn billigte (*salutare credere, periculosum non credere*), nicht die Interpolation[g]), und das Symbol ohne das *filioque* auf silbernen Tafeln zu Rom aufhängen liess[h]). Aufgenommen wurde der Zusatz zu Rom erst im offenen Streite mit den Griechen, von Nikolaus I. 860. Dieses Zerwürfniss hatte auf den Gebrauch

---

b) Maximus der Confessor an Marinus von Cypern, *Opp. II.* 69 *ss.*: die Lat. meinten blos die Gemeinschaft der Naturen mit dem *filioque*.

c) Daher die Erwähnung und Besprechung zu Gentilly (*in Genethliaco* oder *Gentiliaco* bei Paris) unter Pipin 767. Die unbestimmte Nachricht bei Ado von Vienne (*Bibl. Lugd.* 16) u. and. Chronisten, dass dort, wo Griechen, Römer und Franken beisammen waren, die Frage über den Ausgang des h. Geistes besprochen worden — wird so aufgefasst von Schlosser a. O. 239, dass die Römer durch diese Erwähnung Griechen und Franken haben trennen wollen.

d) Einige nach Pithoeus hielten ihn mit Unrecht für Joh. Damascenus.

e) Vorher Vertheidigung des Zusatzes, als eines im Sinne der Väter v. Cpel gemachte, durch Paulin von Aquileja, Synode von Friaul (*Foroiul.* 794). *Mansi* 13. 836 ss.

f) *Libri Carol.* 3, 3. 8. (*Ex P. et F. — omnis universaliter confitetur et credit eccl.*) Tarasius hatte zu Nic. sich zu dem *ex P. per F.* bekannt. Hierin finden die *Ll. Car.*, dass der h. G. zur Creatur werde. Geist des Sohnes heisse er als *unius substantiae et naturae*. — *Alcuin. de process. Sp. S. ad Car.* (nicht ausser krit. Zweifel) — *Theodulph. de Sp. S. liber* (*Opp. Sirmond.* 646. 8).

g) Verhandlungen zu Rom mit dem fränkischen Gesandten: *Mansi* 14. 17 ss.

h) Nach Photius und Anastasius.

Aber in dem eigenen Glaubensbekenntnisse Leo 3. an die orient. Gemeinen (*Baluz. Miscc. VII.* 18 *ss. Lequ.* a. O. VIII): *Sp. plenus Deus qui a P. et F. procedit.*

der Symbole, des apostolischen, des Nic. und des Nicänisch-Cpol. in den beiden Kirchen, bedeutenden Einfluss.

3.[i]) Anklagen und Sprüche der griechischen Kirche gegen die Römische: unter Photius (freilich ging der Streit zunächst nur von persönlichen, hierarchischen und Byzantinischen Interessen aus)[k]) 861, KVs. zu Cpel, und im encyklischen Briefe, 863 f.[l]) Dort wurde zuerst das Anathema über die Römer gesprochen. Erneute Beschlüsse zu Cpel 879 f.[m]) (Der Beisatz im Symbol verurtheilt in d. 6. Sitzung.) Der Streit ruhte mit so vielen anderen Interessen im 10. Jahrhundert[n]). Michael Cerularius, Patr. von Cpel, und andere Griechen des 11. Jahrh.[o]), nahmen ihn auf u. befestigten das Anathema seit 1053.

Das 9. und 11. Jahrh. hat schon seine reiche polemische Literatur über die Streitpuncte der zwei Kirchen: durch Ratramnus, Humbert, Niketas Stethatos oder Pectoratus von Studium[p]), u. A. Wie die griechische Kirche dabei zuerst noch mehr von Dingen äusserlicher Natur und Bedeutung handelte[q]) (vorn. von dem Fasten der Lateiner am Sabbat, von der Ver-

---

i) *L. Maimbourg. histoire du schisme des Grecs.* Par. 677. Amst. 682. — Von der andern Seite die gute Schr., *Elias Meniata* (gest. 1714), *πέτρα σκανδάλου ἤτοι διασάφησις — τοῦ σχίσματος etc.* Bresl. 752. 8.

E. B. Swalve: de dissidio eccl. chr. in gr. et latin. Photii auctoritate maturata. L. B. 830.

k) Phot. Patriarchat — Primat des Papstes — kirchliche Herrschaft über Bulgarien. Von dort will Phot. von der Aenderung des Symbols gehört haben. — Päpste: Nikol. I., Hadr. II., Johann VIII.

Die angebl. häret., nur platon., Lehre des Photius von den zwei Menschenseelen, kam nur zu Cpel zur Sprache: *Conc. Cpol.* 859.

l) An die morgld. Patrr. und Bischöfe, *ep. 2. p. 47 ss. Montacut.* (Lond. 1651. *f.*) — Dazu Phot. Schr. an den Patr. von Aquileja, *Combefis. auctar. noviss. I.* 527 *ss.*

m) *Leo All.: synodus Photiana.* Rom. 662.

n) Nur Sisinnius, Patr. v. Cpel 996 ff. soll den Streit durch Bekanntmachung des Phot. Encyklion erneut haben.

o) Mich. Cerular. Schr. an Joh. von Trani, durch Humbert übs., von Leo 9. widerlegt — Schr. an Peter v. Ant. und dessen, merkwürdig ausgleichende, theilweis humoristische, Antwort: *Cotel. monn. II.* 135 *ss.*

p) Aufforderung Nikol. an Hinkmar (*et cett. episcc. in regno Caroli constitutos*): *Mansi* 15. 358. *Ratramn. contra Grr. opposita. Dacher. Spicil. I.* 63 *ss. Aeneas Paris. adv. Grr. ib.* 113 *ss. Anon.* 8. oder 9. Jahrh., *Mai. N. Coll. VII.* 1. 245 *ss.* — Humbert und Nicetas, *Canis.-Basn. III. p. I.* 281 *ss.*

q) Einige dieser Puncte waren schon in der Trullanischen Synode (*quini-sexta*) 691 zur Sprache gekommen und in den Canones bestimmt worden.

kürzung der grossen Fastenzeit, von dem Coelibat, und der Salbung als blos bischöfl. Befugniss): so fasste sie auch den dogmatischen Streit anfangs noch mehr äusserlich, nur von der Seite jener Interpolation (προςθήκη) im ökumen. Symbol[r]). Seit dem 11. Jahrhundert aber legte sich alle Metaphysik der Griechen in denselben[s]): aber es kam damals noch, und zwar als beinahe das Wichtigste, der Streit hinzu über Gesäuertes und Ungesäuertes im Abendmahle[t]).

§. 87.

In solcher Weise hat sich in der dritten Periode das kirchliche Dogma durch die Hierarchie befestigt. Doch diese Bewahrung des Lehrbegriffes hat in der lateinisch-Römischen Kirche minder streng im Einzelnen stattgefunden als in der griechischen. Denn das Streben von jener war stets mehr auf die äusserliche Einheit und auf kirchliche Stärke und Macht gerichtet. Hat sie insofern immer einen Schein von Freiheit in sich getragen; so ist es doch gewiss, dass der hierarchische Geist der Freiheit feind gewesen, und die Idee geistiger Freiheit von der Hierarchie stets und überall bekämpft worden sei; und dass beinahe alle Förderung geistig-sittlicher Entwickelung bei Völkern und Menschen jener Zeiten das Werk Anderer gewesen sei, erleuchteter Könige, oder sonst kräftiger Geister.

---

r) Humbert u. A. klagten umgekehrt die Griechen der Verkürzung des Symbols an.

s) Die beiden streitenden Meinungen theilten sich fast in zwei gangbare philosophische Bilder aus der Trinitätslehre: die Lateinische gebrauchte mehr das Augustinische: der h. Geist die Liebe zwischen Vater und Sohn; die griechische mehr das alt-alexandrinische; der h. G. das Wort durch die Vernunft aus dem Geiste hervorgehend.

Dem alten Vorwurfe der Griechen von zwei Principien setzten die Lateiner entgegen: Vater u. Sohn sei Eines Wesens, und, der Ausgang Ein Act.

t) Bei Photius und in s. Zeit wird dieser Punct noch nicht erwähnt: wahrsch. weil die Tradition noch freier war. Auch Elias Men. findet ihn zuerst b. Mich. Cerul. erwähnt: so auch *J. G. Hermann. hist. concertat de pane azymo et ferm.* L. 737. 8. 37 ss.

Die Meinung Petrus von Ant. (a. O. 122 ss. 163, später in der evangelischen Auslegung und Kritik so bedeutend geworden), dass Christus nicht Pascha mit den Juden gegessen habe (aus Joh. 13, 1 ff. 19, 31), wiederholt sich oft bei den spätern Griechen: vgl. d. Abh. eines Griechen v. 1730 an Hermann's a. B.

Die Entwickelung der Römischen Hierarchie zwischen dem 8. und 11. Jahrh. gehört in die Kirchengeschichte[a]). — Alte und neue Vertheidigungen derselben, vom Standpuncte des göttlichen Rechtes und urchristlicher Einsetzung, vom historisch-politischen, vom idealen[b]). — Der freieste Standpunct ist der, auf welchem man, ohne sie selbst gutzuheissen, die Kraft des Geistes und des Willens in den Begründern der Röm. Hierarchie bewundert, auf welchem man ferner sie als einen geistig nothwendigen Durchgangspunct in der christlichen Geschichte anerkennt, und sich der Macht erfreut, welche der Geist, auch wenn er nicht vollkommen lauter ist, und die Religion, selbst die noch nicht geläuterte, immer auch im äusserlichen Leben bewährt.

Uebrigens darf man es nie vergessen, dass, wie in der Idee geistlicher Herrschaft, so auch in der Geschichte der Kirche, Hierarchie nicht gerade Papstherrschaft sei: ja, dass die Hierarchie, als concentrirte, nach Aussen gewendete, Macht des Geistigen im Gegensatze zu der des Staats und des materiellen Lebens, meist weit bedeutender und tiefer gewaltet haben würde, wenn sie freier und geistiger bestanden hätte, kurz, wenn sie nicht Papstherrschaft gewesen wäre; sowie das Papstthum freier und grösser gewesen sein würde, wenn es nicht zugleich weltliche Herrschaft geworden wäre.

---

a) Man hat Recht, die Hierarchie Gregor's nur als eine consequente, durch Charakter und Gunst der Umstände getragene, Entwickelung des Röm. Bisthums seit 9. Jahrh. anzusehen. Nur von dem Bann über den Kaiser gesprochen, sagt Otto v. Freisingen (*de gestis Frid. I*, 1): es sei etwas Unerhörtes bis dahin gewesen.

Veränderung der Bedeutungen der Häresie'n durch die Hierarchie: Manichäer (Trennung der weltlichen und geistlichen Macht), Nikolaismus (Priesterehe), Simonie (Verleihung des Geistigen durch Weltliche: *Petr. Damiani adv. Simoniacos*).

b) Bekannte Ausführungen nach Joh. Müller u. A.: Joh. Voigt, Hildebrand, als Papst Gregor 7. Weimar 1815 (425 über die sog. *Dictatus* Hild. angebl. auf der Rö. Synode 1074. *Mansi* 20). F. Hurter, Gesch. Innocenz III. u. seiner Zeitgenossen. Hamb. 834 ff. III. 8.

Im entgegengesetzten Sinne hat J. Ellendorf die Hierarchie darzustellen begonnen; die Karolinger u. die Hierarchie ihrer Zeit (ob. erw.), und: der h. Bernhard von Clairvaux u. d. H. s. Zeit.

L. F. Verenet. de commutatione, quam subiit hierarchia Romana auctore Gregorio VII. Trai. 832. 8.

Vierte Periode.

§. 88.

Nachdem sich in den letzten Zeiten der vorigen Periode mannichfache geistige Kräfte gesammelt und bereitet hatten, finden wir dieselben seit dem Ablaufe des 11. Jahrhunderts als kirchliche Philosophie in der abendländischen Kirche vereint: anfangs zwar und eigentlich um für dieselbe und für ihren Lehrbegriff zu wirken [1]), bald aber, mehr oder weniger entschieden und offen, von ihr sich entfernend und sogar befreiend. Die Periode bis zu den Vorboten der Reformation (15. Jahrh. Ausgang) stellt also in der Befestigung des kirchlichen Dogma durch die kirchliche Philosophie zugleich die Vorbereitung geistig-freierer Zeiten dar.

1. Die Jahrhunderte der grössten kirchlichen Auflösung von Aussen und Innen, das 13. bis 15., sind bei Weitem mehr als durch die Hierarchie (welche ja auch immer macht- und rathloser wurde) durch diese kirchliche Philosophie, durch die Theologie der Zeit, zusammengehalten worden; theils, indem sie eben die Sache und Lehre der Kirche behauptete, theils, indem sie strebenden und gährenden Geistern eine andere Bahn und Thätigkeit anwies.

§. 89.

Die Einflüsse auf das geistige Leben der Kirche von Aussen her sind von grosser Bedeutung in dieser Periode. Jener alte heidnische Feind der Kirche, der Manichäismus, erscheint im 11. u. 12. Jahrhundert, wieder noch mit den alten Traditionen und im geschichtlichen Zusammenhange mit den früheren Secten dieser Art, namentlich mit den Paulicianern. Jetzt wurden diese Parteien Bogomilen genannt [1]). Andere stille Einwirkungen alten Heidenthums, wo sie wirklich stattgefunden haben, kommen für diese Zeiten wenig mehr in Betracht [2]).

1. Die Bogomilen [a]) (in Constantinopel seit 1111 bemerkt, unter Alexius Comnenus, dem berühmten Feinde und Bekehrer

---

a) *Sam. Andreae de Bogomilis* (Marb. 688), *Vogt. bibl. haer. I,* 121 *ss.. I. C. Wolf. historia Bogomilorum.* Hamb. 712. 4. J. G. V. Engelhardt, kirchengesch. Abhh. 1832. 135 ss. Die Bogomilen.

der Paulicianer), wie dunkel auch ihre Geschichte und das Innere der Partei sein möge, waren jedenfalls eine, aus Pantheismus, Dualismus und Mystik zusammengesetzte Secte. Gebetsschwärmerei (von dieser ihr Name [b])) vertrug sich auch hier sehr wohl mit der Lehre von einem dämonischen Princip, welches im Menschen durch die Hülfe des guten zu bekämpfen wäre. Das göttliche Urwesen [c]) sollen sie indessen **über** die beiden Principien gesetzt haben, über Satanael und Logos, von denen jenes das ältere gewesen sei; das Princip der Welt nämlich früher als das wiederherstellende [d]). Die ursprüngliche Schöpfung leiteten sie von dem göttlichen Urwesen her, eine unsichtbare, geistige [e]), um welche das Böse eine zweite, die materielle Schöpfung, ausgebaut habe. „Die Menschen, von Satanael erschaffen, erhielten den Lebensgeist von dem Vater (Zurückweisung auf syrisch-gnost. Lehre). Der Sohn, Christus, Logos hat Satanael's Macht zerstört: es heisst dieser nur noch **Satan**.“ Die Person Christi wurde doketistisch aufgefasst [f]). Der Sohn sei schon zurückgegangen in den Vater, der Geist werde es [g]). Dann das Gewöhnliche bei solchen Parteien: asketische Ueberspannung neben dem Rufe der Sittenlosigkeit; Verwerfung der Sacramente (die christliche Taufe sei

---

Anna Comnena *Alexiad.* 15. 485 *ss. Zonar. ann.* 18: beide nur wenig von den Lehren: und auf welchen sich Anna selbst beruft, der von Alexius bestellte Widerleger der Bogom., *Euth. Zigab. Panopl. dogm. P.* 3. *tit.* 23 (das Griech. ist zum Theil bei Wolf zu finden). Desselben *ἔλεγχος καὶ θρίαμβος τῆς αἱρέσεως τῶν — Μασσαλιανῶν, Toll. insign. it. Ital.* 106 *ss.* (*Galland.* 14).

b) *Euth.: Βὸγ μὲν γὰρ ἡ τῶν Βουλγάρων γλῶσσα καλεῖ τὸν θεὸν, μίλουι δὲ τὸ ἐλέησον. Dufresn. gloss. Graec.* v. *Βογόμιλοι.*

c) *Ἀσώματον μὲν, ἀνθρωπόμορφον δέ,* von Euth. nicht verstanden — es ist die alte Vorstellung wieder vom Makrokosmus.

d) Nach Euth. hat der Vater den Logos geboren (*ἐξερεύξασθαι τῆς ἑαυτοῦ καρδίας λόγον*, nach Ps. 45, 1), erst bei der Erscheinung Christi.

e) *Ἀόρατον καὶ ἀκατασκεύαστον*, auch von den Alexandrinern im Sinne der platon. *ὕλη*, von **geistigem** Stoffe verstanden. *Μὴ δυνάμενος τοῖς ὕδασιν* (dem Stoffe) *ἐφιζάνειν*, schuf Satanael (Euth.); d. i. dem materiell gewordenen Dämon war der geistige Stoff nicht mehr angemessen.

f) Empfängniss und Geburt durch das **Ohr** — auch altkirchl. **Bild** wenigstens oder **Formel**, wie bei Joh. Dam.; vergl. Thilo zu erw. O. 839. In spät. Kirchenliedern und Denkmalen kehrt es mannichfach wieder.

g) Unter dem h. Geiste verstanden sie wohl das geistige Princip in den Geweihten. Das Bild b. Euth.: Vater, S. und Geist: Weib, Mann, Jüngling.

die des Johannes), und Anwendung anderer Weihen[h]), Hass gegen alles, äusserliche und bestehende, Kirchenthum (Kleriker und Mönche hiessen ihnen die zwei Dämonischen des Evangelium, die Kirchen, Sitze der Dämonen); Ausschliessung des A. T., Psalmen und Propheten ausgenommen (das übrige A. T. sei vom Satan eingegeben), eigenthümlicher Kanon des N. T.[i]); und von ihnen wird auch erwähnt, dass sie dem Johanneischen Evangelium, wie der Person des Johannes, einen Vorzug gegeben haben[k]). Die Partei, welche in Thracien ihren eigentlichen Sitz hatte, ist von längerem Bestand gewesen[l]).

2. Unter den stillen Einwirkungen des Heidenthums sind die gemeint, von denen oben S. 109 f. Aber es glich sich jetzt natürlicherweise das Fremde, Angestammte oder Angeeignete,, immer mehr mit Geist und Sitte der Kirche aus.

---

h) Statt des Abendmahles das Vaterunser: dieses Gebet selbst verstanden sie nach Euth. unter dem ἐπιούσ. ἄρτος.

i) Um eine Siebenzahl der h. Bücher zu erhalten (nach *Prov.* 9, 1), verbanden sie AG., Briefe und Apokal. zu Einem Buche: Alles aber wohl in sehr freiem Sinne angenommen und mit grossen Verfälschungen. Merkwürdig ist (auf die Tradition von Cpolit. Recension des N. T. hindeutend) die Annahme der Bogom., dass Chrysostomus die Evv. verfälscht habe.

k) Die Recension des Joh. Evangelium bei den Templern zu Paris, am genauesten beschrieben und in seinen Varietäten wiedergegeben von Thilo, *Cod. apocryph. I.* 817 ss., welche auch von Neander (KG. IV. 455 vorläufig) von Bogomilen u. Katharern hergeleitet worden, wird nach Thilo (842 ss.) wohl nicht mehr dorthin bezogen werden können. Aber ein anderes Johanneisches Apokryphon fand sich bei den Katharern, von Thilo aus *Benoist hist. des Albigeois,* ebds. 884 ss. gegeben.

Die Bogom. und Kath. haben daneben besonders noch jenes, von so viel Häretikern gebrauchte, Apokryphon bei sich gehabt: die Gesichte des Jesaia (ob. S. 39). Gleichzeitig haben Engelhardt a. O. und Gieseler (Progr. 1832) über diese Schrift Unterss. angestellt, und Gieseler eine vierfache, uns bekannte, Ueberarbeitung der Schrift nachgewiesen.

l) Noch im Anf. 13. Jahrh. hielt Germanus, Patr. v. Cpel, zwei der erwähnten Reden, für das Kreuz und für die Bilder, gegen die Bogomilen, als Zeitgenossen. Die Katharer stellten sich selbst in Zusammenhang mit diesen theol. Parteien (*eccl. Slavoniae, Rainer. contra Wald.* 6): vgl. unten.

Dagegen die Partei von Constantin Chrysomalus (Synode zu Cpel 1140 b. Leo Allat. *cons. eccl.* 2, 11. *Mansi* 21. 583 ss.), welche dort für Bogomilenart gehalten wurde, wohl nur als Schwärmerpartei anzusehen ist. („Jeder Christ hat zwei Seelen, eine sündlose und eine sündige: wer Eine Seele hat, ist noch nicht Christ. Keine Taufe ohne Unterweisung, κατήχησις, ist christlich.“)

§. 90.

Das Judenthum entwickelt sich in dieser Periode neben dem Islam als eine bedeutende geistige Macht. Es wirkte auf die Kirche ein, indem es theils dieselbe zum Kampfe aufforderte, lästernd und angreifend [1]), theils durch wissenschaftliche Entwickelung [2]), theils durch philosophische Systeme, welche es in sich ausbildete, zu früherer oder späterer Nachahmung in der kirchlichen Philosophie [3]).

1.[a]) Sowohl die Grundlagen der jüdischen Lästerschriften, als die lästernden Traditionen des Judenthums, fallen in diese Zeiten des Mittelalters: vornehmlich in die des 13—15. Jahrhunderts [b].) Die Apologetik gegen das Judenthum hat damals erst ihre höhere Bedeutung erhalten [c]).

2. Ein Lehrer auch der christlichen Schulen, wie der zweite Moses des Judenthums, war vornehmlich Moses Maimonides von Cordova (gest. um 1200 [d])). Die aristotelische Geistesbildung, welche wir bei ihm zuerst in der fremdartigen hebräischen Form erblicken, führte ihn zu einer idealen Auffassung des Mosaismus und des A. T., in welcher das Positive und Wunderbare eigentlich erlosch: während er doch auch (ob. S. 23) der Vater der Dogmatik des Judenthums [e]), ja auch der wichtigste Anhalt für die Traditionen des Talmud wurde [f]).

---

a) *A. Beugnot, les Juifs d'occident.* Par. 824. G. B. Depping, die Juden im Mittelalter. Stuttg. 834. — Jost, allg. Gesch. der Israel. 2. B. — Zunz (ob. erw.): die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Berl. 832.

b) *De Rossi bibliotheca iudaica antichristiana.* Parma 800. 8. *Io. Christoph. Wagenseil. tela ignea Satanae.* Altorf 681. 4. Das Buch *Toledot Jeschu* wird schon im 13. Jahrh. bei *Raim. Martini* erwähnt.

c) Untersuchung der jüd. Lästerungen durch Gregor 9. 1238 angeordnet: Resultate bei der Pariser Fac. b. *Argentré: collectio iudiciorum de novis erroribus ab in. sec.* 12 — (Par. 728. III.) I. 146 ss. Apologeten: *Petr. Alphonsus* (Mayerhoff, allg. Zeitschr. N. Folge I. 1), Peter von Clugny (*adv. Iudaeorum inveteratam duritiem*), Raimund Martini (*pugio fidei adv. Iudaeos et Mauros. Edit. Ben. Carpzov.* L. 687. *f.* vgl. *Wolf. bibl. ebr.* 4. 572 ss.), *A. de Spina* (*fortalitium fidei contra Iudd., haer. et Sar.*).: das jüngste dieser Periode, Mitte 15. Jahrh.

d) Ueber ihn *J. Buxtorf.* vor dem *Moreh Nebochim* (nach *Exod.* 14, 3). Bas. 629. 4. *Wolf. bibl. ebr.* 3. 771 ss. Jost a. O. 259 ff.

e) *Constitutt. de fundamentis legis. Ed. G. Vorstius.* Amst. 638. 4.

f) Commentar zur Mischna und *Jad chasaka.*

Noch im 17. Jahrh. hat er, auf Einer Seite durch Spinoza, auf der andern durch H. Grotius, auf die Kirche eingewirkt.

3. In der jüdischen Philosophie entwickelte sich durch diese Periode theils die Kabbala (B. Sohar[g]), theils der (bald auch mit aristotelischer Philosophie durchzogene[h]) Karäismus. Jene fand ihre Freunde und Nachbildner in der Kirche, aber erst später, 15. und 16. Jahrhundert. Sie wurde auch unter den Juden erst im 16. Jahrh. ausgebildet. Neben diesen Hauptformen jüdischer Philosophie, treten auch andere, selbständige Erscheinungen hervor[i]). Die Partei der Sprechenden (Medabberim, Dialektiker) nahm gegen die, mehr und mehr eindringende, Lehre von der Ewigkeit der Welt, die Idee der Schöpfung in Schutz[k]).

§. 91.

Aber wichtig vor allen werden in dem Anfang dieser Periode die Einflüsse von Seiten des Muhammedanismus auf die Kirche. Sie erscheinen in zwiefacher Gestalt: in der philosophischen, vornehmlich von Spanien und Nordafrica her[1]), und in der deistischen, in welcher sich der Geist muhammedanischer Secten seit den Kreuzzügen durch Europa verbreitete[2]).

1.[a]) In der Scholastik gelten am meisten unter den arabischen Philosophen: Alfarabi (Abu Nasr Alf.), und Ibn-Sina (Abu Ali), Avicenna genannt, beide noch der vorigen Periode, 10. u. 11. Jahrh. erste Hälfte, angehörig[b]): dann des

---

g) Die alten berühmten Schrr. nach Reuchlin: vornehmlich *Chr. Knorr a Rosenroth. Cabbala denudata.* 1667. 84. *II.* 4. Anderes: neuerlichst bes. (J. F. Molitor) Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. Frkf. 838—39. III.

h) *Kosegarten's* Ausg. von *corona legis.* Jen. 824.

i) Das Buch Cosri, um Mitte des 12. Jahrhund. in Spanien geschrieben: A. von Buxtorf d. J. 1660. 4. (F. B. Köster, th. St. u. Krr. 837. S. 153 ff.) Das B. *de causis,* bei den Scholastt. viel gebraucht, war von einem Juden geschrieben: *Degerando* a. O. 234. Auch Avicebron der Scholastt. wird für e. Juden gehalten. AbenEsra 12. Jahrh. (Krahmer Illg. Zts. N. F. 1. 2.)

k) Nur von M. Maim. erwähnt: Moreh Neb. I. 69. 71. Sie verwarfen den Namen Ursache bei Gott, weil in diesem die Ewigkeit der Welt liege (*causa non sine causato*): dabei hatten sie einen allgemeinen skept. Gedanken.

a) Vgl. ob. S. 185. *Hottinger. bibl. or.* — *Pocock. spec. hist. Ar.* Oxon. 656.

b) Avicenna, Verf. einer umfassenden Encyklopädie der Wissen-

Zweiten Gegner, Muh. el-Gazzali, Algazel, gläubiger Gegner der Philosophen (Mitte des 12. Jahrh.), die Zierde der Religion genannt, und dessen Gegner, Muh. Ibn Roschd, Averroes (im Ausgange desselben Jahrhunderts). Die „Niederlage der Philosophen“ des Einen wurde von dem Anderen bestritten in der „Niederlage der Niederlage“ c). Eine geistreich-mystische Lehre trug Ibn Thophail zu Sevilla vor, älter als Averroes d): auch er in den christlichen Schulen wohlbekannt. Er stellte einen Menschen in vollkommen freier, innerer Entwickelung dar, wie er nach und nach Sinnenwelt und Geistiges, dann Welt und Gott unterscheiden gelernt habe, dann sich geistig verwandt fühlen mit der Gottheit, endlich sich mit derselben im geistigen Leben (Anschauung, Versenkung) vereinigen e). Bagdad und Damaskus waren im Orient die vornehmsten Schulen für die Araber. Sie bildeten sich die ganze aristotelische Terminologie für ihre Sprache nach f): und es ist entschieden, dass die erste vollständigere Kenntniss des Aristoteles den christlichen Schulen durch die Araber zu Theil geworden ist.

2. Wie wenig geschichtliche Sicherheit auch in den einzelnen Anklagen wegen Deismus und Lästerung der positiven Religionen, bei Personen und Vereinen (z. B. dem Templerorden g) und den Baugesellschaften des Mittelalters h)) zu finden sein möge: so ist doch theils das Vorhandensein einer solchen Denkart im Abendlande seit dem 12. — 13. Jahrhundert, un-

---

schaften — Der Kanon, eine Hauptschrift für das MA. Alfarabi verfasste auch eine Einleitung in Aristoteles Schriften (*de rebus studio Aristotelicae philos. praemittendis*).

c) *Algazel. destructio* (od. *prostratio*) *philosophorum — Averr. destructio destructionis. Lat., Aristot. ed. Ven.* 9. B.

d) Der Ssufismus bildete die Mystik aus orientalischen Elementen durch. Tholuck *Ssufismus*. Berl. 821. vgl. mit *de Sacy* Werk ü. d. Drusen: und Jenes Blüthensammlung aus der morgenld. Mystik. 825.

e) *Philosophus autodidactus — ed. E. Pococke*. Oxon. 761. 4. (Der Naturmensch von Thoph., übers. von J. G. Eichhorn. Berl. 783. 8.) Schon Avicenna hatte unter demselben Titel eine gleiche Schrift verfasst.

f) Hierüber bes. die ob. (185) erw. Schr. von Schmölders, 57 ss. Nur einige griech. Worte wurden beibehalten: der Name der Philosophie vornehml. und ὕλη. Einige (Alfar.) gebrauchen beim Philosophiren nie den eigentl. Gottesnamen.

g) Oben S. 46. W. F. Wilke, Gesch. des Tempelherrenordens. Berl. 825—37. III.

h) Fr. Heldmann, Mittheilungen über die Freimaurerei. Frkf. 836.

zweifelhaft, theils die Wahrscheinlichkeit wohlbegründet, dass dieselbe mit den Secten im Islam zusammengehangen habe, welche eben damals theils sich immer weiter ausgeführt, theils in mannichfachem Verkehr mit dem Abendlande gestanden haben. Von den naturalistischen Meinungen, welche aus der arabischen Philosophie in die Kirche herübergedrungen sein mögen, wird weiterhin die Rede sein.

§. 92.

Das bedeutendste Moment für die geistigen Entwickelungen dieser Periode lag denn aber immer im Leben der Kirche selbst. Die angespannte Hierarchie rief den Gegensatz sowohl der Intelligenz und Schule, als der weltlichen Macht hervor, und die Hierarchie selbst war ja genöthigt, sowohl die Schule, als die weltliche Macht für sich in Anspruch zu nehmen: in allen anderen Verhältnissen nahmen immer mehr Kraft und Freiheit zu, und es war natürlich, dass dieselben auch auf dem geistigen und kirchlichen Gebiete hervordrangen, sobald der Weg dahin geebneter wurde: endlich brachten die Verhältnisse und Ereignisse der Zeiten immer mehr Kenntnisse und Erfahrungen in das gesammte Leben des Abendlandes herein.

§. 93.

Das Abendland allein, und wieder vornehmlich die germanische Welt[a]), stellten jetzt eigentlich das kirchliche Leben dar. Zwar hat die Kirche des Orients, auch niedergedrückt durch den Islam, in einigen ihrer Parteien eine stille Existenz fortgeführt; aber nicht nur dass uns aus ihnen zu wenig Kunde zugekommen ist: es haben sich auch geistig leuchtende, mächtige Erscheinungen nirgends aus ihnen erhoben [1]). Die griechische Kirche, gedrückt von der sultanischen Herrschaft der Kaiser (unter welcher das kirchliche Dogma und der Ritus der Kirche das einzige höhere Interesse ausmachte), dauerte machtlos fort: sie pflanzte sich unter den slavischen Völkern, aber als bloss äusserliche Anstalt, fort. Die Theologie derselben blieb die alte des Johannes Damascenus [2]).

---

a) G. B. Mendelssohn, das germanische Europa. Berl. 835.

1. Unter den morgenländischen Parteien zeichnen sich fortwährend die Armenier aus[b]). Unter den Jacobiten Dionys. Barsalibi (gest. 1171) und Gregorius Abulfaradsch (Barhebräus, gest. 1286)[c]).

2. Theologen der griechischen Kirche: Euthymius Zigabenus, Niketas von Chonae, Nikolaus von Methone; Alle dem 12. Jahrh. angehörig[d]). Sonst macht das Sammeln und Bewahren den Charakter der griechischen Theologie auch dieser Zeiten (vgl. oben §. 67 f.), und eigentlich bis auf unsere Zeiten hin, aus[e]). Eine der spätesten dogmatischen Darstellungen ist das berühmte Symbol des Gennadius, Patr. von Cpel (Georgius Scholarius) vom J. 1453[f]).

§. 94.

Daneben hat sich doch in den griechischen Schulen, aber vornehmlich wie vormals, in den Klöstern[a]), ein

---

b) Besonders thätig hat sich bei den Armeniern das 11. Jahrh. in Wissenschaften, wie auf anderen Gebieten, auch dem poetischen, gezeigt: Neumann a. B. 136 ff. Dem 12ten Jahrh. gehört Nerses von Klah (*Claiensis*), armen. Katholikos, an, von den Arm. als ihr grösster Theolog geehrt (Mohnike, Ztschr. für hist. Th. I. 67 ff.) Seine Werke Ven. 833. I. Unter ihnen auch 5 Briefe an die Griechen über ihre Lehrdifferenzen von den Armeniern, und Auslegung der himml. Hierarchie des Dion. Ar.

1341 unter Vereinigungsversuchen mit der Röm. K. durch Benedict XII. 117 Irrlehren der armen. Kirche aufgestellt: bei Raynald. z. ds. J.

c) *Assemani* in: *Accessiones ad Cave Hist. lit.* 2: A. G. Hoffmann, Abriss der Syr. Lit., Bertholdt Kr.Journ. XIV. 3. 225 ss.

Dion. Sohn Saliba *Assem. II.* 156 ss. 208 s. Schriftausleger u. Theolog. Barhebr. (A. G. Hoffmann AEnc. VII.) seit 1264 Maphrian des Orients.

d) Ullmann: Nikol. — Euth. — und Niketas, oder die dogmat. Entwick. der Gr. K. im 12. Jahrh. Hamb. 832. *Euth. Zig.* (oder *Ziga-Zyga-denus*) Comm. zu den 4 Evv. A. v. C. F. Matthäi. L. 792. IV. Andere Auslegungsschrr., *Galland.* 14. *Πανοπλία δογματική* *Lat. Bibl. PP. Lugd.* 19. Gr. durch Gregoras. Tergovist 710 s. Niketas Akominatus Choniates, *thesaurus orth. fid.* 27 Bb. Zum Theil *Bibl. Lugd.* 25. Nikol. oben 108.

e) Bei anderen Gelehrten der griech. K. dieser Periode findet sich merkwürdig wenig Theologie: wie bei Theodorus Metochita: *ὑπομνηματισμοὶ καὶ σημειώσεις γνωμικαί.* A. von C. G. Müller. L. 827. *Eustath. metropol. Thessal. opuscc. Ed. Tafel.* Frkf. 832.

Ueber diese Griechen *Fabr. Bibl. gr.*, und Leo Allatius daselbst.

f) Gr. Lat. Türk., zuerst in *M. Crusii Turcograecia lib. 2. p.* 110. Ausserdem Dialog über die Glaubensart., *Lat. Bibl. Lugd.* 26. Gr. Wien 1530. Zwick. 677.

a) Die Klöster waren ja aber im byzantinischen Reiche, nicht blos

eifriges Studium der alten Philosophie still fortgepflanzt, aus welchem im Ablauf dieser Periode viele Geistesfrische und wissenschaftliche Anregung in das Abendland überging, als eine Reihe bedeutender und kundiger Männer sich gedrungen fand, mit ihrer Wissenschaft ein anderes Vaterland aufzusuchen[1]). Jene Studien verbanden sich dort oft sonderbar mit mönchischer Mystik[2]).

1. Philosophie und der altgriechische Name gaben hier ihren gemeinsamen Trost unter den welterschütternden Geschicken des griechischen Reichs, jene durch Abstractionen, in denen man der Zeit und der Welt vergass, dieser durch Gefühle alten Volkswerthes und angestammter geistiger Bedeutung, welche er fortwährend gewährte. Die Streitfrage über den Vorzug, welcher Plato oder Aristoteles zustehe[b]), bewegte diese Geister vornehmlich. Manuel Chrysoloras, Ge. Gemistus Pletho und Georg von Trapezunt, waren die bedeutendsten im Streit: vermittelnd stand Johannes (oder Basilius) Bessarion unter ihnen, auch in dem Streite der beiden Kirchen ausgleichend, aber ohne Erfolg[c]): wie denn diese philosophische Parteiung nicht nur mit einer tieferen theologischen Denkverschiedenheit, sondern auch mit den, eben wie-

---

Mönchswohnungen, sondern auch, freiwilliges oder aufgenöthigtes, Asyl für die strebendsten, bedeutendsten Geister, welche vorher im Leben gewirkt hatten.

b) Diese Streitfrage trat an die Stelle der Versuche zur Vereinigung beider Philosophen, welche zu Alexandrien geschehen waren. Sie war jetzt nicht neu: auch z. B. bei Theodorus Metochita a. O. Cap. 9 und b. And. tritt sie hervor.

c) *H. Hody, de Graecis illustribus, linguae gr. literarumque hum. instauratoribus. Ed.* 2. *Sam. Jebb.* Lond. 742. 8. *C. F. Boerner. de doctis hominibus Graecis, litt. grr. in Italia instauratoribus.* L. 750. 8. *Villemain:* Laskaris, oder die Griechen in dem 15. Jahrh. — Uebss. mit Anmkk. Strassb. 825. II. 8.

Manuel Chrysoloras in Italien seit 1397. — Pletho (gest. in Griechenland 15. Jahrh. Mitte) und Bessarion von Trapezunt (EB. von Nicäa, zur Röm. K. übergetreten, Cardinal, aber voll glühenden Eifers für sein griech. Vaterland, gest. 1472: H. Hase, Bessarion. AEnc. 9. B.) stritten für Plato: Georg von Trap. (gest. in Rom 1486) für Aristoteles. Auch der im Vor. erwähnte Gr. Scholarius stritt gegen Pletho, ihn polytheistischer Neigungen anklagend.

Pletho, de plat. atque arist. ph. differentia. Gr. Par. 541. 8. *Bessarion in calumniatorem Platonis.* Ven. 503 f. *G. Trap. comparatio Ar. atque Plat.* Ven. 523. 8.

der auflebenden, kirchlichen Streitigkeiten zusammenhing, oder sich doch mit ihnen gern verband.

2. Die weiterhin zu besprechende Secte der Hesychasten auf dem Berge Athos war von solchem, aus Mystik und Philosophie zusammengesetzten, Charakter.

§. 95.

Doch in der abendländischen Kirche drängt sich nun mehr und mehr geistige Anregung und Entwickelung. Die theologische Wissenschaft, in welcher sich auch alle philosophischen Kräfte jener Zeiten zusammenfassten, sammelte sich in Schulen, welche mit dem Ausgange des 11. Jahrhunderts zu grösster Bedeutung reiften[1]: eine mystische und scholastische Denkart, als zwiefache geistige Erregung, kam neben einander auf, bald vereinigt mit einander, bald, und besonders in Deutschland, getrennt. Seit dem 13. Jahrhundert beherrschte Aristoteles diese theologischen Schulen[2].

1. Die Schulen von Bec und von Tours haben im 11. und 12. Jahrh. die grösste Bedeutung gehabt. Jene war mehr noch alt-Augustinisch, diese philosophirend-freier, mehr Aristotelisch. Im Berengarischen und im Nominalisten-Streite traten sie hervor[a].

2.[b]) Gewiss war es anfangs etwas mehr Aeusserliches, was die Aristotelische Lehre in die neuen Schulen des Abendlandes einführte. Sie drang eben von der Seite der Araber herein, und die Zeit empfing die Wissenschaft mit und in ihr. Aber man kann auch wohl behaupten, dass jene Philosophie wie keine andere für diese Zeiten und diese Völker geeignet war: und ebendarin gerade, worin sie oft für weniger hellenisch geachtet worden ist. — Fragt man nach Vortheilen oder Nachtheilen dieser Philosophie für die Kirche des Mittelalters; so wollen wir, mit Uebergehung des Vielbesprochenen und Bekannten (was sich zum Theile bei allen, zur Herrschaft gelangenden, Philosophenschulen findet), nur bemerken, dass wenigstens der Platonismus in diesen kräftig und roh strebenden, phantastischen Zeitaltern als herrschende Philosophie nur nachtheilig gewirkt haben würde: und dass Aristoteles, mit seiner

---

a) *Hist. lit. d. l. Fr.* 8. 260 ss. 197 ss.

b) *Io. Launoius, de varia Aristotelis fortuna in Acad. Paris.* 1653. 4) mit Anh. (*de var. Ar. in scholis prot. fortuna*) von *J. H. ab Elswich.* Vit. 720. 8. *Jourdain* erw. Werk.

Alles umfassenden Wissenschaft, mit seiner Methode, seiner Tiefe, seiner physiologischen Richtung, endlich auch mit den Schwierigkeiten seiner Form, der beste Meister für wissenschaftliche Zucht und Bildung jener Zeiten und jener Menschen gewesen sei[c]).

Kirchlich erst verdächtigt, auch wiederholt verurtheilt, Anf. 13. Jahrh. [d]), errang der Aristotelismus die Herrschaft durch die Mönchsorden, denen er von Rom übergeben wurde, um ihn in der Bahn der Kirche zu halten[e]).

Uebrigens gab der Cultus[f]), in seiner phantastisch-grossartigen oder sinnlich-glänzenden Gestalt, ein mächtiges Gegengewicht gegen die scholastische Religion: und es geschahe damals wenigstens natürlich, dass, nachdem Christus in die scholastische Dogmatik hineingezogen worden war, das tiefere Leben der Religion und des Christenthums sich in die Marienverehrung hineinzog[g]). Fernab von Kirche und Schule stand der ritterliche Geist der Zeit[h]).

---

c) So auch Görres, chr. Mystik I. 266.

d) Pariser Provincialconcil 1210; Verordnung des päpstl. Legaten 1215: dort gegen die phys. Schrr. (*libri naturales*) des Arist., hier gegen sie und die metaphys. Gregor 9. 1231 gegen die phys. blos (*quousque examinati fuerint, et ab omni errorum suspicione purgati*). Immerhin mögen nach Jourdain diese Verbote nur Auszüge und Comm. durch Juden und Araber gegolten haben. Gegen Sätze der aristot. Phil. Wilhelm und Stephan, Bb. von Paris, 1240. 1270. Wiederholt durch die Par. Univ. 1290: *collectio de variis erroribus philosophorum, et primo de Aristotele.* Nach der Heiligsprechung Thomas Aq. 1322 wurden alle Pariser Artikel gegen Arist. daselbst widerrufen.

e) 1256 zu Paris die *fratres praedicatores et mendicantes* als Glieder der Univ. aufgenommen. Widerspruch von Wilh. von Amour gegen diese Mönchsorden: sein Buch *de periculis novissimorum temporum* in dems. Jahre 1256 durch Alexander IV. verurtheilt. (*Fabric. Mansi I.* 86. *Fascic. rerum expet. et fugiendarum ed. E. Brown. II.*)

f) Die glänzendste Ausbildung dieses Cultus gehört eben diesem Zeitalter an. Auch die Theorie desselben (*Guil. Durandi* (*Durantis*) *rationale divinorum officiorum*). *Melch. Hittorp. de divinis cath. eccl. officiis ac ministeriis varii vetustorum Scriptt. libri.* Colon. 568.

Von einer anderen Seite, nicht minder richtig, beurtheilt die Verfassung des Cultus im MA. K. G. F. Goes: der Verfall des öffentl. Cultus im MA., nach s. Hauptursachen u. Veranlassungsgründen beleuchtet. Sulzb. 820. 8.

g) Maria stellt im Leben, in der Poesie und im Cultus des Mittelalters eigentlich das, dem Sinne und Gefühle nähergebrachte Bild von Christus dar, und in ihre Verehrung kleidet sich eigentlich die Liebe zu ihm.

h) Wolfr. v. Eschenbach, Parcival, — von San-Marthe. Mgdb. 830. Vorr.

§. 96.

Die Geschichte der Scholastik nun (deren Namen schon auf freie Bildung deutet)[1]) lässt sich in folgenden Perioden auffassen: einer vorbereitenden Zeit (11. Ausg. 12. Jahrh.), drei eigentlich scholastischen Perioden (13. Jahrh. — 15. Anf.), und der der Opposition gegen sie und das bestehende Kirchenthum (15. Jahrh.). Der Geist der Schulen, und selbst die Verschiedenheiten der theologischen Lehre, zog sich durch alle diese Perioden in den metaphysischen Streit über die Universalien, und in die Parteinamen des Nominalismus und Realismus[2]).

1.[a]) Die *Scholastici* machten schon seit längerer Zeit, jetzt aber, seit dem 11. Jahrh. immer bestimmter, eine eigene Classe der bürgerlichen Gesellschaft aus, neben den Klerikern, den Mönchen, den Politikern[b]). Es waren diejenigen, welche freie Schulen leiteten, wie sie, nach uralten Traditionen, welche bis nach Athen zurückführen, unter Arabern und in dem christlichen Abendlande sich bildeten. Seit dem Ende des 12. Jahrh., seitdem die Universitäten errichtet wurden, erhielt sich die ursprüngliche Freiheit wenigstens im Wechsel des Orts, wo die Scholastiker lehrten[c]). Man hat daher in diesem Namen ebenso sehr den Begriff der Freiheit, als, wie gewöhnlich, nur den der Schule, kirchlicher Abgeschlossenheit und der Starrheit der Formen, zu erkennen.

---

a) *Lud. Vives: de causis corruptarum artium. Opp.* Bas. 555. *II. L. Danaeus: prolegg. commentarii in libr. 1. Lombardi: Opuscc.* (*Gen.* 1583 *f.*) 1093 *ss. Ad. Tribbechovii: de doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum et humanarum rerum scientia, ed. 2 Heumann.* Jen. 719. 8. J. A. Cramer zu Bossuet Weltgesch. 5. 6—7 B. F. v. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen 6. B. 476 ff. *Degerando* a. W.

b) Danäus stellt die Scholastiker auch neben die Kanonisten: und allerdings liegt in der Gleichzeitigkeit der Ausbildung vom kanonischen Recht und von der Scholastik ein grosses Moment der kirchlichen Entwickelung.

c) *Caes. Egassii Bulaei* (*du Boulay*) *hist. universitatis Parisiensis* (von J. 800). Par. 665—73. *VI. f. J. B. L. Crevier, hist. de l'université de Paris.* Par. 761. *VII.* 12. *Eug. Dubarle, hist. de l'université* — Par. 829. *II.* 8. *Herm. Conring. de antiquitatibus academicis* (1659) *cura C. A. Heumann.* Gott. 739. 4. Eichhorn, D. Staats- u. Rechtsgesch. II. 183 ff. 3. A. Savigny, Gesch. des Röm. Rechts im MA. 3. Th. Raumer ang. B.

2.[d]) Die Frage über die Universalien war in dem dialektischen Grundbuche, welches die Zeit benutzte, in der Isagoge des Porphyrius, als die erste und wichtigste der Philosophie bezeichnet worden[e]). Mit ihr denn begann schon darum die Forschung und der Streit der Schulen: doch kündigten sich bald in dem Streite auch tiefere, philosophische Interessen und Probleme an. Die Differenz wurde aus Porphyrius schon im 9. und 10. Jahrhundert bemerkt[f]). An die metaphysische Frage knüpften sich dann gern die theologischen Differenzen an. Aber die Trennung der theologischen Parteien des Nominalismus und Realismus bestand immer mehr im Geiste als in der Verschiedenheit dogmatischer Lehren und Auffassungen. Der Nominalismus war nämlich immer die freiere Lehre und Partei.

---

d) Die ältesten Angaben über die beiden Parteien bei Johannes Sarisber., besonders *Metalog.* 2, 10. 13. 17: die spätesten aus dem MA. bei *Io. Aventinus, annal. Boior.* 6, 3. Reichhaltig: *Io. Salaberti philosophia Nominalium vindicata.* Par. 651. 8. Minder bedeutend *Iac. Thomasii de secta Nominalium. Oratt. et praefatt.* (L. 686. 8.) 241 *ss.* Mehr bei Leibnitz, *de principio individui* (1663), herausgegeben und eingeleitet von G. E. Guhrauer. Berl. 837. *Iac. Brucker. hist. doctrinae de ideis.* (Aug. 723) 220 *ss. C. Meiners. de Nominalium ac Realium initiis atque progressu: Comm. Soc. Gott. T.* 12. *Cl. hist. et ph.* 24 *ss.* W. L. G. v. Eberstein, über d. Beschaff. der Logik u. Methaph. d. reinen Peripatetiker (L. 800), Anh. 91 ff. Windischmann, Beil. zu Maistre Abendstunden von St. Petersburg (Frkf. 1825) II. 492 ff. Die Schrift des Vfs. *de vero Scholasticorum Real. et Nom. discrimine decretisque ipsorum theologicis* (Jen. 821), *Opuscc. theol.* 55 *ss.* Vornehml. auch *V. Cousin. introd.* zu Abälard's Werken (ob. erw.) 1. 60 ss.

e) *Porphyr.* Isagoge περὶ τῶν πέντε φωνῶν, auch in: *Scholia in Aristotelem.* Berol. 836. 1 ss. — *Περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεστηκότα, σώματα ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα* (Theile oder Eigenschaften der Dinge) — *παραιτήσομαι λέγειν.*

f) Nach Leontius hat schon Philoponus (ob. S. 180) sich bei seiner Lehre von τρεῖς φύσεις auf Aristoteles Vorstellung von den Universalien berufen. Einige (Herbelot Art. Elm) deuten den arab. Namen der Metaphysik, Wissenschaft der Wörter, auf den Nominalismus hin. Durch Boethius zuerst wurde Porphyrius Isagoge und diese Frage aus ihr im Abendlande bekannt. Wir finden diese Frage von Rabanus Maurus und Gerbert (*de rat. et rat. uti* — und *b. Cousin append. I.* 5), von einem Mönch des 10. Jahrhund., Gunzo (Brief bei *Marten. et Durand. Coll. ampl. I.* 301), hier ausdrücklich als Differenz zwischen Plato u. Aristoteles, verhandelt: angedeutet auch von Joh. Erigena und Anderen.

Wir bemerken allgemein über diese Secten nur Folgendes: 1) Universalien heissen ursprünglich bald die fünf allgemeinsten Begriffe der aristotelischen Logik[g]), bald die Gattungsbegriffe, und auf diese war die Frage am gewöhnlichsten gerichtet. Doch auch alle anderen Begriffe, wie sie von den erscheinenden Dingen getrennt und abstract gefasst werden, wurden oft in die Frage hineingezogen[h]). 2) Die Frage, ob die Universalien, als Wesen, Dinge, oder nur als Namen anzusehen seien[i])? hat nach und nach einen dreifachen Sinn gehabt. Substantialität, Realität, Wahrheit bezeichnen denselben: und so wurde das *res esse* nach und nach genommen[k]). Ebendaher 3) stehen im 13. Jahrh. und 14. Anf. die bedeutendsten Realisten auf einem Standpuncte, welcher früher nominalistisch hiess: diejenigen welche *Universalia post rem* lehrten, die Thomistische Partei. 4) Unmittelbar dogmatische Anwendung erhielt der Streit vornehmlich in den Artikeln von der Trinität; hier war es ja längst eingeführt, das göttliche, den Drei gemeinsame, Wesen als Gattung vorzustellen, an welcher Jene Theil hätten, und es war nicht neu, den Nominalismus als Tritheismus, den Realismus als Sabellianismus oder Tetradismus zu nehmen: von den göttlichen Eigenschaften[l]), von dem Abendmahle; weniger gewöhnlich war die Anwendung auf die Lehre von der Erbsünde[m]). 5) Die Geschichte

---

g) *Γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός — praedicabilia* in den Schulen genannt.

h) Schon bei Rosc., welcher geleugnet hat, dass die Dinge Theile hätten. Wahrscheinlich, weil er meinte, man müsse bei der Anschauung der Dinge, wie sie erschienen, stehen bleiben, gab ihm Anselm Materialismus Schuld (*ratio eius obvoluta in imaginationibus corporalibus*).

i) Ganz platonisch fasste Anselm von Canterbury den Realismus. Ebenso Bernhard v. Chartres (*Io. Sar.* 2, 17. 4, 35. Cousin, 627 ss.). Wilhelm's von Champeaux, durch Abälard (*hist. rel.* 2) berühmter, Realismus war materieller. Nach Ab. hat W. erst behauptet, *eandem essentialiter rem totam simul singulis inesse individuis;* dann, *rem eandem, non essentialiter sed individualiter.* (Für die Conjectur, *indifferenter,* ausführlich *Cousin introd.* 117 ss.) Genauer als durch Ab., wird Wilhelm durch die Cousin'schen Handschriften bekannt.

k) Der Name *res* hatte durch Augustin's Stelle *doctr. chr. I, 2: quod nulla res est, omnino nihil est* — besondere Bedeutung.

l) In Gilbert Porret. wurde der Nominalismus für polytheistisch gehalten, indem er Eigenschaften Gottes leugnete, und einen gerechten, gütigen u. s. w. Gott an deren Stelle setzte.

m) Odo v. Cambrai (*Cameracensis*) Anf. 12. Jahrh., *de peccato originali:* Schrr., *Bibl. Lugd.* 21.

des Nominalismus endigt in der Reformation: die kirchlichen, scholastischen und bürgerlichen Verurtheilungen desselben (Ludwig XI. 1465) richten sich auf das negative und störende Element, welches derselbe entwickelte [n]).

Roscelinus zu Compiegne [o]), und Wilhelm Occam sind die glänzendsten Erscheinungen am Anfang und am Schlusse der Streitigkeit.

§. 97.

In der geistigen Entwickelung, mit welcher sich die Scholastik im engeren Sinne vorbereitete, in einer sehr regen und sinnigen Zeit, stehen Anselmus von Canterbury [1]) und Peter Abälard [2]) an der Spitze: verschieden in ihrer Richtung und in Grund und Inhalt ihrer Lehren, aber Beide gleich einflussreich auf lange Zeit. Doch von bleibender Bedeutung für die Glaubenslehre und die Kirche war nur der Erstere: die Einwirkung des Zweiten verzog sich mehr in den Geist der Zeit, auch im bürgerlichen Leben [3]).

1. Anselmus von Aosta, aus der Schule Bec, Lanfranc's Nachfolger sowohl in der Schule als in der kirchlichen Würde (gest. 1109) [a]). Grundlage seines Denkens war ein freier Platonismus, im Geiste des Augustinus [b]). So lassen sich denn

---

n) So die Pariser Univ. gegen Occam 1339. *Argentr. I.* 137 ss. — und gegen *Nicol. de Altricuria* 1348, ebds. 255 ss. (Unter Anderem: *Universum est perfectissimum — propter hoc oportet tam totum quam partes esse aeternas* — keine Evidenz für das Dasein Gottes als *ens nobilissimum* u. s. w.)

o) Roscelinus (auch *Ruzelinus*): *Hist. lit. d. l. Fr.* 9. 359 ss. *Io. M. Chladenius: de vita et haeresi Roscelini,* (1756) *in G. E. Waldau thes. bio- et bibliogr.* (1792) Nr. 1. Es ist ungewiss, ob Rosc. seine Lehre auch in Schriften vorgetragen habe. Die Beschlüsse von Soissons 1092 sind nur im Allgemeinen bekannt. Seine Lehre b. *Ioann. monach. ep. ad Anselmum: Baluz. miscc. IV.* 478. *Anselm. ep. ad Ioann. Paris.* (*epp.* 2. 35), *ad Fulcon. Bellovac.* (2. 41) und *liber de fide trinitatis et de incarn. verbi contra blasphemias Ruzelini. Abaelard* in den neu entdeckten Schriften: vgl. *Cousin. introd.* 80 *ss.*, und *ep.* 21.

a) *Eadmer* (Schüler und Begleiter d. Anselmus) *vita Ans.* 2 BB. — vielleicht auch das Gedicht — *de miraculis Ans.*, *Martene mon. VI.* 983 ss. — *de similitudinibus S. Ans.* — (Möhler) Anselm, EB. von Canterbury. Theol. Quartalschr. 1827. 3. und 4. H.

Opp. ed. Gabriel. Gerberon. (1675) *ed.* 2. Par. 721. (Ven. 744 II. f.)

b) Durch Anselm besonders wurde das: *quod factum est, in ipso vita erat* — nach der alexandrinisch-lateinischen Lesart Joh. I, 3. 4. im platonischen Sinne geltend gemacht.

auch die Grundzüge aller Anselmischen Lehren in den Schriften dieses Kirchenvaters nachweisen.

Anselmus Verdienst in der scholastischen Glaubenslehre [c]) ist die erneute und jedenfalls tiefstrebende Erörterung der natürlichen Theologie, vornehmlich in den Artikeln vom Dasein Gottes und vom freien Willen; das Herausstellen der Frage über das Verhältniss von Vernunft und Glauben in der theologischen Erörterung: die bestimmteren Untersuchungen über das sittliche Vermögen und die Erbsünde, und über den Versöhnungstod [d]). Für die Erbsünde hatte Anselmus einen geistigeren Begriff gefunden als der gewöhnliche kirchliche war: für die Versöhnungslehre hat er allerdings Begriffe des damaligen bürgerlichen Lebens zu Hülfe genommen, und der Lehre dadurch einen etwas anderen Charakter gegeben, als der war, in welchem sie die Kirche bisher gehabt hatte.

2. Abälard von Palais oder Palets in Bretagne [e]) (gest. 1142) brauchte der Kirche weder in seinen theologischen Principien noch in seinen unmittelbaren theologischen Resultaten gefährlich zu werden. Wenigstens sein rationalistisches Prin-

---

c) *Io. Gust. Fr. Billroth. de Anselmi Cant. proslogio et monologio.* L. 832. 8. *Aug. Ferd. Ribbeck, Ans. Cant. doctrina de sancto spiritu.* Ber. 838. 8. F. C. Baur, die chr. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwickelung. (Tüb. 838) 142 ff.

d) *Monologium, Proslogium* (Anrede an Gott, sich finden zu lassen), *contra insipientem, dialogus de veritate — de concordia praesci. D. et praedestin. cum libero arb. — de conceptu virginali et originali peccato, de libero arbitrio — cur Deus homo* (A. Erlangen 834).

Den Protestanten gefiel Ans. *admonitio morienti* (194 ss. *Gerb.*): „*Age, dum superest in te anima, in sola morte I. C. totam fiduciam tuam constitue, in nulla alia re fiduciam habens.*“

Elucidarium, dogmat. Schr. von hist. Bedeutung, nicht von Anselm, Honor. v. Autun nach *Hist. l. d. l. Fr.*

e) *Abaelardi ep. I: historia calamitatum suarum,* und Anmkk. zu ihr von Duchesne. *Hist. lit. d. l. Fr.* 12. 86 ss. Bayle u. A. F. C. Schlosser, Abälard und Dulcin, Leben und Meinungen eines Philosophen und eines Schwärmers. Gotha 807. *I. H. F. Frerichs, de P. Abael. doctrina dogm. et morali.* Jen. 827. *Io. Dav. Hnr. Goldhorn. de summis principiis theologiae Abaelardeae.* L. 836. 8.

Abälard's Name ist in der Welt und im Roman fast mehr berühmt als in der Wissenschaft oder in der Kirche. Das freie, menschliche Interesse für ihn regte unter uns vornehmlich Herder's Aufsatz an (Heloise: Werke z. schön. Lit. u. Kunst 6. B. 299 ff.). Ueber Abäl. Theologie hat unter den ästhetischen Bearbeitern seiner Lebensgesch. (*Gervaise.* 1720. *J. Berington.* 1787), sich am meisten J. A. Fessler verbreitet (Ab. und Heloise. Berl. 807. II).

cip, Nichts zu glauben, was man nicht eingesehen hätte[f]), war nicht sehr bedenklich, wie er einestheils den Begriff von Einsicht (*intellectus*, nicht *cognitio*) so weit fasste, und wie er dem menschlichen Geiste eine Vorstellung auch von den göttlichen Geheimnissen beilegte. Aber wie die persönliche Einwirkung überhaupt bei Abälard die Hauptsache war; so brachte die Lust am Ja und Nein bei denselben Gegenständen, welche er in seiner Schule erregte, dem kirchlichen Geiste und Leben allerdings Gefahr[g]). Die „Theologie", welche er in mehren Schriften behandelte, bedeutete ihm noch, wie der alten Kirche, Trinitätslehre und höhere Lehre von Christus. Der Moral wollte er eine anthropologische Grundlage geben, und zwar im Widerspruche mit der Kirchenlehre von den guten Werken. Von manchen Schriften, welche unter seinem Namen erhalten worden sind, ist es zweifelhaft, ob sie ihm selbst angehören, oder vielmehr aus seinem Vortrage hervorgegangen seien[h]). Abälard wurde vornehmlich durch Bernhard kirchlich verfolgt, und verurtheilt mit 19 Sätzen zu Soissons 1121 und zu Sens 1140[i]).

3. Aus Abälard's Schule ging der dialektische Geist der Pariser Schule, ehe sie noch aristotelisch wurde, hervor; durch diesen der grösste Dogmatiker der Zeit, P. Lombardus: end-

---

f) Die Stelle *Sir*. 19, 4: *qui credit cito, levis est corde et minorabitur* — wird hierfür von A. gern gebraucht.

g) Die Kirche tadelte an Abäl. ausserdem die freiere Anwendung heidnischer Weisheit u. Wissenschaft, wie sie sich allerdings auch im *Sic et Non* darlegt. *Trithem*. 381: *Ab hoc Ab. tempore philosophia secularis sacram theologiam sua inutili curiositate foedare coepit.*

h) *Ab. opera, ed. F. Amboesius* (and. Ausgg. *Andr. Quercetanus*). Par. 616. 4. *Ouvrages ined. p. V. Cousin* ob. S. 8 (Dialektik, Frgmm. und *Sic et Non*). *Theologia christiana* (*Martene et Durand. thes. anecdd. V.* 1156 *ss.* nach Goldhorn, gegen die gewöhnl. Meinung, vor der *introductio ad theol. III.*, welche in den *Opp.* zu finden, geschrieben). *Scito te ipsum: Pez. thes. III.* 2. 637 *ss. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et christianum, e Cdd. Vindob. pr. ed. F. H. Rheinwald.* Ber. 837. Die von demselben herausg. *epitome theol. chr.* (Ber. 835.), eigentlich *Sententiae* überschrieben, wird mit ziemlicher Uebereinstimmung einem Zuhörer Abälard's zugeschrieben. (Gieseler, th. St. u. Kr. 1837. 2. 366 ff.)

i) *Bernard. epp.* 188. 189. *ad Innoc. II.*, 370 Synodalschr. an Inn., und *de erroribus Ab. ad Inn.*, und *capitula haeresium P. A.*, Alles auch in Ab. *Opp.* — Apologie Ab. *ep.* 20. *Berengarii apologeticus pro magistro*, Ab. Brr. 17. — *Gualter. de Mauritania ep. contra Abael.*, *Dacher. Spic. III.* 524 *ss.* und bei Buläus z. J. 1120 (5. Brief Walther's).

lich der kräftige und revolutionäre Feind des Klerus, Arnold von Brescia.

§. 98.

Diese vorbereitende Periode führt uns auf gleichem Gebiete noch Peter den Lombarden vor, dessen Schrift viele Jahrhunderte hindurch Grund- und Hauptbuch der Glaubenslehre geworden ist [1]), Hildebert von Tours, Gilbert von Poitiers: in deren Einigen die Feinde der dialektischen Theologie die sogenannten Labyrinthe von Frankreich fanden [2]). Johann von Salisbury war ein vermittelnder Geist, welcher die geistige Entwickelung seiner Zeit, deren er sich freuete, gern von den, sich bereits ankündigenden, Misbräuchen und Verirrungen befreit gesehen hätte [3]).

1. Peter aus Novara in der Lombardei, Lehrer und Bischof zu Paris (gest. 1164) [a]), trug die Glaubenslehre in Sentenzen anderer Art vor, als die der früheren Zeiten gewesen war [b]). Die Verschiedenheit der Meinung liess sich nicht ableugnen, sie musste vorausgesetzt werden: aber man durfte im Sinne der Kirche nicht dabei stehn bleiben [c]). Vielleicht hat Abälard's *Sic et Non* Anlass zu diesen neuen Sentenzenbüchern gegeben [d]): wenigstens stellen sie das gerade Gegentheil von jenen dar. Der Meinungsverschiedenheit wurden Gründe und Mittel der Entscheidung zur Seite gestellt. Petrus Lombardus war nicht der Erste, welcher Bücher dieser Art schrieb [e]); wenigstens aber war und blieb er der Bedeutendste.

---

a) *Hist. lit. d. l. Fr.* 12. 485 ss. Ausser den Sentenzenbb.: *in Psalterium (glossa magistralis), collectanea in omnes Pauli epistolas.* Vollständigste Ausgabe der *Sentt.* durch Joh. Aleaume 1546, und sehr oft aufgelegt.

b) Der Name hatte fortwährend viele Bedeutungen — Anders z. B. W. v. Champeaux *Sententiae:* Cousin *append.* zu Abälard *p.* 625.

c) Erasmus: *apparet P. L. hoc egisse, ut semel collectis quae ad rem pertinebant, quaestiones omnes excluderet.* — Die Anordnung nimmt L. aus Augustinus Stellen (*Doctr. chr. I*, 2. 3): *res, signa*, und *res, quibus fruendum,* und *quibus utendum* (Gott — Creatur — Erlösung — Sacramente und letzten Dinge).

d) So auch *Cousin introd. p.* 200.

e) Die Sentenzenvff. vor Lombard. hatten übrigens alle einen beschränkteren Zweck: Wilh. von Rheims (Abt von St. Theoderich), Zeitgenosse Bernhard's, von Trithemius erwähnte, *Sententiae de S. fide ex Augustino* — herausg. von Oudin *L. B.* 692. 8. Rob. Pullein, Card. (gest. 1147), *Sentent. de trinitate* 8 Bb., mit Petrus

Uebrigens bewegte sich die dogmatische Forschung hier, bei aller Kirchlichkeit in Meinung und in Form und Methode, so frei, dass in dem Werke des Lombardus Manches späterhin übergangen werden musste f), Anderes vielfach angegriffen wurde, Einiges auch geradezu der kirchlichen Misbilligung zufiel (Nihilianismus) g).

2. Walther von S. Victor (gest. 1180) Streitschrift gegen P. Abälard, P. Lomb., Gilbert und Peter von Poitiers h). Hildebert, EB. von Tours (gest. 1132), mehr frei philosophirender als kirchlichstrenger Theolog: doch gehört der *Tractatus theologicus*, welcher unter seinem Namen gedruckt ist, nicht ihm an i). Gilbert de la Porrée, Bischof v. Poitiers (gest. 1154), fiel der kirchlichen Verurtheilung zu wegen nominalistischer Formeln in den Lehren von der Trinität und von

---

Pictav. herausg. von Hugo Mathoud. Par. 655 f. Ueber das Verhältniss zwischen Lombard's und Bandinus Sentenzenbüchern (Cramer a. O. VI. 846 ff. — *Bandini sentt. ed. Chelidon.* Vind. 519. 557). *F. G. Rettberg: Compar. inter Mag. Bandini libellum et P. Lomb. sentt. librr.* Gott. 834. 4.

Nach *Bulaeus* a. O. II. 766 wird von Lomb. gesagt, dass er den theolog. Doctorgrad nach Gratian's Beispiel eingeführt habe.

f) *Sententiae in quibus magister non tenetur communiter ab omnibus* — seit 1300. *Argentr. I.* 112 ss. und in den Ausgg. Lombard's von Aleaume.

g) *Nihilianismus* (*Christus secundum quod homo, non est aliquid*) Br. an Wilh. von Sens 1170 und nach *Sentt.* 3. *dist.* 10. (*Alex. III.* 1179. *Mansi* 23. Das 3. Conc. im Lateran 1179 nahm d. Klage nicht an.) Gegen Lomb. Nihilian. *Io. Cornubiensis,* gleichzeitig, *de homine assumto* (*Eulogium*), zuerst bei *E. Martene Anecdd.* 5. 1657 ss, Er leitet die Lomb. Meinung (*opinio*, nicht *assertio*) von Abälard ab. J. A. Cramer, von der Ketzerei des Nihilianismus: a. O. VII. 1 ff. *Hist. lit.* a. O. 596. 604. Lehrb. d. DG. 1139.

h) *Contra manifestas et damnatas etiam in conciliis haereses, quas Sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant.* Von den Anfangsworten gewöhnlich, *contra quatuor labyrinthos Franciae*, genannt (das Ungeheuer, den Minotaurus, dieses Lab. nennt er den sophistisch entstellten Christus). Auszüge b. *Bulaeus* a. O. II. 200 s. 402 ss. 562 ss. 629—660. *Hist. lit. d. l. Fr.* 14. 550 ss. — Lombard's bitterster Feind, Joachim, unten zu erw. Er nennt L. „Ketzer und Unsinnigen."

i) *Hist. lit. de la Fr.* 11. 358 *ss.* *Opp. ed. A. Beaugendre.* Par. 708 f. *Moralis philosophia s. tr. de utili et honesto.* Gedichte — Briefe. *Tractatus theologicus* (von Ziegler ausgezogen in: Beitrag z. Gesch. des Gl. u. d. Das. Gottes. Gött. 792) zu Hugo von S. Victor *summa sententt.* gehörig: A. Liebner, th. Stud. u. Kr. 1831. 2. 254 ff. und dess. Hugo v. S. V. 488 ff.

den göttlichen Eigenschaften[k]). Johann. von Salisbury (*Sarisberiensis*, B. von Chartres, gest. 1142)[l]) hat Schriften freien Sinnes[m]), mit ausserordentlicher Belesenheit[n]), nicht ohne Anmuth verfasst: für eine einfache, klare, praktische Philosophie, gegen verdüsternde oder verkehrende Dialektik. Neben diesen mag *Rupertus Tuitiensis* (Abt zu Deutz) erwähnt werden (gest. 1135), ein biblisch-forschender Theolog, der Kirche sehr werth[o]). Auch der gleichzeitige Honorius,

---

k) *Gilbert Porreta* oder *Porretanus* — zu Rom angeklagt, verurtheilt 1147 zu Auxerre und Paris, 1148 zu Rheims — das Symbol von Rheims durch Bernhard entworfen. *Mansi* 21. *Otto Fris. de gestis Frid. I.* 46—57. Matthäus Par., Alberich — Buläus, *Argentr. I.* 39 *ss.* Die vornehmsten vier Irrthümer wurden vornehmlich aus seinen *Comm. in Boeth. de trinit.* aufgeführt (sehr verschieden und gewiss ineinander verwirrt angegeben —: *divinitatem non esse Deum* — *unum P. F. et Sp. esse una divinitate*, Einheit also kein Attribut — *proprietates* keine *personae*, die Drei, *res aeternae* — *naturam div. non esse incarnatam*). Man konnte ihn zugleich als realistisch oder als nominalistisch übertreibend, ansehen. Des Nominalismus klagte ihn die öffentliche Meinung an (ob. S. 250): auch Otto a. O. (*sententiam vocum s. nominum non caute theologiae admiscuit*). Gegen Gilb. ausserdem noch Bernhard S. 80 *in Cant.*, nach *Argentré* auch *Abael. introd.* 1066.

Gilbert's Buch *de sex principiis* blieb classisch in der scholast. Philosophie.

l) *Hist. lit.* 14. 89 *ss.* F. C. Schlosser, Abhh. als 2. Theil zu: Vincent v. Beauvais Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer. (Frkf. 819) 64 ff. *Jourdain* a. O. 271 ss.

Metalogicus (gegen den pseudonymen Cornificius gerichtet, in welchem Sophist u. Schwätzer personificirt wird) Vertheidigung d. Logik 4 Bb. *Policr.* (nicht *Polycr.*) Auch überschr.: *de nugis curialium et vestigiis philosophorum* 8 Bb. (gegen die Hofleute und für philosophische Staatskunst). Beide zusammen zu Par., Leiden, Amst. (664. 8.) (*Policr. Bibl. PP. Lugd.* 23). Briefe Par. 611. 4. bei Duchesne und And. *Comm. in epp. Pauli.* Amst. 646. 4. Anderes s. b. Degerando.

m) J. Sar. war zugleich Vertheidiger der Kirchenrechte gegen den Staat, daher seine Vorstellungen vom Tyrannenmord (*Policr.* 3, 21: *Sacerdotes D. necem tyrann. reputant venialem*); und Gegner von Papst und Klerus in ihren überspannten Ansprüchen. Sieben Jahre lang im Exil mit Thomas Becket, konnte er sich seinen vermittelnden Grundsätzen gemäss mit dem König aussöhnen (1170). — Er hat das Leben Th. B. (*vita S. Thomae Cant.*) beschrieben, und die Briefe von ihm und an ihn herausgegeben (6 Bb.).

n) Aus Römischen Classikern, unmittelbar aus den Griechen — er hatte Belesenheit in Plato, Aristoteles, Plotinus.

o) *De divinis officiis* — *commentarii de S. Tr.* 42 Bb. (Schriftcommentare), und *de glorificat. Tr. et processione Sp. S.* 9 Bb. — Unter seinen Commentarien der zum Ev. Joh. 14 Bb., vornehmlich

Kleriker und Lehrer zu Autun, vielwissend für jene Zeit und hochgeehrt[p]).

§. 99.

Unmittelbar neben dieser dialektischen Bewegung erscheint nun die Mystik in einer Reihe würdiger und bedeutender Gestalten und in zwiefachem Charakter, speculativen und praktischen [1]). Hiernach ist sie denn gewöhnlich mit der areopagitischen verwandter gewesen oder nicht (§. 71). Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Victor, welche in unsere Periode gehören, stellen jetzt schon jenen doppelten Charakter dar [2]).

1.[a]) Von den beiden Elementen, welche sich immer in der mystischen Stimmung und Denkart, Eines oder das Andere vorherrschend, gefunden haben, dem der Passivität und dem des Verlangens nach unmittelbarer Verbindung mit Gott, zeigen sich in der praktischen und der speculativen Mystik verschiedene Durchführungen. In jener wurde das höhere geistige Leben in das (asketische oder moralische) Sichaufgeben und die Liebe, in dieser in das geistige Fallenlassen und die höhere Anschauung gesetzt.

2. In Bernhard's v. Clairv.[b]) (gest. 1153) praktischer Mystik tritt das Asketische mehr hervor: sich erniedrigen, sich

---

viel gebraucht und herausg. Aber wenige Schriftstt. dieser Zeit sind in so vielen Ausgg. erschienen.

Vielfach der Ketzerei beschuldigt, besonders im Do. von der Eucharistie (Annahme von Br. u. W., wie der menschlichen Natur durch den Logos: *impanatio*). Aber in seinen späteren Schriften erscheint Nichts hievon: im Prolog des Comm. z. Joh. (nach seiner Apologie geschrieben) am Ende: *credamus — panem et vinum in veram corporis et sang. transisse substantiam.*

p) *Honorius Augustodunensis* (nicht von Augt) *Hist. lit.* 12. 165 *ss.* Cousin, *app.* zu Abäl. 666 ss. Der einzige Ausleger des Plato aus diesen Zeiten, wie Bernh. v. Chartres *perfectissimus inter Platonicos seculi nostri, Io. Sar. met.* 4, 35. *Synopsis mundi s. de imagine mundi* 3 Bb., und *de mundi philosophia* 4 Bb. Das *elucidarium* (ob. b. Anselm) ihm beigelegt *Hist. lit.* 12. 167. *De animae exsilio et patria* (Encyklopädie) *Pez. thes. II.* 228 *ss. Summa gloria de apostolico et Augusto* (Papst u. Kaiser) ebds. 180 ss.

a) H. Schmid, der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode. Jen. 824. J. Görres' oft erw. Werk.

b) Bernhard's Lebensbeschrr. vor d. A. von Joh. Mabillon. Par. (667) 709. *II. f. Bertr. Tissier: Bibl. PP. Cisterciensium Bonafont.* 660 *ss. VIII f. Hist. lit.* 13. 129 *ss.* Schriftsteller über ihn *Fabr.* — *Mansi* a. O. I. 221 ss. Neander, der heil. B. und sein Zeitalter,

wehethun, sich abtödten, um zur Hingebung in der Liebe zu gelangen. Die Betrachtung (*consideratio*) ist bei Bernhard das Organ, durch welches man auch die Kirchenlehre, gläubig forschend, bei sich aufnimmt[c]). Bernhard's Denkart war ebenso unbedingt gläubig, supernaturalistisch, als absolut hierarchisch: freilich hier immer das Amt und die Person unterscheidend, so dass man ihn nach beiden Seiten hin, für Römisch und wieder für unpäpstlich gesinnt erklären konnte. Von jedem Standpuncte aus erscheint die Person dieses Mannes, mit dem einfachen, frommen Sinne, mit dem entsagenden, stillfreudigen Gemüth, bei so vieler Macht des Geistes und Wortes, verehrungswürdig: und wenn die Begeisterung der Kirche ihn mit Wunderglanz umgeben hat, so wird diese Begeisterung hier wenigstens nicht durch die Persönlichkeit des Mannes niedergeschlagen[d]).

Der Deutsche Hugo v. St. Victor, Vorsteher der, von Wilh. v. Champeaux gestifteten, klösterlichen Lehranstalt bei Paris[e]), (gest. 1141) und Richard v. S. V., Schottländer, der Schüler Hugo's (gest. 1173)[f]), sind mehr speculativ als Bernhard:

B. 813. J. Ellendorf, der heil. B. und die Hierarchie seiner Zeit. Essen 837.

B. letzte Schrift *de consideratione* 5 Bb. 86 Homilie'n zu Hohel. 1—3. — Das Buch *de amore Dei* 3 Bb. unter B. Werken, wird dem ob. erw. Wilh. v. Rheims beigelegt.

Medulla opp. omnium S. Bern. — in 6 libros distributa. Friburg. Brisg. 779. 8. Einige Schrr. des h. B. von Silbert. Wien 820.

c) *Consid.* 5, 3. *Consid.* dreifach: *opinione, fide, intellectu.* Aber was den letzten anl., ebds. 1: *Scala ista* (Weg durch die Natur zu Gott) *non egent cives, sed exules — Tenens solium videt verbum, et in verbo facta per verbum. — Deus est regio spirituum.*

d) Vortrefflich über B., Görres chr. Mystik I. 49 ff.

Bernh. und Hildegard v. Kloster Rupertsberg (gest. 1178). Ihre Weissagungen von Bernh. geprüft und bestätigt, *ep.* 366. Das Buch *Scivias* (eingegeben von dem *sciens et videns omnia* Prolog). Davon verschieden *liber divinorum operum simplicis hominis:* vgl. Mansi z. Fabr. u. d. Na. — Briefe — *Bibl. Lugd.* 23. *C. Meiners. de S. Hild. vita, scriptis et meritis: Comm. S. Gott.* 793 *ss. Vol.* 12 *cl. hist. et ph.* Görres a. O. I. 285 ff. II. 210 ff. J. Konr. Dahl, die h. Hildegardis. Mainz 832. 8.

e) *Monasterii S. Victoris monumenta nonnulla. Mart. et Dur. VI.* 217 ss. Schlosser a. O. 35 ff.

f) Hugo v. St. V. Graf v. Blankenburg: erst in Kl. Hamersleben (St. Kunze, Gesch. des Aug. Kl. Ham. Quedlb. 835), von A. Liebner. L. 832. *Hist. lit.* 12. 7 ss. *Opp.* 648. *III. f.* Krit. Anh. über H. bei Liebner. *Didascalion* 7 Bb., Encyklopädie: Schriftcommentare *de sacramentus chr. fidei* 2 Bb. (Erweiterung der *Summa sentt.*,

Hugo ist ein bedeutender Dogmatiker dieser Periode, als glücklicher Nachfolger Augustin's berühmt. Er vornehmlich führte den Areopagiten in die speculative Mystik des Abendlandes ein[g]). Diese Beiden haben die Contemplation, jenen altspeculativen Namen, eben für die Vollendung der Speculation in der Mystik, welche sie dachten und wollten, in Gebrauch gebracht. Sie ist das höhere Vermögen und Mittel, durch welches das Göttliche zur Unmittelbarkeit für den menschlichen Geist gebracht werden soll[h]). Hugo und Bernhard waren, neben ihrer geistigen Verwandtschaft, auch persönlich befreundet.

§. 100.

Die erste Periode der eigentlichen Scholastik, durch das 13. Jahrhundert hin laufend, wird durch die strengere Methode und die immer entschiedenere Anwendung Aristotelischer Formen, ohne dass die Lehre des Philosophen dabei in Betracht kam, charakterisirt: die Männer dieser Periode hielten alle ernst und treu zu der Meinung und Sache der Kirche. Ja es war ihre Aufgabe, mit ihrer dialektischen Ausrüstung diese, und insbesondere die jetzt immer bestimmter hervortretenden, eigenthümlichen Dogmen derselben, zu beschützen und zu begründen[1]). Die Mystik zogen sie an sich heran, aus Bedürfniss des Gemüths, aber auch wohl, um sich der Tendenzen der Zeit vollständig zu bemächtigen[2]).

1. Die kirchlichen Lehren, welche gegen den Sinn des Evangelium und als Grundlage vieler Misbräuche eingeführt worden waren; von deren Vertheidigung endlich sich der Hass

---

vgl. b. Hildebert). *De modo dicendi et meditandi: Mart. et Dur. V.* 887 *ss.*

Richard v. S. V. und Jo. Ruysbroek. Von J. A. V. Engelhardt. Erl. 839. *Hist. lit.* 13. 472 *ss. Opp.* 650. *f.*

De statu interioris hominis 3 Bb. — *de erudit. hom. interiori* 3. — *Beniamin minor (de praeparatione animi ad contempl.:* der Titel nach *Ps.* 68, 18 *Vulg.: Beni. minor in mentis excessu)* auch *de* 12 *patriarchis.* Und *de gratia contemplationis s. Beniamin maior* 5 Bb. Auch *de arca mystica.*

g) *Hugo annott. in coel. hierarch.*

h) *Liebner. Richard. a S. V. de contemplatione doctrina. I.* Gott. 837. 4. (*Cogitatio ex imaginatione oritur, meditatio ex ratione, contemplatio ex intelligentia.*) *Speculatio* ist bei diesen Philosophen (auch bei Bonav.), Betrachtung eines Gegenstandes aus, in einem Anderen, wie Gottes in der Natur — mit *speculum* zusammengedacht.

der Reformatoren gegen die Scholastik herschrieb: waren die von der Sündenvergebung durch die Kirche, von dem Verdienst der Werke, ja vom Ueberverdienst (welches denn, ganz consequent, dem gemeinsamen Wesen, der Kirche, zu Gute komme und von ihr mitgetheilt werden könne), von der kirchlichen Macht, von der Transsubstantiation, von der Kelchentziehung, vom Fegefeuer, und Anderes über die Dinge nach dem Tode. Es bleibt bei alle Diesem unverkennbar und nicht zu leugnen, dass es in der Kirche, mehr oder weniger, längst schon dagewesen war. Aber die Wichtigkeit, welche mau diesen Lehren beilegte, die dogmatische und philosophische Begründung derselben, die Beziehung von Allem auf das Interesse der Kirche; manches Eigenthümliche noch sonst, machen sie allerdings zu einer Sache dieser Periode.

2. Die mystische Theologie verband sich bei den Meistern unserer Periode mit der scholastischen ganz in derselben Weise, wie sich in den neuplatonischen Schulen Platonismus und aristotelische Dialektik verbunden hatten. Die Mystik, areopagitisch aufgefasst, wurde das Eigentliche, Innere, Ende und Ziel des geistigen Strebens und Verlangens[a]).

§. 101.

Der Charakter der Periode findet sich am vollkommensten ausgeprägt bei den drei Ordensmännern: Alexander von Hales, Thomas Aquinas und Albert dem Grossen, Männern, deren Geist allerdings wunderbar ausgerüstet und mächtig gewesen ist, und deren Lehren und Schriften auch für die bei Weitem über sie hinausgeschrittenen Zeiten Stoff und Anregung jeder Art enthalten[1]). Entschiedener der mystischen Richtung hingegeben, aber bei ausgezeichnetem dialektischen Verstande, war Johann Bonaventura[2]). Roger Baco steht in seiner Zeit, soweit wir sie übersehen, ziemlich einsam, indem er die Naturwissenschaft, und zwar auf dem Wege des Versuchs und der Erfahrung, aufnahm, die Täuschungen und Weiterungen der Schule verwarf, und auf jenen Grundlagen auch für die Theologie Vortheile und Hülfsmittel suchte[3]).

1.[a]) Alexander, Franciscaner vom Kloster Hales in Glo-

---

a) *Thom. Aq. expositio in librum Dionysii de divinis nominibus.*

a) Zu den drei grossen Mönchsscholastikern dieses und des folgenden Jahrhunderts: *I. Quetif. et I. Echard. Scriptores ordinis Prae-*

cester (gest. 1245), Thomas (von Aquino, gest. 1274) und Albert (von Bollstedt, gest. 1280), Thomas, Zuhörer Albert's zu Köln (1245), Dominicaner[b]): durch sie wurde die aristotelische Philosophie zu Paris und zu Köln vertreten und eingeführt[c]). Die Theologie der Pariser Universität beherrschte die Wissenschaft und die kirchliche Intelligenz der Zeit. Aber jene Männer haben in der Form und in der Methode Vieles mit einander gemein: auch die Idee der theologischen Summen[d]), eine systematische Bemühung, neben der Durchforschung des Einzelnen in den Auslegungen des Lombarden und den Quodlibetalen[e]). Auch die Verbindung der theoretischen

---

dicatorum recensiti — Par. 719 *ss. II. f. L. Wadding: annales Minorum S. trium ordinum a S. Fr. institutorum* (1625) *Ed. 2. per I. M. Fonseca.* Rom. 731. *XIX. f.*

H. Schmid. scholasticorum nonnullorum dogmata, cum recentiore theologia ac philosophia comparata. Jen. 829. (Deutsch, Oppos. Schr. von Schmid u. A. III. 2. 1830.)

b) Doctor irrefragabilis, theologorum monarcha — angelicus —. Die glänzenden Ehrennamen kamen in die christlichen Schulen ebenfalls von den Arabern herüber, bei denen sie zum orientalischen Prunk gehörten.

Alex. Hales, Summa universae theol. — von seinen Schülern vollendet (Nor. 516. *f.*) Ven. 576. *IV. f.*

Tho. Aq., Al. SS. Mart. I. — I. M. B. de Rubeis diss. criticae et apologet. de gestis et scrr. ac doctrina S. Th. A. Ven. 750. *f.* und in der Ausg. der Opp. Kling über d. Theol. des Thom. v. Aq., Sengler. relig. Zeitschr. III. 1. 1833.

Opp. ed. de Rubeis (745) 775. *XXVIII. 4.* Neben der *Summa* auch ausführl. Commentar über die Sentenzen, und *Summa catholicae fidei contra gentiles. Lacordaire pour le rétabliss. en France de l'ordre des frères prêcheurs.* Par. 838.

Alb. Magnus: Rud. Noviomagensis de vita Alberti M. libri 3. Col. 490. Bayle. *Opp. cur. P. Iammis, Ord. Praed.* Lugd. 651. *XXI f.*, und Einzelnes oft besonders. *Summa th.* (*de mirabili scientia Dei*) Bas. 507. *II f. Sentt. Opp.* 14—16. — *Compendium theologicae veritatis. De adhaerendo Deo — et ultima et suprema perfectione hominis.*

c) Materie und Form — Ursache und Endzweck — Möglichkeit (aber *potentia* sagt wie das arist. δύναμις weit mehr) und Act — thätiger (hier gegen Averroes) und leidender Verstand: dieses die vornehmsten aristotelischen Begriffe in der Scholastik.

Albert d. Gr., der erste fast vollständige Ausleger des Aristoteles; *Opp.* 1—5 (*Philosophia pauperum*, Einleitung zu Aristot. physikal. Schriften). Ihm folgten Tho. Aq. aristotel. Auslegungen in gleichem Umfange.

d) *Summa theologiae* schon Robert, Lehrer zu Melun (*Melidunensis*), dann B. von Hereford, wo ihm Rob. Folioth folgte: Auszug aus jener *Summa, Bulaeus II.* 585 ss.

e) *Quaestiones quodlibetales* oder *quodlibeticae* behandelten ein-

und der ethischen Theologie, und der der Vernunft und der positiven: ist ihnen gemeinsam. Dabei aber hat Thomas entschiedenes Uebergewicht erhalten und es ist ihm durch alle folgenden Zeiten, nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Wissenschaft, geblieben. Die allseitige Erwägung der Gegenstände, witzig auch, auf das Gebiet des Möglichen hinüber, diejenige, welche den Spöttern über scholastisches Wesen späterhin so reichen Stoff dargeboten hat: diese hat vornehmlich Alexander. Albert ist durch merkwürdig reiches Wissen ausgezeichnet, welches auch wohl in Sonderbarkeiten auslief[f]) (was ihm denn theils den Ruf magischer Fähigkeiten, theils den Namen des Grossen verschafft hat[g])). Im Dogmatischen ist Albert der am wenigsten Eigenthümliche. Aber bei Thomas findet sich, bei grosser Tiefe der Forschung, volle Klarheit, mannichfache Bedeutung, Anregung, Anwendbarkeit. In seinen, durch das Mittelalter berühmten, Schriftauslegungen ist er ein merkwürdiges Beispiel davon, wie erregten und strebenden Geistern oft Sinn und Idee'n des Evangelium auch ohne die rechten materiellen Hülfsmittel des Verstehens klar werden konnten[h]). Wie bei Augustin, misfielen viele Lehren und Sätze von Thomas Aquinas der Kirche, selbst schon in seiner Zeit[i]).

2. Johann Fidanza aus Toscana, Bonaventura im Franciskanerorden genannt, *Doctor Seraphicus*[k]) (Eutychius bei

---

zelne Hauptfragen der Philosophie (*quodlibet de variis materiis*). Auch unter den Werken des Thomas Aq. sind solche.

f) Untergeschoben dem Albert: *de secretis mulierum* und *de mirabilibus mundi:* beide sehr oft besonders herausgegeben.

g) Denn gewiss war das *Magnus* ein Prädicat, welches den Heiligennamen ersetzen sollte. Nur seliggesprochen ist A.

h) Zu Bb. des A. T.; und: *expositiones in SS. d. C. evangelia sec. Matth. et Ioannem* — *continuum s. catena aurea in 4 evangelistas* — *exposs. in omnes D. Pauli epp.*

i) Streitigkeiten zu Paris zwischen der Univ. und den Dominikanern, über Th. Orthodoxie: *Argentr. I.* 188 *ss.* 218 *ss.* (Vgl. bei Duns Scotus.) In den Streitigkeiten über die *immaculata conceptio* kam der Determinismus des Thomas zur Sprache: die Pariser Universität gegen Io. de Montesono, *Arg.* I. 2. 61 ss. besond. 82, 124 ss. *I. Ge. Dorscheus*, *Th. Aq.* — *confessor veritatis evangelicae.* Frkf. 655. 4.

k) *Act. SS. Int. III.* 811 *ss. Hist. abregée de la vie — du St. Bonaventura.* Lyon 750. 8. Schüler Alex. Hales., welchem das Wort über Bonav. beigelegt wird: *in quo Adamus non peccasse videtur. Opp. Lugd.* 668. *VII. f.* Besonders oft seine *Opuscula* (Ven. 572 f. II) und viele einzelne Ausgg. seiner mystischen Schrr.

In Mag. Sentt. — *Breviloquium* (leicht die beste Dogmatik des Mittelalters) — *Centiloquium* — *Pharetra* (dogm. mor. Sammlung) — *Soliloquium* — *Itinerarium mentis in Deum* — *stimulus divini amoris devotissimus.* Die *theologia mystica* unter seinen Schriften, wird

den Griechen, gest. zu Lyon 1274), ist als Ausleger und Nachfolger des Lombarden, auch neben den Vorigen bedeutend: und mehr noch als diese geschichtlich gelehrter Theolog, hier zugleich Viel umfassend und von scharf zerlegendem, bündig anordnendem Verstand. Doch hat ihn die Kirche mit Recht lieber den mystischen Theologen beigezählt. Er war dieses mehr im Sinne Bernhard's als der speculativen Mystiker. Die Liebe, zu welcher die Askesis vorbereitet, führt durch gewisse Stufen (sechs) zur Vereinigung mit Gott. Auch für die religiöse Erregung des Volks war Bonaventura bedacht. Wenige in jener Zeit haben sich solcher Verehrung wie Bon. zu erfreuen gehabt, und Keiner hat sie mehr verdient als er.

3. R. Baco (gest. 1293, *Doctor mirabilis* genannt, auch Franciskaner[l])), ohne Zweifel ein ausgezeichneter, tiefstrebender Geist, würde auch in jedem anderen Zeitalter viel bedeutet haben: seiner Zeit erschien er wunderbar und galt als Magier. Seine Naturwissenschaft war weniger phantastisch als die seines Zeitgenossen, Albert: und er suchte eine Verbindung von ihr und der Theologie. Gewiss war er der Erste, welcher den Begriff dämonischer Magie zurückwies, aber auch in der heiligen Geschichte die Möglichkeit natürlicher Wirkungen und Erfolge in der Hülle des Wunderbaren zuliess und darzulegen suchte. Seine Werke, wie sie nach und nach mehr bekannt werden, müssen in Erstaunen setzen über den Umfang des Naturwissens, dessen sich jene Zeit bemächtigen konnte. Die Quelle davon und der Antrieb dazu lag immer bei den Arabern.

Neben ihnen erwähnen wir als theologische Zeitgenossen: Alanus von Lille (*ab insulis*, von 1151 an eine Zeitlang Bischof von Auxerre[m]), gest. um 1203 zu Clairvaux), philoso-

---

lieber dem Heinr. v. Balma (auch *Palma*) beigelegt, Anf. 15. Jahrh.: vgl. neben *Cave, Fabr.* — *Mansi,* Görres a. O. II. 452.

l) *Wood: hist. Univ. Oxon.* (674) *I.* 120 *ss.* Samml. merkwürdiger Lebensbeschrr., grösstentheils aus der Brit. Biogr. (Halle 757) IV. 616 ff. *Opus maius ad Clem. IV. ed. S. Jebb.* Lond. 733 s. Aufgefunden ist von Cousin, Fragm. des *Opus minus*, und *Opus tertium.* Besonders oft herausgegeben: *de mirabili potestate artis ac naturae, et nullitate magiae.* — Einige Schriften schwanken in der Literatur zwischen Baco und Albert.

m) *Bulaeus: de Alano Insulensi. A. W. II.* 432 *ss.* Gegen ihn u. A. Oudin u. Fabr., dass es nur Einen des Namens gegeben. *Opp. ed. C. de Visch.* Antvp. 654 1. f. *Summa de fide catholica* 4 BB. (2 *in Opp.*, 2 in *de Visch. bibl. Cisterc.* Col. 656). *De arte s. articulis catholicae fidei: Pez. thes. I,* 2. 475 *ss.* Gedichte: Leyser a. O. 1012 ss.; aber ungegründet ist, was Degerando a. O. 427 sagt, dass

phischen Bestreiter der Nichtchristen und der Häretiker: dadurch ausgezeichnet, dass er die tüchtigsten Waffen gegen diese in der Wissenschaft suchte. Auch Vincentius, Dominik. zu Beauvais (gest. um 1254), ein historisch vielwissender Mann, wenn gleich nicht quellenmässig sicher [n]).

§. 102.

Das zweite scholastische Zeitalter zeigt uns die kirchliche Philosophie in ihrer höchsten dialektischen Entwickelung, aber auch in ihrer weitesten Entfernung von Geist und Wesen des Evangelium: äusserlich übrigens sehr entschieden zum kirchlichen Dogma haltend. Johann Duns der Schotte [1]) steht an der Spitze dieses Zeitalters, ein Mann von kaum ergründlichem Geist, unendlich tief suchend und fassend: den aber freilich eben sein tiefes Suchen, seine Polemik gegen andere Schulen, aber auch Aristoteles, in dessen Sinn er sich mit grosser Geisteskraft versenkt hatte, in manche nichtkirchliche Begriffe hineingeführt zu haben scheinen [2]). Mit ihm beginnt der lange Kampf der Scotisten und Thomisten [3]). Beide Parteien haben in dieser Periode nicht unbedeutende Talente entwickelt [4]).

1. Die Lebensgeschichte Joh. Duns, vom Franciskanerorden (gest. 1308), Lehrers zu Oxford, Paris und Köln [a]),

---

Al. allein die Theol. in poet. Form vorgetragen. Vielmehr war für theol. und philos. Dinge niemals die poet. Form gewöhnlicher als im 12. und 13. Jahrh. (von Bonav. *in 4 ll. sentt. libellus carmine digestus*).

n) Schlosser: über Vincenz v. B., am a. B. II. 191 ss. (*De eruditione puerorum regalium*. Bas. 481). *Speculum naturale*, *doctrinale*, *historiale* (zusammen *Spec. maius*): *morale* (sehr mit Thomas Summe übereinstimmend, kritisch zweifelhaft). *Iac. Echard. S. Thoma summae suo auctori vindicata, s. de Vinc. Bellov. scriptis diss.* Par. 708. und in *Bibl. O. Prr.* Einzeln (*doctr.*, Duac. 624) und zus. oft herausg., zuerst Strassb. 473.

a) Wood und Wadding angef. Werke. *Matth. Veglensis vita I. Dunsii*. Patav. 671. und in *Waldau thes. bio- et bibliogr.* 36 *ss.* Duns (Dunston gewöhnlich) deutet entschieden auf seinen Geburtsort: *Scotus* in der alten, weiteren Bedeutung gebraucht. Man hat seine Abstammung in alle drei Königreiche verlegt.

Opp. ed. L. Wadding. Lugd. 639. *XII. f.* In *Mag. sentt. comm. Oxoniensis* (*Opp.* 5—10) *Paris. s. quaestio reportata* (ebds. 11) — *Quaestiones quodlibeticae* 21. Zu Aristoteles, vornehmlich: *in metaphysica expositio*, und *in met. quaestiones subtilissimae* (ebds. 4).

hat, gleichsam in Uebereinstimmung mit der Dunkelheit seiner Lehren, einen sehr dunklen Grund. Wahrscheinlich ist sie durch den Hass der Schulen entstellt worden [b]). Er und seine Schule haben am meisten unter den Scholastikern auch das allgemein philosophische Gebiet bearbeitet, vornehmlich das der Seelenlehre [c]).

2. Der Charakter aller Scotistischen Lehren ist freier: er ist es oft auch in den Lehren, welche äusserlich sogar über das kirchliche Mass hinaus streng scheinen könnten [d]). Die Grundidee seines Realismus: „das Allgemeine gehe durch die Dinge hindurch, und das Einzelne, Individuelle (*haecceitas*) werde durch eine Zusammenziehung (Selbstbestimmung) des Universalen —" [e]) und Vieles sonst in diesem System, auch die Durchführung der Entwickelung der Potenz in die Wirklichkeit — hat eine pantheistische Richtung: es liegt die Vorstellung darin von einer inneren Lebendigkeit der Natur, von einem sich entwickelnden Naturgeiste [f]).

3. Die Thomistischen und Scotistischen Controversen [g]) bezogen sich in der Philosophie neben der Frage

---

Erläuterungsschriften: *Guid. Bartoluccii de contradictt. in opp. Scoti, cum solutionibus. Hug. Cavelli, conciliationes locorum ex quodlibetis Scoti cum aliis eiusdem doctoris locis.* Beides *Opp. Scot.* 12. Desselben *quaestiones in sententias.* Antvp. 620. *I. G. Boyvin, philosophia Scoti.* Par. 690. 8. *F. Eleutherii Albergoni, resolutio doctrinae Scoticae.* Lugd. 643. 8.

b) So ist vielleicht auch die Sage entstanden, dass Sc. lebendig begraben worden sei: vgl. Fabr.-Mansi.

c) Allerdings ist Sc. auch unter den Ersten, welche die allgemeinen Fragen über Offenbarung und Schrift genauer behandelten: aber merkwürdig ist gerade bei ihm die praktische Auffassung (die Off. sei nothwendig für das Anschauen Gottes und die Seligkeit in Gott).

d) Die Pariser Univers. verurtheilte 1330, Irrthümer von D. Sc., *Arg.* 1. 285 *ss.* Zugleich des Scotistenhauptes, *Joh. de Ripa*, Irrthümer, ebds. 332 ss.

e) In dem Comm. z. Lomb., behandelt Scotus die Lehre von den Universalien in dem Dogma von der Erkenntniss der Engel, *II. dist.* 3. Occam zweifelt, welche von drei Lehren über die Un. die des Scotus sei: Eines durch alle Individuen — Dasselbe selbständig in allen Individuen — das Universale nur formaliter bestehend. Ohne Zweifel die erste.

f) Tiedemann, Geist d. spec. Ph. IV. 630: Leibnitz habe die Lehre von den einfachen Grundsubstanzen wahrscheinlich aus Scotus.

g) *Io. Arada, controversiae theologicae inter Thomam et Scotum super quatuor libros sentt., in quibus responsiones et argumenta Scoti reiiciuntur.* Col. 620. 4.

über die Universalien[h]), vornehmlich auf den Begriff der Freiheit, welchen die Scotisten unbeschränkter auffassten, indem sie eigentlich die Freiheit mehr im Abstracten, die Thomisten mehr im Zustande, in der Selbstbestimmung, fassten[i]). Daher jene: Freiheit sei die absolute Indifferenz des Gemüths, diese, der Wille werde allenthalben durch den Verstand bestimmt. Vieles trennte die Parteien in der Psychologie[k]). — Aber in der Theologie ging die Controvers der beiden Schulen: auf die Lehre von der Erbsünde (bei Scotus noch viel natürliche Tüchtigkeit, wenn gleich keine Fähigkeit Gott zu lieben[l]): daher die *actus eliciti*, dieser, den Protestanten so verhasste, Begriff, und dass der Verlust im Sündenfalle keine Veränderung der Natur sei, sondern Entziehung der ausserordentlichen Gnade), von der Gnade (nach Scotus blos *habitus*, nicht *potentia*, eine allgemeine geistige Gegenwart des göttlichen Princips), Gnadenwahl (der Thomismus prädestinatianisch, doch mit einer Milderung durch die *praemotio physica*, der Scotismus lässt die Gnade verdienen[m])), Sacramente (Scot.: seligmachend, nicht durch innere, sacramentliche Kraft, sondern durch Mitwirkung des h. Geistes), Verdienst Christi (unausreichend[n]) an sich, nur durch Gottes

---

Streitschriften: für Thomas: *Aeg. de Columna*, gest. 1316, gegen *J. de Lamarre* (*Lamarensis*) *correctorium opp. S. Th.* (*Aeg. liber contra corr.* — Col. 624. 8 —). Lam. Schrift wurde zu Oxf. und Paris gutgeheissen. — *Caietan.* zur Tho. *Summa I. Tho. Gualensis liber propugnatorius S. Thomae super l. Sentt. contra I. Sc.* Ven. 523. Für Scotus: *H. Cavellus: apol. pro I. Sc. eiusque doctrina adv. A. Bzovium* (Antvp. 620), und für Cav. wieder gegen Nikol. Jansen, Hugo Magnesius (Köln 635).

h) Thomas: in der Sache sei das Univers. nur *potentia*, Scotus: auch *actu*. — Das *principium individui* lag bei dem Platoniker Heinrich von Gent (zu Tournay gest. 1293) in der Negation: bei Thomas und Scotus im Positiven, in der Materie (Thom. *mat. signata*), in der Form (Sc.).

i) „*Voluntas est indeterminata ad utrumlibet contradictoriorum.*" Eberstein, scholast. Freiheitslehren: Anhang z. d. natürlichen Theol. d. Scholastiker, 211 ff.

k) Vornehmlich in der Frage über die Verschiedenheit der Seelenvermögen, unter sich und vom Wesen der Seele — Scotus leugnet Beides gegen die Behauptung Thomas.

l) Unter den zu Paris verurtheilten Lehren des Scot. ist: *homo natura se plus quam Deum diligit:* 3, 27. Es war nach Sc. selbst aristotelischer Satz.

m) *Bona opera ex genere — quae disponunt ad gratiam.* In *sentt.* 2, 28.

n) Dieses Verdienst übrigens bei Sc. weniger auf den Tod Christi

freie Aufnahme vollkommen [o]): im Thomismus war es überfliessend), Unsündlichkeit Maria's schon in der Geburt [p]) (für die menschliche Idealität Jesu reichte seine Geburt vom heiligen Geiste nicht aus), während Thomas die griechische Lehre von der Heiligung Maria's vor der Geburt annahm. Doch bedeutete ja die Erbsünde dem Sc. nicht so viel als bei Thomas. — Endlich Allgegenwart Gottes (Scotus: nicht substantial, sondern virtual); und Eigenschaften Gottes (Scotus: sie seien unterschieden unter einander und vom göttlichen Wesen — aber die Existenz nicht vom Wesen [q])).

4. Zur Thomistischen Partei gehört Thomas *de Bradwardina*, Erzbischof von Canterbury (gest. 1349) [r]), welcher die Prädestinationslehre zum pantheistischen Determinismus ausbildete, indem er den Pelagianismus, wie er sagt, zuerst durch Philosophie widerlegen wollte [s]). Sein kenntniss- und verstandreiches Werk wurde damals schon (1340 fgg.) zu Paris und Oxford verworfen [t]). Durandus *a S. Porciano* (zu St. Pourçain geboren, Bischof von Melun, gest. 1332) trat von Thomas ab: daher sein zweideutiger Ruf in den Schulen [u]). — Die Scotistische Partei ziert Scotus Schüler, Wil-

---

bezogen (dieser wird mehr von der moralischen Seite aufgefasst), als auf seine ganze Idealität. Richtig und schriftmässig übrigens fasst Sc. jenes Verdienst nicht blos in Beziehung auf die menschl. Sünde auf — *in sent.* 3, 7.

o) Scotus fasst durchaus eine mehr Nestorianische Vorstellung von der Person Christi auf: der Mensch Jesus für sich in dem was menschlich war, wenn gleich als Ideal der Menschheit. Daher auch sein oben (S. 215) erwähnter Adoptianismus. Aber die Acceptation des Verdienstes zur Seligkeit nahm Scotus für die Menschen überhaupt an (*fidem et caritatem non esse propriam causam s. rat. meriti, sed divinam acceptationem*).

p) Disputation J. D. Sc. zu Paris über diese Lehre 1304, veranlasst durch Clemens V.: *Arg. I.* 275.

q) Die berühmte scholast. Frage über *existentia* und *essentia*: wichtig für die Würdigung des Anselm'schen Arguments.

r) *Doctor profundus — De causa Dei et veritate causarum contra Pelagianos* 3. — *ed. Henr. Savillius.* Lond. 618 1. f. „*Deus est necessaria causa efficiens cuiuslibet rei factae* —" der vielfach durchgeführte Hauptsatz.

s) Kainiten hiessen die Pelagianer, als solche, welche die Gnade verdienen wollen: wie bei Melanchthon *Cainici sanctuli.*

t) *Arg. I.* 323 *ss.* Andere strenge Prädestin. lehren in der Thomistischen Schule: *Joh. de Mercuria* (Mericour) 1347. ebds. 343 ss. Albert B. v. Halberstadt 1372 (Bulle Gregor's XI.) u. viele Andere.

u) *Comm. in 4 ll. sentt.* (Par. 508 und oft) — Dur. Irrthümer:

helm Okkam (gest. zu München 1347[v])), obgleich Gegner des Scotus, das Haupt des neuen Nominalismus[w]): ein reichbegabter Feind aller Misbräuche in der Kirche und der Schule[x]), dort derer im Papstthume (hier schon oft die Unterscheidung von Röm. Curie und Röm. Kirche) und in dem Klerus. Die Armuth Christi wurde damals ein bedeutender Gegenstand der Polemik[y]). Von den Mönchen ging der Begriff zu den Mystikern über.

Wikliffe gehört mehr der entschiedenen Opposition gegen die Kirche an: von ihm daher unten. Die Schriftauslegung hat an Nicol. von Lyra, wahrscheinlich aus jüdischem Geschlechte, Franciskaner u. Lehrer zu Paris (gest. 1340)[z]), einen Vertreter gefunden, welcher die Theologie bis in die

---

Arg. I. 330 *ss. I. Launoius, syllabus rationum, quibus Durandi causa defenditur: Laun. Opp. I. P.* 1.

v) *Quaestiones super 4 sentt. — Centiloquium theologicum — quodlibeta. De sacramento altaris* (Par. 513. 12) vgl. Rettberg, Occam u. Luther. Th. St. u. Kr. 1839. I. Kirchl.-politische Schrr., auch in *Goldast. monarch. imperii*, besonders *de potest. eccl. et seculari*, und *Dial. inter magistrum et discipulum.*

w) *In 1 Sentt. dist.* 2. Hauptsatz: *universale non est aliquid reale habens esse subiectivum, nec in anima nec extra an., sed tamen habet esse obiectivum in anima* (nach dem alten Gebrauch, bis auf Cartesius, der Formeln, *subi.* und *obi.* — dieses vom Vorgestellten, jenes vom Selbständigen, Fürsichbestehenden).

Occam's und seiner Schule Kritik der natürlichen Theologie — sein Nominalismus führte zu einer, vielfach beachtungswürdigen, Kritik der Vernunft.

x) Verbote der Occ. Schriften durch die Pariser *Facultas artium* (nicht durch die Universität) 1339. 1340. *Bulaeus* 4. *Arg. I.* 337 s. und unter den nominalist. Schriften überhaupt, durch Ludwig XI. 1473.

y) Streitigkeiten Joh. XXII. und der Franc. über die Armuth Chr., *Arg. I.* 294 *ss.* Vgl. *Martene N. th. anecdd.* 2. und *Occ. defensorium* im *fascic. r. exp. et fug.*

Gegen Johann's XXII. Lehre (1331), dass die Seelen der Heiligen vor dem jüngsten Tage nicht genössen der *visio beatifica seu facialis*, schrieben Durandus, Occam, Nicol. v. Lyra und A.: sie wurde von dem Papst zuletzt widerrufen, auch durch Benedict XII. 1335 zurückgenommen.

z) *N. Lyrani postillae perpetuae s. brevia commentaria in universa biblia.* 50 Bb. *literales*, 35 *moralitates — Postillae* zu den Perikopen — *tr. de Messia* und Vieles sonst gegen die Juden. Auch in 4 *ll. sentt.* und *quodlibeta.* Die *postillae* oft mit den *glossae margin.* Anselm's v. Laon und den *interlin.* von Hugo v. S. Caro und Walafr. Strabo herausg.

Le Long. biblioth. S. ed. Masch. II. 3. 357 *ss. Fabr.-Mansi* 5. 114 *ss. R. Simon, hist. des comm. etc. c.* 33.

Zeit der Reformation hinein, und mit achtbarer Tüchtigkeit geleitet hat[aa]).

§. 103.

Die dritte Periode der Scholastik endlich zeigt auf allen Seiten beginnende Rückkehr zur Einfachheit der Methode, zur Läuterung der Sachen: jedoch mit bleibender Anhänglichkeit am Dogma, und an der wahren, folglich der zu verbessernden, Kirche. Antonin von Florenz und Gabriel Biel gehören zu den letzten namaften Scholastikern[1]). Raimund von Sabunde stellte eine Theologie im Geiste von Augustinus und Thomas, in freier Methode und mit vorherrschend praktischem Sinne auf. Wie für die Reformation der Kirche, so sprachen für die Verbesserung der Philosophie und Theologie der Schulen, Peter d'Ailly und Nikolaus von Clamenges. Nikolaus Cusanus, ein vielwissender und tiefdenkender Mann, war in sich ohne Zweifel übereinstimmender, als es die Kirche seiner Zeit und spätere Beurtheiler seiner Schriften und seiner Wirksamkeit gemeint haben[2]).

1. Antoninus, Erzbisch. von Florenz (gest. 1459, heiliggespr. 1523), hat in seiner *Summa theologica* ein vielgebrauchtes Sammelwerk zur Glaubens- u. Sittenlehre verfasst[a]). Gabr. Biel von Speier (gest. zu Tübingen 1485), Okkamist[b]), suchte auf Aristoteles selbst zurückzuführen: wie sich denn für diesen jetzt auch in Deutschland ein grosses Interesse belebte, mehr oder weniger berührt von dem gleichzeitigen im Auslande, aber kirchlicher, ja christlicher als jenes[c]).

2. Die „*theologia naturalis*" von Raimund zu Tolosa[d])

---

aa) Vieles andere Merkwürdige aus dieser Zeit: *Nikol. de Autricuria*, skeptisch-pantheistisch-praktische Lehre, zu Paris verworfen 1348. *Arg. I.* 355 *ss.*

a) *AA. SS. Mai.* 1. und 7. Th.

Neben der *Summa theologica* (*sive iuris pontificii et caesarei Summa* 4 Theile: der vierte *de virtutibus*, sehr oft besonders herausg.) — auch *Summa confessionalis* und *historialis.*

b) *Trithem. Scrr.* 903. — *Hier. Wigand. Biel praes. G. Wernsdorf. de Gabr. Biel, celeberrimo Papista Antipapista.* Viteb. 719. 4. *Collectorium in 4 ll. sentt.*, unvollendet (m. Supplemm. Brix. 574. IV).

c) Heyd, Melanchthon in Tübingen: Tüb. Zeitschr. f. Th. 1839. I. (die Ueberschätzung der aristotel. Schrr. in der dortigen kirchlichen Opposition).

d) *Sabunde, Sebonde, Sebond, Sebeido — Trithem. Serr.* 765.

(geschr. um 1434), auch das Buch der Creaturen genannt, wollte die Offenbarungsgeheimnisse in der natürlichen Religion (hier vornehmlich der aus der äusseren Natur geschöpften) aufweisen. Er wurde der Kirche sehr bekannt, und Montaigne vornehmlich lenkte die Aufmerksamkeit auf ihn[e]): doch seine Grundsätze, allerdings auch die des Augustinus, misfielen der späteren Kirche[f]). Peter d'Ailly (*de Alliaco*), Cardinal, Bischof von Cambrai (gest. 1425)[g]), und sein Schüler, Nicolaus von Clamenges (*de Clemangis*, gest. 1440), Lehrer zu Paris[h]), wiesen von P. Lombardus und von Geist und Verfas-

---

Auszug unter d. Titel: *oculus fidei, th. nat.*, von J. A. Comenius. Amst. 661. 8 (gegen Ungläubige, Atheisten, Socinianer — „*Rationalistae, ratione sua ut rationabilius uti discant*").

Viola animae R. v. S., Dialog in 6 Bb., Col. 499 zuerst. Die Schriften *Rai. de Pennaforti* (gest. 1256), besonders die metrische *Summula* aus jenes *Summa de poenitentia et matrimonio* (Cöln 500) — wurden sonst oft mit denen des *Sab.* verwechselt.

e) Die *Theol. natur.*, häufig gedruckt vom J. 1487 an. In Spanien und Frankreich war sie sehr beliebt. Mich. Montaigne verfasste (1569) die dritte französische Uebersetzung des Buchs, und *Essais* 2, 12, eine philosophische Rechtfertigung.

f) Der *Prologus* von Clemens VIII. in den *index ll. prohibb.* gesetzt, steht auch in den neuesten Ausgaben des *index* (Mecheln 1838) daselbst. Die Protestanten (vgl. *H. Wharton* zu Cave) behaupteten: nicht wegen der Annahme einer zwiefachen, sich ganz gleichen, Offenbarung, Gottesschrift, sondern wegen der Zurückführung aller Wahrheit auf die h. Schrift.

„Die Geheimnisse der Off. werden der Vernunft offenbar in dem Gedanken, dass alles Existirende sei entweder ewig und von sich, oder ewig und nicht von sich (Sohn und Geist), oder weder ewig noch von sich."

g) *Trithem.* 729. *Dupin, Petri de Alliaco vita: Opp. Gerson. I.* Anwesend zu Pisa und Costnitz. Die Schriftstt. von diesen Concc. über ihn: *Lenfant* und *v. d. Hardt.* Gerson hat ihm mehre Schriften zugeschrieben, er Gerson das B. *de difficultate reformationis in concilio universali.*

Commentarii breves in 4 ll. sentt. — *tractatus et sermones* (darunter auch *compendium contemplationis*). Die kirchlichen Schriften: *tract. de ecclesiae, concilii generalis, Ro. Pont. et Cardinalium auctoritate* — *canones de emendatione s. reformatione eccl.*, in den Sammlungen der reformatorischen Schriften aus der Vorzeit der Ref., wie *O. Gratius: fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum* (1535) *ed. Edw. Brown.* Lond. 690. *f. I.* — *Recommandatio s. scripturae, Gerson. Opp. ed. Dupin. I.* 603 *ss.*

h) *H. v. d. Hardt, hist. conc. Constant. I. P.* 2. 71 *ss.* Seine Schriften stehen im Römischen *Index, donec corrigantur. Ed. I. M. Lydius.* L. B. 613. 4.

De corrupto eccl. statu (1519 herausg. durch *Eubulus Cordatus*

sung der Kirche, auf etwas Neues, Biblisch-Praktisches, hin, und mit dem lebendigsten Ausdrucke des Abscheues vor dem kirchlich Bestehenden. Aber eine ausserordentliche Erscheinung auf dem Gebiete der Theologie und Kirche, ja auch der Wissenschaft[i]), bedeutend nicht blos für seine Zeit, ist Nicolaus Cusanus, Card. u. Bischof von Brixen (Gryffs von Cues bei Trier, gest. zu Rom 1464)[k]). Er fasst eine neue metaphysische Lehre in Formen aus der altpythagorisch-platonischen Schule[l]), und setzt seine Speculation über das Eine mit den hierarchischen Principien in Zusammenhang. Gewiss aber hat er seine Meinungen, zwar nicht von Wesen und Verfassung der Kirche überhaupt, wohl aber über die Zustände und das Persönliche im damaligen Kirchenthum, nach und nach geändert. Die Skepsis (*docta ignorantia*), von welcher er ausgehen wollte, bezog sich nur auf die Zusicherungen der Schulen seiner Zeit, deren entschiedener Gegner er war. als das Organ der höchsten Philosophie galt ihm eine geistige Anschauung (*incomprehensibilis intuitus*)[m]).

§ 104.

Gleichzeitig aber mit der grössten Anspannung der Scholastik (14. Jahrhundert), ferner mit einer unabsehbaren Verwirrung der äusserlichen Angelegenheiten der Kirche, mit mannichfachen Aufregungen des Volksgeistes, endlich mit schweren Unfällen und Land-

---

d. i. U. v. Hutten: Mansi zu Fabr. I. 393; oft dann von den Protestanten, vorn. u. d. T. *de ruina eccl.*) — *deploratio calamitatis eccl.*, Briefe u. A. *De studio theologiae*, *Dacherii Spicil. I.* 473 *ss.*

i) N. Cusanus hat 33 Jahre vor Copernicus die Bewegung der Erde um die Sonne gelehrt.

k) *C. Harzheim*, *vita Nic. de Cusa.* Tur. 730. 8. Semler's Vorr. zu: N. C. von der Uebereinstimmung oder Einheit des Glaubens (*de pace sive concordantia fidei*). L. 787. Scharpff, das kirchl. und literar. Wirken des Nik. von Cusa: theol. Quartalschr. 1837. 1. 2. 4. *Opp.* (Par. 513) Basel 565. *f. III.*

De docta ignorantia — *apol. d. ign.* — *de coniecturis* — *de quaerendo D.* — *de D. abscondito* — *de catholica concordantia* 3 Bb. — *cribratio Alcorani* u. A.

l) „Gott, Möglichkeit und Sein (*Possest*, in N. Cus. Buch *de Possest*) — Minimum und Maximum — alles Dasein, Zusammenziehung des Absoluten — die Zahlen, Idee'n und Gesetze der Dinge. Der Geist Christi hält die Geisterwelt zusammen.“

m) Daher das göttliche Wesen und Wirken nur in Bildern darzustellen (Linie, Dreieck, Kreis, Kugel).

plagen durch einen grossen Theil des Abendlandes [a]), und durch diese Zusammenwirkung hervorgerufen; kommt eine mystische Theologie zu Gedeihen und Aufnahme, bedeutender, vielseitiger, als sie bis hierher gewesen war. In Deutschland blühte sie vornehmlich auf und wurzelte in dem Predigerorden, während sich die Franciskaner in das Leben selbst hineinwarfen: Eckart [1]), Johann Tauler [2]), Heinrich Suso gehörten ihm und jener Denkart an, drei, in sich wieder verschiedene, Entfaltungen jener neuen Mystik; neben denen sich noch andere merkwürdige Erscheinungen solcher Art darstellen [3]).

1. [b]) In Eckart von Cöln [c]) (nach seinem Tode 1329 durch Johann XXII. verurtheilt) [d]) wurde die mystische Idee (Aufgeben sein selbst — Vereinigung mit Gott) bis zur pantheistischen Selbst- und Vernunftvergötterung gesteigert, und die negative Seite der Mystik trat auch als Lossagung von allem kirchlich äusserlichen Glauben und Thun hervor [e]). Die Kirche suchte sich oft mit Eckart's Geist und Namen zu versöhnen.

2. Johann Tauler (zu Cöln und Strassburg, gest. 1361) [f])

---

a) J. F. C. Hecker, der schwarze Tod im 14. Jahrh. Berl. 832.

b) *Charl. Schmidt: essai sur les mystiques du XIV. siècle, précédé d'une introduction sur l'origine et la nature du mysticisme.* Strassb. 836. 4.

c) K. Schmidt, Meister Eckart: e. Beitrag z. Gesch. d. Theol. u. Philos. des MA. Th. St. u. Kr. 1839. 3. *Trithem.* 537. *Quetif et Ech. Scrr. O. Pr. I.* 507 s. Gedruckte Schrr. von Eckart giebt Schmidt an: unter Tauler's Prr. und Kl. Schrr.: von hier und in der alten myst. Schr., *de novem rupibus spiritualibus* (Mosheim *instt. hist. eccl.* 482 s.), stimmt Vieles wörtlich mit den Sätzen der Verurtheilungsbulle Jo. XXII. überein (Gieseler II. 2. 630). — In Docen Miscellan. z. Gesch. der t. Liter. München 809. I. 138 ff., Citate aus E. in d. Schr. „von der wirklichen u. möglichen Vernunft". Auch in den Predd. des jüngeren Eckart b. Surius. Aus Hdschrr., in den Sprüchen d. Mystiker, Wackernagel altd. Lesebuch.
Anfangs Provincial seines Ordens und Gen.-Vicar für Böhmen bis 1307: dann in Verbindung mit den Begharden (vergl. unten), worauf sich seine Irrlehre entwickelt hat.

d) Die Bulle von Raynald. zuerst bekannt gemacht: *Argentr.* a. O.

e) „Der vergottete Mensch ist der wahre Gottessohn, den der Geist mit dem Vater verbindet." „In Gott wird der Mensch aller Sünden ledig, und hätte er aller Menschen Sünde gethan." Die „Inwendigkeit" macht alle äussere Werke überflüssig.

f) (Wahrscheinl. von Tauler selbst) *Historia* und Leben des ehrw.

stellt die höchste Ausbildung der alten deutschen Mystik dar. Er ist zugleich (nach Eckart) der älteste Homilet und der frühеste philosophische Schriftsteller in der Sprache unseres Volks. Er fasst diejenige Mystik, welche wir oben die praktische genannt haben, aber mehr sittlich als asketisch auf: daher die anscheinende Inconsequenz, mit welcher Tauler, wenn auch von Vernichtung, Stille, „Gelassenheit" ausgehend, doch Alles auf die thätige Liebe hinführt. Er war zu sehr kirchlich wirkender Theolog, als dass ihn die mystische Denkart von Sinn und Anstalten der Kirche abzuführen vermocht hätten. Auch die mystische Sprache unter den Deutschen stammt von J. Tauler[g]): und so hat auch das Gemüth, die „mögliche Vernunft", als tiefer Grund der Seele, bei ihm zuerst seine höhere Bedeutung erhalten.

3. Heinrich Suso (Seuss, Amandus von Berg, gestorben 1365)[h]) hebt in der Mystik mehr das andere Moment hervor, das der Vereinigung mit Gott, in der Form der Liebe aufgefasst. Dieses war sein Hauptbegriff, welchen er in blühender, reicher Sprache und Darstellung ausführte: liebereich und liebenswürdig.

J. T., in T. Predigten. Bas. 522. f. *Bayle*: A. Tauler. — Werke zuerst Köln 518. f. Hochdeutsch z. Thle d. Ph. J. Spener. Frkf. 692. II. 4.

Predigten (durch Casseder, Frkf. 826. III) zuerst 1498: „Sermonen — weissend auf den nächsten, wahren Weg im Geist zu wandern durch überschwebenden Sinn." — Nachfolgung des armen Lebens Christi (Casseder 821 und Frankf. 833). *Medulla animae* (Luzern 823). Reime von der Entwerdung, in (L. T. Kosegarten) Die Ströme. Strals. 817. Von den Leiden unseres Hrn. J. C. und von 9 Felsen oder Ständen des Lebens. Sulzb. 837. (Das erste ungedruckt: zum 2ten vergl. oben Note *c*) und H. Suso im Fg.)

Handschriftliches zu T. Predd.: J. G. H. Lenz, Gesch. d. christl. Homiletik. I. 839.

g) *I. I. Oberlin. de I. Tauleri dictione vernacula et mystica. Argent.* 785. *Lexicon Taulerianum* (von J. Schlosser) an d. Ausg. der Nachfolgung Christi von 1833.

h) H. Suso Leben von ihm selbst erzählt — Werke von Melch. Diepenbroek. Regensb. (829) 837.

Predigten — von der Weisheit. — Die Schrift „von den 9 Felsen" gehört ihm nicht nach dem trefflichen Vf., der hier so viel aufzuklären beginnt: C. Schmidt, über den wahren Verf. des Buches von den 9 Felsen. Illgen, Ztschft. 1839. 2.

Geistliche Blüthen aus H. Suso. Bonn 834. A. Jahn, Lesefrüchte altdeutscher Theologie und Philos. Bonn 838. 8. (Aus Suso von der ew. Weisheit, nach Pfälzer Hdschr., und aus Niklas von Strassburg, gleichzeit. Predigermönch.)

Johann Ruysbrock (gest. 1381)[i], *Doctor divinus* genannt, ein auch in weltlichem Wissen unterrichteter Mann, führte die mystische Sprache in jene überspannten Formeln ein von der Selbstvernichtung in Gott, „Verbrennen in Liebe", um in ihm wieder aufzuleben: ohne sie jedoch zum pantheistischen Sinne steigern zu wollen, welchen der heil. Bernhard schon von der Mystik abzuhalten bestrebt war. Lange nach ihm erklärte sich Gerson gegen seine Lehren[k]). Dionysius von Rikel, der Carthäuser genannt, *Doctor ecstaticus* (gest. 1471), Freund von Nicol. Cusanus, förderte die Areopagitische Mystik[l]).

Die Vergleichung der speculativen Mystik des 14. Jahrh., vornehmlich Eckart's, mit den speculativen Lehren unserer Zeit, darf sich nur im Allgemeinen halten[m]).

§. 105.

Neben dieser ausgesprochenen und durchgeführteren Mystik, hat das nach Innen gerichtete Leben dieser Zeiten noch vieles Andere hervorgebracht, was mit mehr oder weniger Recht auch mystisch genannt worden ist. Das Buch von der deutschen Theologie giebt der Mystik einen moralischen Sinn[1]): andere solche Schriften, besonders die von Thomas v. Kempten[2]), sind eigentlich mehr biblisch-sittlichen Sinnes: der philosophischen Mystik späterer Zeiten hat Joh. Gerson

---

i) In der Lat. Uebers. von L. Surius bekannt: *Opp. Col.* 652. 4. Aus Sur. G. Arnold. Offenb. 701. 4. Einiges im Orig. aus Münchner Hdschrr., bei Engelhardt ü. J. R. (oben bei Rich. v. St. Victor) —. Oft ist dort statt „minnigliche Entschlossenheit" zu lesen: „Entflossenheit" (Lat. Text: *liquefactio*).

k) Gerson gegen R., Briefe an Bartholomäus, *Opp. I.* (über R. *de ornatu spiritualium nuptiarum*) — R. vertheidigt von *Io. de Schönhavia*, und Gerson's zwei Brr. an diesen, vor Misbrauch mystischer Bilder warnend. Vgl. *Arg. I.* 2. 153 *s.*

l) Trithem. 820: *tot ac tanta scripsit, ut numero opusculorum praeter Augustinum apud Latinos parem habuerit neminem.* Commentar zur Schrift, zu Lomb., zu Dion. Areop. (Colon. 536. f.), zu anderen Kirchenschriftstt., vieles Asketische.

Auslegung des speculat. Theiles des Ev. Joh. durch e. deutschen myst. Theologen des 14. Jahrh. Aus e. d. Hdschr. — herausg. von Engelhardt. Neust. a. d. A. 1839. 4. — Röhrig: d. Schule zu Schlettstadt: Illgen, Zeitschr. IV. 2. 1834.

m) Ausführlich von ihr Schmidt, a. O. der Stud. u. Kr. 740 ff. Der Unterschied liegt darin, dass in jener Mystik das Göttliche und „die Vergottung" immer erst von den Menschen gefordert wird: er liegt in der, immer bleibenden, praktischen Basis derselben.

vorgearbeitet [3]). Männer, wie Hier. **Savonarola** und **Geiler von Kaisersberg** [4]), Volksredner für eine neue Epoche des religiösen Lebens, kann man nur im entfernteren Sinne in die Geschichte der mystischen Theologie einordnen.

1. Das Buch von der **deutschen Theologie** (wahrscheinlich erst dem 15. Jahrh. zugehörig) [a]) unterscheidet sich in seiner mystischen Anlage eben hierdurch von den früheren deutschen Mystikern, dass es das Sichaufgeben und Sichvergöttlichen, oder Sichvergottmenschen, vorzugsweise im Sinne der **Sittenlehre** genommen hat: den eigenen Willen, das Ich, fallen lassen, den göttlichen in sich aufnehmen. Auch dieses mehr in der **schriftmässigen** Bedeutung vom göttlichen Willen. In dem Allegorisiren des kirchlichen Dogma auf die Geschichte und die Zustände des inneren Lebens, wiewohl die äusserliche, historische Bedeutnng von jenem immer daneben zugelassen wird, stellt sich eine Hauptseite dieser mystischen Theologie'n aller dar.

2. **Thomas** (Hammerken) **von Kempten** (gest. 1471) [b]) gehört der Genossenschaft an, Brüder des gemeinsamen Lebens (*fratres communis vitae*, durch Gerh. Groot seit 1384 bestehend) [c]), in welcher ein frommer und freier Geist die Umbildung theils der klösterlichen, theils der durch andere Regeln geordneten, Verbindungen vorbereitete. Hier ist denn nur noch insoweit Mystik, als man überhaupt den in die Tiefe sinnen-

---

a) Luther's Ausg. von 1518. 4. auf Staupitz Anlass (Briefe von de Wette I. S. 102). Er schrieb es Tauler zu. Castellio 557. Franz. Uebs., *la th. réelle etc.* 700. Ausgg. von Jo. Arnd 631 (dess. zwei Bedenken über d. D. Th., am wahren Christenth.), **K. Grell**, Berl. 817. **Krüger**, Lemgo 822. **Detzer**, 827. **Troxler**: „das seltene, uralte — Büchlein d. t. Th., oder d. Christusrel., in ihrer ächten — Confession, wie dieselbe vor der Kirchentrennung bestanden.“ St. Gallen 837. 8.

Val. Weigel, kurzer Bericht u. Anleitung z. D. Th. — *Waldau, de libro antiquo*, D. Th., *Thes.* 291 *ss.* — Das Buch steht seit 1621 im Römischen Index.

Zur Lehre des Buchs und der Vorigen, **de Wette**, chr. Sittenl. II. 2. 220 ff. **Rosenkranz**, d. deutsche Mystik. Z. Gesch. d. d. Liter. Kgsb. 836. S. 37 ff.

b) *Opp.* (1495) *ed. H. Sommalius S. I.* Antvp. 1600 und oft wiederholt. Darunter besonders *exercitia spiritualia,* mehre Schrr. — *de elevatione mentis ad inquirendum summum bonum* — viel Asketisches, allgemein und zur Mönchsdisciplin.

c) *Tho. a Kempis, vita Gerardi Magni — D. Florentii* — und mehrer Schüler von diesen — *opp. tom.* 3. **Ullmann**, 1. Beilage zu Jo. Wessel — S. 389 ff. *Scholtz: Tho. a K. sent. de re. chr. expon., et cum Gerardi M. et Wesseli sentt. compar.* Gron. 839. 8.

den und strebenden Geist so bezeichnen will, und insofern sich diese Sinnesweise der Scholastik entgegensetzte.

Das Buch, von der Nachahmung Christi[d]), behandelt einen, jenen Zeiten und diesen Gesinnungen angemessenen und geläufigen Gegenstand. Die Religion als Sache des Lebens, Christus, lebendig und für das Leben betrachtet und umfasst, vornehmlich in Entsagung, Selbstverleugnung, Schmerz (nach Matth. 16, 24 u. a.); auch wohl der Gegensatz zu den mönchischen Conformitäten: dieses Alles lag in jenem Worte, *imitatio Christi.* Das, mit gutem Rechte geliebte und vielgebrauchte Buch wurde in eine lange, unentschiedene Streitigkeit hineingezogen, an welcher verschiedenartige Interessen, mönchische, nationale und theologische, Theil genommen haben[e]).

3. Johann Charlier, Gerson genannt, Canzler der Pariser Universität (*Doctor christianissimus*, in der Verbannung gest. 1429)[f]), zugleich Theolog der Schule und hochbedeutend in den Angelegenheiten der Kirche[g]), war wohl der Erste[h]),

---

d) 4 Bb.: *de contemtu vanitatum mundi, de interna conversatione, de interna locutione Christi ad animam fidelem, de sacramentis.* Zuerst Strassb. 1472. Aeltere Literatur b. *Fabric. Mansi* 4. 216 ss. Zuletzt durch J. B. Weigl. Sulzb. 832. Nach dem Codex der Familie *Avvocati* in Vercelli durch *G. de Gregory.* Par. 835. 8.

e) Neben Tho. a Kempis werden als Vff. aufgeführt, auch in gedruckten Ausgaben, vornehmlich: Gerson, Joh. Gerssen (von Cavaglia bei Vercelli, *a Cabanaco*), Bened.Abt zu St. Stephan in Vercelli 1220—40.

Der Streit, bei Fabr.—Mansi und A., und: *Barbier: sur soixante traductions françaises de l'imit. de J. C.* 812. *Hist. lit. de l. Fr.* 16. (1824) 70 ss. G. von Gregory und Lanjuinais (Jo. B. Weigl, Denkschrift über den wahren Verfasser des B. von der Nachfolge Christi — übs. Sulzb. 832). J. P. Silbert: Gerssen, Gerson und Kempis — Wien 828 (für Thomas). Gregor XVI. billigte 1835 eine Ausgabe des Buchs ohne Kempis Namen.

f) *H. v. d. Hardt: Conc. Const. To. I. P.* 4. *L. E. Dupin* vor Gerson's Werken. Antvp. 706. V. f. *Lecuy: essai sur la vie de J. Gerson.* Par. 832. II. 8. *Engelhardt: de Gersono mystico.* Erl. 822. I. 2 Progrr. A. Liebner, über G. mystische Theologie: theol. St. und Kr. 1835. 2. 277 ff. C. B. Hundeshagen, ü. d. myst. Theol. des J. Ch. v. G., Illgen, Zeitschr. f. d. hist. Th. IV. 1. 1834. 79 ss. *Ch. Schmidt, essai sur J. Gerson.* Strassb. 839. 8.

g) Kirchlich-politische Schrr.: *de potestate ecclesiastica — de auferibilitate papae ab eccl. — de unitate ecclesiastica,* vieles Andere; auch *de vita spirituali animae.* Theologische: *de reformatione theologiae — de parvulis ad Christum trahendis* —. Dogmatisch wichtig: *definitiones terminorum, Opp.* 3. *P.* 1. 107 *ss.* Mehres gegen Astrologie und Magie.

h) Die mystischen Schriften Gerson's, *Opp.* 3. *P.* 2.: 43.*conside-*

welcher an die Stelle der bisherigen mystischen Passivität den wissenschaftlichen Begriff des Gefühles (*sentimentum*)[i]) setzte, als in welchem das tiefere Geistesleben zu erkennen sei (*raptus, unio, quies* heissen ihm die Momente von diesem). Die Wissenschaft (*theologia intellectus*) soll nach Gerson dieses tiefere Leben (die *theol. affectus*) sowohl begründen als vor Entstellungen wahren[k]). Er kommt dem Bonaventura am nächsten in der Geschichte mystischer Lehren.

4. In G. von Kaisersberg (gest. 1506)[l]) zeigt sich, wie die religiöse Volksrede unter den Deutschen sich nun immer mehr das biblisch Einfache und das unmittelbar Praktische aneignete, im fortwährenden Kampfe mit dem Bestehenden, dem Misbrauche: in diesem Kampfe aber, eben dem deutschen Geiste gemäss, zuerst noch Alles auf dem innerlichen Wege versuchend und überall noch Gutes voraussetzend. Stürmischer trat derselbe Geist unter den Fremden hervor. Hieron. Savonarola vom Predigerorden (in Florenz zu Strang und Scheiterhaufen verurtheilt 1498)[m]), eben so philosophischer Geist[n]) als mächtiger Charakter, und ein entschiedener Mann des Volks,

---

ratt. de myst. th. — de perfectione cordis — de meditatione — de simplificatione (B. d. Weish. I, 1) *cordis — de directione cordis* (Ps. 119, 7) u. A.

i) Lehrb. d. DG. 760.

k) *G. de elucidatione scholastica mysticae theologiae.*

Wie gegen Ruysbr., so auch gegen Vinc. Ferrer (vgl. unten), als gegen relig. Ueberspannungen.

l) Erster Herausgeber von Gerson's Werken, Strassb. 1488. — *C. Wimpfeling. doctr. et vita I. Kaiserspergii.* Heidelb. 510. 4. F. W. Ph. v. Ammon, G. v. K. Leben, Lehren u. Predigten. Frkf. 826. *Aug. Stroeber: essai hist. et litér. sur la vie et les écrits de J. G. de K.* Strassb. 834. 4. Briefe und Predigten, in einzelnen Sammlungen gedruckt, die letzten, Augsb. 510. f. Narrenschiff (Auslegung von *S. Brant nuew Schiff von Narragonia* 1494) — Schiff des Heils — chr. Pilgerschaft zum ewigen Vaterland.

m) *Io. Fr. Picus de Mirandula: vita H. Sav. ed. I. Quetif.* Par. 674. II. 8. *Bayle.* Henke zu Villers ü. d. Ref., 5. Beil. A. G. Rudelbach, H. S. und seine Zeit. Hamb. 835. K. F. Meier, Girolamo Sav., aus gr. Theils handschriftl. Quellen. Berl. 836. — Sav. Theologie bei diesen, und: F. W. P. v. Ammon: Grundzüge der Th. des H. S., Engelh. u. Winer kr. J. VIII. 3. 1821.

n) *Triumphus crucis s. de veritate fidei ll.* 4. Flor. 1497. Oft: *L. B.* 633. 12. Seine Philos. und Theol. ist auf Thomas gegründet. Der Hauptgedanke: auch im Geoffenbarten *nihil impossibile, nihil irrationale.* — Gleichzeitig (1496) *de simplicitate vitae christ. ll.* 4 und (1497) *de vitae spiritualis perfectione ad septem illius gradus a S. Bonav. distinctos.* — *Sav. Prophetie.*

nur zu stürmisch, und zu sehr von den politischen Bewegungen fortgerissen: suchte eine Verbesserung der Kirche, deren Verderben und Gericht er apokalyptisch ausmalte, vornehmlich durch die Wiedergeburt der Mönchsorden [o]).

§. 106.

Auch die griechische Kirche hatte in dieser Periode eine mystische Secte und einen Streit über dieselbe: die Hesychasten auf dem Berge Athos [1]). Sie tragen ganz den Charakter an sich, welchen man in jener Kirche zu erwarten berechtigt ist: mönchisch, in der Lehrform starr, und im tieferen Grunde ein Rest aus den alten philosophischen Schulen [2]).

1. Die Hesychasten [a]) (wie Akoemeten u. A. ursprünglich Mönchsname überhaupt, wenn auch von der strengeren Regel) seit 1341 mit Lehren und Gewohnheiten bekannt. Vertheidigt von Gregor Palamas (früher unter ihnen, damals zu Thessalonike, später Erzb. daselbst), bestritten als Schwärmer und Ditheiten durch Barlaam aus Calabrien und seinen Schüler Akindynos [b]), gutgeheissen auf den Synoden zu Constantinopel 1341. 1350 [c]): freilich das zweitemal auch im Hasse gegen den abtrünnigen Barlaam. „Vereinigung mit Gott, mehr in der Anschauung, als im Genusse." — Der Zusammenhang der Streitigkeit mit der Politik, d. h. mit der Kaiserherrschaft, war im byzantinischen Reiche ganz natürlich, nothwendig.

---

o) Der Gegensatz, in welchen sich Macchiavelli zu Savonarola stellt (*Disc. I. c.* 45), lässt sich durch alle ihre politisch-religiösen Ansichten verfolgen.

a) Hesychastenstreit: Joh. Cantacuzenus und Nicephorus Gregoras, jener für, dieser gegen die Hesychasten u. den Palamas. Gegen Pal. die gleichzeitigen Demetrius Cydonius (seine Schrift mit seiner anderen, vom Ausgange des heil. Geistes, herausg. von *P. Arcudius, opuscc. aurea eccl. gr.* Rom 630) und Man. Calecas (ebds.). Palamas zwei Reden über die Verklärung (*Bibl. Lugd.* 26. *Combef. auctar. noviss.* 1672). *Leo Allat. de cons. eccl.* 2, 17. Die Herausgg. jener Byzantiner: *Boivin vita Nic. Gr. Petav. DD. th. I. lib. I. c.* 12. 13. Engelhardt: *de Hesychastis.* Erl. 829. und: die Arsenianer und Hesychasten. Illgen Zeitschr. N. Folge II. 1. 1838.

b) Berühmt in der Polemik beider Kirchen; B. gegen den Primat des Papstes, an *Salmas. de pr. Papae.* L. B. 645. 4. — und in den Vereinigungsversuchen. Vgl. Leo All. a. O.

c) *Mansi* 25. 26.

Joseph Bryeninus, Cpol. Mönch, Anf. des 15. Jahrh., Anhänger der Palamiten, Rede über die Verklärung. *L. All.* a. O. Nicht herausg. dess. Schrr. vom Lichte auf Tabor und über die *ἐνέργεια* Gottes.

2. Die berühmten Lehren der Hesychasten: dass das Verklärungslicht auf dem Berge Tabor **unerschaffen**, und dass die göttlichen Wirkungen, Gottheiten (*θεότητες*) seien[d]), die zweite mit deutlichem Anklang an den Platonismus (vgl. ob. zu 94); wollen nichts Anderes sagen, als, dass die göttliche Substanz durch das Weltall ausgebreitet, sich in den Erscheinungen der Welt individualisire, dass aber in der Beschauung eine Vereinigung mit jener Substanz, in dem unerschaffenen, übersinnlichen Lichte dargeboten werde. Es ist also ein mystisch-phantastischer Pantheismus, in welchem sich diese Lehren bewegen: wiewohl Pal. **Wesen** und **Wirkungen** Gottes unterschied.

§. 107.

Auch die religiöse Poesie entwickelte sich durch diese mittelalterlichen Zeiten auf das lebendigste in allen Formen, sowohl im Dienste der Kirche, als aus den Volksgefühlen und in einzelnen religiösen Secten[1]), endlich auch als frei dichterische Auffassung christlicher und kirchlicher Stoffe und Anschauungen: als solche vornehmlich in Dante[2]). In der ersten Form hat sie sich immer der natürlichen Freiheit des dichterischen Geistes bedient, indem sie sich bald unter der Strenge des Dogma hielt, bald über dieselbe hinaus ging: in den beiden anderen vernehmen wir allenthalben auch aus ihr das Misbehagen der Zeit an dem Zustande der Kirche, und den Drang nach freierer, geistiger, würdigerer Ausbildung derselben.

1. Die Jahrhunderte 13—15 waren, wie die Geschichte der Scholastik dargestellt hat, die ergiebigsten für die kirchlichen Gesänge: die Troubadours, die Minnesänger und dann die Volks- und Meistersänger (ob. S. 16 *f.*)[a]) geben die reich-

---

d) Die Hesychasten misdeuteten das W. *θεότης*, welches (Offenbarung Gottes) die Väter von dem Verklärungslichte gebraucht hatten. Dem Barlaam dagegen werden zugeschrieben die Sätze: dass in Gott Nichts unterschieden sei (Wesen und Wirkungen nicht: *μηδεμίαν διάκρισιν εἶναι ἐπὶ τῆς θείας φύσεως, οὐσίας τε καὶ ἐνεργείας*), und dass das Licht auf Tabor nur Schein und Geschöpf (*φάσμα καὶ κτίσμα*), entstanden und vergangen sei. In einem, von Engelh. zuerst, a. O. 74 ff. herausgegebenen Bericht über Barl. Meinungen: er halte die **griech. Philosophie** für das einzige göttl. Licht.

a) *Raynouard: choix des poésies orig. des Troubadours.* Par. 816 ss. VI. **Millot** (Par. 774. III.) und F. **Diez** (826) Gesch. d. Tr.

sten Aufschlüsse über religiösen Geist und rel. Leben dieser Zeiten. Es ist beinahe der Charakter der Volkspoesie jener Zeiten, die Kirche und ihre Priester im Gegensatze von Bedürfniss und Kraft des Volks darzustellen. Unter den Secten hatten Waldenser und Flagellanten vornehmlich Poesie und Gesang unter sich [b]).

2. Die Wanderung durch das Geisterreich (denn dieses wird unter den damals bestehenden Bildern der drei Räume für die Abgeschiedenen, Hölle, Fegefeuer, Paradies, dargestellt), wie sie Dante Alighieri (zu Florenz, gest. 1321) [c]) darstellte, sollte [d]) ein allgemeines Gemälde der damaligen Zustände und vorherrschenden Persönlichkeiten, gleichsam vom höheren Standpuncte aus, und der Zukunft der menschlichen Dinge, gleichsam aus dem göttlichen Rathe her, geben. So war es also die Darstellung des Bestehenden unter dem himmlischen Gesichtspuncte; es war göttliche Komoedie. Die Weisheit und die Liebe (Vernunft und Offenba-

— Manesse, Samml. d. Minnesänger. Zür. 758. II. 4. Görres, altt. Volks- u. Meisterlieder, aus den Hdschrr. der Heidelb. Bibl. Heidelb. 817. Wolff, Samml. hist. Volkslieder — Stuttg. 830. F. L. v. Soltau — D. hist. Volkslieder. L. 836. — Walther v. d. Vogelweide, v. L. Uhland (822), K. Lachmann (827). — Gervinus Gesch. der poet. Nationalliter. 2. B.

b) Waldensische Poesie'n bei *Raynouard* a. O. I und *Diss.* 2. B. Flagell. Massmann, Erläutt. zum Wessobrunner Gebet. Berl. 824. 1 und unten zu Erwähnende.

Von der heiligen Poesie innerhalb der anerkannten Kirche: *Polyc. Leyseri hist. poetarum et poematum medii aevi.* Hal. 741. 8. Bemerkenswerth ist, dass sich dieselbe unter den Dogmen vorzugsweise die Eucharistie für ihre Darstellungen aneignete.

c) Neben älteren Schrr. (Lehrb. d. DG. 509 und Abh. *de Dantis Aligerii doctrina theologica*, *Opuscc. theol.* 327 *ss.*) *L. G. Blanc* AEnc. 23. B., und: die beiden ersten Gesänge der göttl. Komödie. — Halle 832. Auch Fleck, wissenschaftl. Reise I. B. 1. Abth. (1837) 210. 317 ff.

Dantis epistolae c. notis ed. C. Witte. Patav. 827.

d) Wahrscheinlich nach manchen Vorgängern in Poesie und Volkslehre (aber bis in die ältesten Zeiten: vgl. die *itinera ecstatica* bei Lobeck *Aglaopham.* 944 (2. B.). Des Francisk. Alberich B. *de visione sua* nach J. 1120, auch durch jene drei Räume: *F. Cancellieri: osservazioni alla questione supra l'originalità di Dante.* Rom. 814 (von *G. de Rossi* widerlegt). Anderes b. Streckfuss, Einl. zu Dante (1834) S. 34 f.

Mose di Rieti, kurze Zeit nach Dante, ein ähnl. hebr. Gedicht: jener ward der hebr. Dante geheissen. F. Delitzsch, Gesch. d. jüd.

rung[e])) werden als seine Führer dargestellt. Die Herrschaft der Theologie in dem Zeitalter[f]) trug freilich einen Beisatz von Trockenheit und Härte in das Gedicht, mit welchem sich erst neuere Zeiten aussöhnen konnten; und immer ist die Freiheit bemerkenswerth, mit welcher Dante die scholastische Dogmatik behandelte[g]). Joh. Boccaccio (gest. 1375)[h]) ist ein verhüllterer, aber muthwilliger Gegner der herrschenden Kirche[i]), verdient um das Aufleben classischer, vornehmlich hellenischer, Studien. Fr. Petrarca, dessen Freund und Lehrer (gest. 1374), fasst die kirchlichen Dinge im Ideal und die Kirchenlehre in antikem Sinne auf, das päpstliche Verderben nicht verkennend[k]).

§. 108.

Gegen den Ausgang dieser Periode erheben sich, theils aus der Erregung des frommen Gefühls in den

---

Poesie (1836) S. 54. Von ähnl. Bedeutung sind die Darstellungen der D. Mystiker von den neun Felsen (s. oben).

e) Virgil, Zauberer in den mittelalterl. Sagen, und Prophet Christi — Beatrice.

f) Zu Florenz und Bologna 1373 und 76 Lehrstühle errichtet für Erklärung der *D. C.* Jenen nahm Boccaccio zuerst ein.

g) Philalethes Vorr. zu D. Hölle (L. 839).

h) Schüler Barlaam's in der griech. Literatur. — Hierher gehören gerade seine Volksschriften, vor allen die Novellensammlung, Dekameron. Mythendeutung: *Genealogiae Deorum* 15 Bb. — historische Schriften (*de claris mulieribus* u. a.).

i) Seine Schriften unterlagen der kirchlichen Censur mehr um dieser Feindseligkeiten willen, als wegen ihrer sittlichen Unreinheit. Im *index ll. proh.* steht das Dekameron, *donec expurgetur.* Das Buch beginnt (1. Tag. 2. Nov.) mit schweren Anklagen der Sittenlosigkeit zu Rom und im Klerus: es folgt (3. Nov.) die Erzählung von den drei Ringen, wahrscheinlich in den deistischen Secten der Kreuzzüge entstanden (Ringe haben in den Mysterien des Or. eine grosse relig. Bedeutung), welche Lessing (Brr. an s. Bruder) vom Bocc. entlehnt zu haben bekannte.

k) *De Sade: mémm. pour la vie de Fr. Petrarque.* Amst. 764—67. III. 4. (verglichen mit den Nachweisungen bei Byron, Anmm. zu Harold 4. Gesang.) C. F. Fernow, Franc. Petrarka. L. 818. — *Trithem.* 622. Viele Schriften über ihn b. Fabric. unt. *Petrarca.* — Allgemeine Bedeutung im kirchlichen Leben erhielten die Schrr. *de remediis utriusque fortunae, de vita solitaria, de vera sap., de contemtu mundi.*

Die drei Dichter zusammen in ihrem Verhältnisse zur Kirche: *Gabr. Rosetti, spirito antipapale.* London 1832. Dagegen A. W. Schlegel, über D., Petr., Bocc., *Revue des deux mondes* 1836. — Hi. Tiraboscі, Jagemann u. A.

Völkern[1]), insbesondere in dem deutschen, theils aus dem neubelebten Geiste einer freieren Philosophie[2]), theils von dem neuen Anbau der Wissenschaften[3]), ausgezeichnete Erscheinungen, welche in ganz besonderem und eigentlichem Sinne eine Reformation der Kirche und ihrer Lehre angekündigt und vorbereitet haben. Zusammengenommen mit den besseren Secten und anderen Gesellschaften edlerer Art aus dieser Zeit (von denen zum Theile schon gehandelt worden) werden sie gewöhnlich die Vorläufer der Reformation genannt.

1. Wo sich die Religion wiederherstellt, in Völkern und bei einzelnen Menschen, da geschieht es überall durch ein auflebendes Bedürfniss göttlicher Sündenvergebung[a]). Diesen Charakter, begünstigt überdiess durch Geist und Inhalt der heil. Schrift[b]), tragen daher die frommen Gefühle auch jener Zeiten an sich. Nur verstärkt wurden sie und nahmen einen eigenthümlichen Ausdruck an, durch den grellen, verbrecherischen Misbrauch, den das Priesterthum mit seiner lösenden Macht trieb, und durch den Ablass des Papstthums[c]). Denn nach und nach hatte sich die kirchliche Vergünstigung, die aufliegenden Büssungen als erlassen anzusehen, oder durch fromme und gute Werke, oder auch durch Büssungen anderer Art von sich abzuwenden[d]), endlich auch wohl sie loszukaufen[e]), in den Erlass der göttlichen Strafen

---

a) Eine andere religiöse Auffassung setzt Religion überhaupt in dieses Bedürfniss der Sündenvergebung, in Erlösungsbedürftigkeit.

b) Die Sündenvergebung ist dort immer die Bedingung und Vorbereitung aller grossen Epochen im einzelnen und im Gesammtleben der Menschen.

c) *Indulgentia* (nach der kath. Definition, *absolutio data extra sacramentum*) — das Wort aus altrömisch-bürgerlichem Gebrauch von Tertullian in die Kirche eingeführt, und *Vulg.* Jes. 61, 1: *misit me ut praedicarem captivis indulgentiam.*

Von der Unbestimmtheit, Verschiedenheit der kirchlichen Meinung über die Indulgenzen berichtet Sarpi, Trid. KVs. 1. Buch. Classisch sind Bellarmin *de indulg.*, Muratori *Antiqq. Ital. V.* 710. *Eus. Amort. de origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum* — *Aug. V.* 735. *f.* Planck, Gesellsch. verf. IV. 2. 394 ff. u. A. Die Schriften von J. E. Kapp u. A. (Lehrb. d. DG. 558). *P. E. Jablonskii de indulgentiis pontificiorum* (erste Abh.) 1730. *Opuscc. IV.* 386 ss. J. E. Bertling, vom päpstl. Jubeljahr u. Ablass. Helmst. 749. 8. (Paulus, Prüfung vom Jubeljahr-ablass. Heidelberg 825). Möhler gegen Baur 380 ff. Neue Schrr. b. Danz Univ. WB. d. theol. Lit.

d) In den Pönitenzbüchern wurde diese Vertauschung normirt.

e) Loskaufen, vornehmlich alter, deutscher Sitte gemäss: J. Grimm, deutsche Rechtsalterthümer, 647. 650 and.

verwandelt[f]), freilich anfangs für hochverdienstliche Leistungen (wie die Vertheidigung der Religion): zuletzt selbst in den erkauften Erlass auch für fremde Sünde, insbesondere Verstorbener und für zukünftige Sünden. Ablass und Kelchentziehung im Abendmahl: dieses waren die beiden Misbräuche im Gebiete der Religion und Kirche, der eine ein Zuviel, der andere ein Zuwenig, in denen sich das Volksleben am ersten und am tiefsten verwundet fühlte.

Zwei Männer sind als Repräsentanten jener frommen Volksgefühle der Zeit auszuzeichnen: Johann Wessel zu Gröningen (gest. 1480)[h]) und Johann von Wesel (gest. 1481)[i]). Jener wurde in seiner Zeit *lux mundi* und wird mit dem vollesten Rechte unter uns der „Vorgänger Luther's" genannt[k]).

---

f) Erst durch Misbrauch in der Praxis, vornehmlich der Mönchsorden, dann (und mit Ueberlassung des Ablasses an den Röm. Stuhl) mit der zwiefachen scholastischen Ausrede: dass der Grund der Indulgenz kein Act der Absolution, sondern der Compensation sei (Ersetzung durch andere Verdienste, die des Schatzes der guten Werke: Clemens VI. 1343, nach Alex. Hal., Albert und Thomas, vgl. Gieseler II. 2. 502 ff., doch vor Allen Thomas), und dass die göttliche Strafe nicht unmittelbar erlassen werde, sondern nachdem sie im Sacrament der Busse in zeitliche verwandelt worden sei — auch wohl in eine imaginär-zeitliche, z. B. in die von tausend Jahren. Aber in den Begriff der *poena temporaria* wurde bald auch die Strafe des Fegefeuers hineingezogen. Alles jedoch fortwährend in den Schulen hin und wieder besprochen.

g) Vornehmlich (vgl. Hurter Innoc. III. 29) durch Innocenz X. 1490. Alex. VI. 1500. Julius II. 1510: nachdem in kleineren Verhältnissen der Misbrauch überall schon durch das ganze 15. Jahrhundert bestanden hatte, und die Klage über *quaestuarii.* Weiter hinauf reichen die verdienstlichen Schenkungen an die Kirche *ad redimendas animas.*

h) *Bayle* A. Wessel. *Guil. Muurling. de Wesseli Gansfortii cum vita tum meritis in praeparanda sacrorum emendat. in Belgio septentrionali:* 1. Trai. 831. C. Ullmann, Joh. Wessel, ein Vorgänger Luther's — Hamb. 834.

Opp. Groning. 614. 4. *Farrago rerum theologicarum ed. M. Luthero.* 1522. 4. (Darin u. A. *de dignitate et potestate ecclesiastica — de sacramento poenitentiae — de thesauro eccles. — de fraternitatibus — de purgatorio.*)

i) *Ioannes de Vesalia* (Richrath oder Ruchr.), Prediger zu Erfurt u. Worms. Ullm. a. B. 109 ff. Verurtheilung Jo. v. W. zu Paris über *Paradoxa* aus s. Predigten: *Argentr. I.* 2. 191 ss. (1479.) Inquis. u. Verurtheilung zu Mainz ds. J. — *Adversus indulgentias: C. G. F. Walch. monumm. med. aevi.* Gott. 757. 1. *Fasc. I.* 113 ss.

k) *Magister contradictionum* von seinen Gegnern.

In der That giebt es keine Hauptlehre bei den Reformatoren, welche Wessel nicht schon ganz und klar ausgesprochen hätte: das Eine Ansehen der heil. Schrift, die Rechtfertigung durch den Glauben, und den ganzen, kirchlichen und dogmatischen, Gegensatz gegen die Römische Kirche: dazu kommt der biblische Charakter seiner ganzen Theologie. Johann v. Wesel hatte es noch mehr mit dem offenen Kampfe gegen die kirchlichen Misbräuche im Leben zu thun.

2. Die Berührung mit den griechischen Gastfreunden in Italien (oben S. 245) regte die freiere Philosophie an, welche die Schranken der Scholastik durchbrach. Die Aristotelische kam bald von der Kirche ab (vgl. unten bei den Secten)[l]). Die platonische dagegen hielt sich auf dem kirchlichen Boden, in der neuen, alexandrinischen Gestalt (in welcher sie auch mit der Aristotelischen vereinbar sein sollte) und meist mit schwärmerischer Uebertreibung (Marsilius Ficinus zu Florenz, gest. 1499, auch Apologet des Christenthums)[m]). Sie reichte in Einigen der neubelebten kabbalistischen Philosophie die Hand (Joh. Picus Mirandula, gest. 1494)[n]): diese, als schwär-

---

Die Verschiedenheiten zwischen Wessel's und Luther's Lehren bei aller Uebereinstimmung des Geistes, hat Joh. Faber in einer Schrift von 1528 dargestellt — b. Ullmann 177 ff.

l) Kirchlich gesinnter Aristoteliker, Hermolaus Barbarus, gest. 1493, Patr. v. Aquileja. Vorn. gebraucht sein *compendium ethicorum Aristotelis*. (Hermolaus wollte Ar. in besserer lat. Form vorführen: zu gleicher Zeit gab Jak. Faber den Griechen selbst heraus.) — Savonarola ordnete Ar. wie Plato dem Christenth. unter, fand aber in Plato mehr Gefährliches als in Aristoteles (Meier Sav. 228).

m) *I. G. Schelhorn. de vita, moribus et scrr. M. F., Amoen. litt. I.* 51 *ss.* — *Opp.* Par. 641. *f. al.*

Theologia Platonica s. de immortal. animorum ac aeterna felic. 18 Bb. *de vita coelitus conservanda* 1489. *De rel. christ. et fidei pietate.*

Platonische Akademie zu Florenz, von Kosmus gedacht, von Lor. Med. ausgeführt (*Fic. praef. in vers. Plotini*). R. Sieveking, Gesch. der platon. Akad. zu Florenz. Gött. 812. *W. Roscoe*, Lorenz von Medici. A. d. E. von K. Sprengel. Brl. 797. — Die ob. erwähnten Schriften über Savonarola.

n) Joh. Pico Herr v. Mirandola: 900 *conclusiones* 1486, 13 Sätze darunter von Innoc. VIII. verurtheilt: *Arg. I.* 2. 320 *ss. Apologia* (voll freier theolog. Gedanken) — *Heptaplus* (platonisirende Deutung der Schöpfungsgesch.).

Sein Neffe, Joh. Franz P. v. M., der Apologet und Biograph Savonarola's (gest. 1533): *De praenotionibus* — *examen vanitatis doctrinae gentium et verit. christ. disciplinae* 6 Bb. — *de studio div. et hum. sap.* (*ed. I. F. Buddeus.* Hal. 702. 8). — *De reformandis*

merische Offenbarungslehre, und selbst als Ueberspannung, konnte sich mit einer skeptischen Ansicht verbinden (Heinr. Corn. Agr. von Nettesheim, gest. 1535)[o]). In beiden Formen misfiel sie, ganz oder zum Theile, der Kirche. In den Kampf der platonischen und aristotelischen Schule gehört die Begünstigung der Magie bei Vielen, welche doch eifrig gegen Astrologie stritten[p]). Einige führte die neue philosophische Erregung auch nur zum negativen Resultate, zur Bestreitung der scholastischen Dialektik (Rud. Agricola, Schüler der Griechen in Italien, gest. 1485)[q]). Hierbei haben diese und die, sogleich im Folgenden zu Erwähnenden, der Scholastik freilich meistens zuviel gethan. Sie haben die Rauhheit der Form zu hoch angeschlagen, und jenen reichen edlen Stoff übersehen, von welchem oben oft die Rede war; auch das wahre Verdienst nicht beachtet, welches die scholastische Theologie um die Kirche und um die geistige Entwickelung gehabt hat.

3. Drei Männer zeichnen sich unter den wissenschaftlichen Vorboten der Reformation aus[r]): man braucht nur ihre Namen zu nennen. Laur. Valla, Römer (gest. 1457), Joh. Reuchlin (gest. 1522) und Desider. Erasmus (gest. 1536). Die beiden Letzten standen schon in der Reformation, ohne an ihr Theil nehmen zu wollen. Erst von ihnen an giebt es in der Kirche eine gelehrte Schriftauslegung, durch welche denn erst die Rückkehr zum Evangelium möglich geworden ist. L. Valla, freier Philosoph, Gegner des Aristoteles selbst, nicht blos des scholastischen, kritischer Historiker und Schriftausleger[s]): J. Reuchlin[t]), ein ausgezeichneter, vornehmlich

---

moribus ad Leon. X. et conc. Later. 1517. — *Io. et Io. Fr. P. M. Opp.* 573. *al. H. f.*

o) *De occulta philosophia* 3 Bb. 1533 — *de incertitudine et vanitate scientiarum* 1530. (Die Unsicherheit der Theologie jener Zeit zeigt sich beim Agr. in dem Schwanken, wo er das Wesentliche der Religion nachzuweisen sucht.) — *Opp. L. B.* 550. *II.* 8.

p) *Io. Vives contra astrologos* 13 *Dispp.* Dazu *Savonarola: l'astrologia divinatrice* — Flor. 1495. *Lat. intp. Th. Boninsignio* 581.

q) *Schoepperlin. de R. Agr. in elegant. literas promeritis* (Jen. 755). *Waldau, thes.* 60 *ss.* — *De inventione dialectica* 3 Bb. *Opp. ed. Alard.* Col. 539. *II. f.*

r) C. Meiners, Lebensbeschrr. ber. Männer aus der Zeit der Wiederherst. d. Wiss. Zür. 795 ff. III. H. A. Erhard, Gesch. des Wiederaufblühens wissensch. Bildung, vorn. in Deutschland. Magdb. 827—32. III.

s) *De dialectica* — *de lib. arbitrio* (in seinem Sinne fasste Eras-

auch für das Leben ausgebildeter, Geist: Vater der alttestamentlichen Studien in der Kirche: auch Wessel's Schüler. Die neuerworbenen Kenntnisse der jüdischen Literatur, ein Streben des Geistes in die Tiefe, zugleich auch das Interesse des freien und kräftigen Mannes an dem Schicksale des Judenthums gegen seine Verfolger und Ankläger: alles Dieses führte Reuchlin zu einer Begünstigung der Kabbala [u]), wie sie selbst bei Jo. Pico nicht stattgefunden hatte; in welcher er die Uroffenbarung an die Menschheit fand, und die ihm durchaus verwandt mit der christlich-kirchlichen Lehre erschien. Selbst den phantastischen Spielen der Kabbalisten, ja auch dem praktischen Misbrauche der Kabbala, entzog sich Reuchlin nicht. Dem fast berühmtesten unter ihnen, Erasmus [v]), verdankt die Kritik und Auslegung des N. T. ihre ganze wohlgesicherte

---

mus diesen Begriff) Anmkk. zum N. T. (von Erasmus herausg. 1504) — gegen Constantin's Schenkung — gegen Dion. Areop. (vertheidigt dieser v. Reuchlin) — Streitschriften — *Opp.* Bas. 643.

t) J. Reuchlin, Kapnion geheissen durch Herm. Barbarus, wie Melanchthon, Reuchlin's Anverwandter und Schüler, durch diesen seinen Namen erhielt: *I. H. Maius: vita Reuchlini.* Durlaci 687. E. Th. Mayerhoff, J. R. und s. Zeit. Berl. 830. (G. Friedländer, Samml. ungedr. Briefe von Reuchl., Beza u. Bullinger. Brl. 837.)

R. Augenspiegel (1511. gegen J. Pfefferkorn's Handspiegel: der Ausgang der mönch. Verfolgungen Reuchlin's), herausg. von Mayerhoff. Brl. 836. 8. *Linguae hebraicae rudimenta* 1506. — *Septem psalmi poenitentiales* 1512.

u) Oben S. 241. *Reuchl. de arte cabbalistica* 3 — *de verbo mirifico* (Jesus — Beides in: *Artis cabbalist. scriptores*. Bas. 587. *f.*) Dagegen Hogstraten: *destructio cabbalae* 1519.

Die Alchymie, von den Arabern her geheime Kunst, begann sich um dieselbe Zeit mit dem Geheimniss in der Kirche, gewöhnlich also mit der Opposition, zu verbinden. Joh. aus Trittenheim (Heidenberg), Abt von Sponheim, Mainzer Diöces, gest. 1516, *Opp. histor. ed. Marq. Freher.* Frcf. 601. *f.* H. Corn. Agrippa u. A. Unten hiervon, da sich bei den Protestanten diese Erscheinung erneut.

v) Erasmus Leben von Be. Rhenanus — A. Burigny (Par. 757. II. 8. D. mit Anmm. von Henke. Halle u. Helmst. 782. II. 8). Er. Theologie aus s. Schrr. zusammengetr. Züllich. 794. 8. *Revue britannique* 1836. Nr. 2. 230 *ss. Erasme et son époque.*

Opp. ed. I. Clerico. Amst. 703. 1. *f. Ratio s. methodus verae theologiae* (1519) *ed. Semler.* Hal. 782. 8. *Ecclesiastes s. de ratione concionandi* (1535.) (*ed. F. A. Klein.* L. 819). Ausgaben des N. T. seit 1516. Paraphrasen des N. T. seit 1522, Auslegungen einiger Psalmen.

Freunde und Gleichgesinnte von Er.: K. Walchner, Joh. von Botzheim — Schaffh. 836. 8. H. Schreiber: Heinr. Loriti Glareanus. Freib. 837. 4.

Basis, er begründete auch die Quellenkunde der Kirchengeschichte, seine Grundsätze über Glaubenslehre und christliche Predigt sind die einzig richtigen: und er führte Geist und Geschmack in die Gottesgelehrtheit ein. Mit Reuchlin [w]) theilte er die Scheu vor kirchlichen Zerstörungen, ohne dabei den Zustand der Dinge und den Geist des deutschen Volkes zu begreifen. Bei Erasmus kam eine geistreiche Oberflächlichkeit des Urtheils hinzu, welche ihn in dem Schlechten gewöhnlich nur das Lächerliche erblicken liess, und die unbedingte Freude an Ruhe und Behagen im Leben [x]). Aber sein Geist war der bestehenden Kirche zu gefährlich gewesen; und so hat die Kirche sein Andenken verurtheilt [y]), während ihn auch die Protestanten nicht als den Ihrigen ansehen mochten [z]).

Aber in allen diesen Männern schloss sich mit dem Anfange des 16. Jahrh. eine bedeutende und mächtige öffentliche Meinung ab, der bestehenden Kirche gegenüber.

§. 109.

Während sich nun das innere Leben der Kirche in dieser Periode auf solche Weise entwickelte, zwar für die anerkannte Glaubenslehre bemüht, aber doch allmälig immer mehr über sie hinaus drängend: nahmen auch die innerlichen Kämpfe in ihr zu. Einige setzten sich aus der vorigen Periode fort: ein kurzer Streit im Anfange unserer Periode, über das Abendmahl [1]), und der anhaltende zwischen den beiden Kirchen, der griechischen und der lateinischen [2]).

1. Auch der Abendmahlsstreit des 9. Jahrhunderts war, wie die übrigen Controversen jener Zeit, unentschieden geblieben, und ruhte im 10., jedoch so dass sich die härtere Lehre, wenigstens in der Praxis, immer mehr vorbereitete. Indem das 11. Jahrh. Philosophie und Schulen zu kräftigerem

---

w) Doch zog sich Erasmus selbst von dem, die Reformation einleitenden, Reuchlin'schen Bunde (*Reuchlinistae*, vergl. Mayerh., Reuchl. 217 ff.) zurück. (U. v. Hutten: *triumphus Capnionis* 1518 — Streitschrr. mit Erasmus.)

x) *De amabili ecclesiae concordia* 1533

y) Index Paul's IV.: *D. Erasmus Rot. cum universis commentariis, annotatt., scholiis, dialogis etc. versionibus, libris et scriptis suis, etiamsi nihil penitus contra rel. et de rel. contineant.* Pariser Beschlüsse gegen Erasmus *Argentr. II.* 42—77.

z) *I. A. Fabricius, de religione Erasmi.* Hamb. 717. 4. *E. G. F. Lieberkühn. de Er. R. ingenio ac doctrina.* Jen. 836. 8.

Leben hervorrief, zog sich der Schulstreit gar bald wieder in diesen Gegenstand hinein: zu viele Interessen, philosophische, gläubige, hierarchische, knüpften sich an ihn an: und jene Schulen (ob. 95) zu Bec und zu Tours gingen voran, Lanfrank und Berengar, ihre Meister[a]). In der Meinung Berengar's über das AM. liegt Nichts von den sonstigen Lehrsätzen seiner Schule (der nominalistischen); nur das Princip der Freiheit gehört derselben an, und die Dialektik, mit welcher er seine Lehre vertheidigte[b]). Die Streitigkeit ging oft ganz in einen Principienstreit über Vernunft und geoffenbartes Uebervernünftiges über[c]).

Berengar's Lehre verbreitete sich in der Zeit 1040—50. Im Gange des Streites[d]) wurden Briefe gewechselt zwischen Berengar und Adelman, Berengar's Mitschüler bei Fulbert von Tours[e]), Lanfrank u. Anderen[f]): dann die Schrift Lanfrank's

---

a) *Lanfrank* (zuletzt Erzb. v. Canterbury, gest. 1089). *Opp. ed. L. d'Achery.* Par. 648. *f.* (*Bibl. Lugd.* 18.) Von ihm und Berengar, *Hist. lit. d. l. Fr.* 8. 197 *ss.* 260 *ss.* Berengar: Stäudlin, Archiv f. KG. II. 1. 1 ss.

Anon. (gleichzeit. Benedictiners Bernaldus v. Costnitz) *de Ber. haeresiarchae damnatione multiplici* (*ed. Chiflet in Scrr. vett. opuscc.* Divion. 656) *Mansi* 19. 757 *s. F. de Roye, de vita, haeresi et poenit. Ber.* Andeg. 657. 4. *Mabillon, de Ber. multiplici damnatione, fidei professione, relapsu, deque eius poenit.* (*Analect. II.* 477 *ss.*) *Vogt. bibl. haeresiol. I.* 1. 99 *ss.* Neander IV. 329 ff.

G. E. Lessing: Berengarius Turonensis. Brschw. 776. 4. (Werke N. A. 7) vgl. C. A. Schmidt, Beitrr. z. G. u. Lit. V. 257 ss.

b) Zwei dialektische (aristotel.) Grundsätze von B. angewendet: Veränderung (*aliud esse*) ist keine Vernichtung, und: mit Verwandlung des Subjects ist die von dem was im Subject ist, verbunden. Ber. Buch S. 194.

c) Ber. anzuführ. Schr. S. 101: *ad dialecticam confugere est ad rationem confugere: quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit etc.* 59: *conciliorum multitudo non est idonea satis ad diligentiorem veritatis inquisitionem et perceptionem.* Dagegen Lanfr., z. B. *de e. et s. D. 7: de mysterio fidei — mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes.* Aber diese halfen sich (Hugo u. A.) mit dem Alt-Augustinischen: *naturam Dei esse voluntatem.*

d) Der Streit begann mit Berengar's Vertheidigung von Joh. Scotus. Wiederum verurtheilte Ber. in Lanfr. den Paschasius.

e) Später B. von Brescia.

f) *Ber. contra Adelm. purgatoria* (*Mart. et Dur. IV.* u. *Schmidt* anzuf. B.) — *ad Lanfr.* (*Dach. ad vit. Lanfr.*) — *ad Ascelinum monachum Beccensem* (und dessen an Ber., ebds.) — *ad eremitas* (*Mart. et Dur. I.*) — *ad Richardum monachum.* Diese Actenstücke auch bei Mansi a. O.

geschrieben, *de corp. et s. Dei* [g]), darauf die glücklich aufgefundene Berengar's [h]). Zu Rom verurtheilt unter Lanfrank's Mitwirkung 1050, zu Vercelli in demselben Jahre (hier wurde auch das Buch des Scotus von der Verurtheilung getroffen), wurde er zu Tours unter Cardinal Hildebrand, 1054, zur Ruhe verwiesen, und (was in diesem Streite oftmals zurückkehrt) ihm anbefohlen, bei den Worten der Einsetzung bescheiden stehn zu bleiben [i]). Doch regte Berengar fortwährend den Widerspruch der Kirche auf. Er wurde zu Rom 1059 (Nicolaus II. Humbert) zu einem Glaubensbekenntnisse gezwungen, welches zwar schroff gegen seinen Sinn gedacht, doch von ihm leicht in diesen hineingedeutet werden konnte: denn die Ausdrücke, gegenwärtig und wahr, selbst das, verwandelt werden (*converti*), liessen verschiedene Auslegung zu, und ebenso vieldeutig war das Wort, geistig, welches Ber. wie seine Gegner gebrauchten [k]). Aber Berengar widerrief dieses Bekenntniss selbst. Das Römische Concil unter Gregor VII. 1078 und fg., entschied durch Aufstellung bestimmterer Formeln (— *substantialiter converti* — *in proprietate naturae et veritate substantiae*) [l]): aber die Person Berengar's hatte sich grosser Schonung zu erfreuen [m]). Doch auch jene Formeln meinte Ber. noch für sich deuten zu können [n]). Sein letztes Jahrzehend (gest. 1088) verlebte Ber., zerfallen mit der Kirche, in der Abgeschiedenheit.

---

g) *Opp. ed. Dacher.* 230 *ss.* Nach dem ersten Röm. Conc. verfasst, als Antwort auf eine, nur in Bruchstücken vorhandene, Schrift Berengar's. Lange vor Lanfr. wurde geschrieben: *Adelman. de verit. corp. et s. D., ed. C. A. Schmidt.* Brunsv. 770. 8.

h) Vollständig zuerst aus dem Wolfenbüttler Codex: *Ber. Tur. de sacra coena adv. Lanfr. liber posterior. E cod. Guelf. pr. ed. A. F. et F. Th. Vischer.* Ber. 834.

i) *Acta Rom.:* Maria hat nach Gregor's Erklärung, einem frommen Freunde geoffenbart, *de sacrificio Chr. nihil cogitandum, nihil tenendum, nisi quod habeant authenticae scripturae, contra quas Berengarius nihil haberet.*

k) Bei den Gegnern bedeutete das *spiritualiter:* im Glauben, nicht äusserlich, gegenwärtig. Also nicht dem *substantialiter,* sondern dem *corporaliter* (materiell) entgegengesetzt.

l) Und zwar 1) *per mysterium orationis et verbo redemtoris,* 2) in den natürlichen, irdisch-himmlischen, Leib.

m) *Acta concilii Rom.* durch Ber. geschrieben: *Mansi* 19. 761 *ss. Gregorii VII. literae commendatoriae datae Berengario: Dach. Spic. III.* 413. Diese Schonung und Gr. Zweifeln findet sich schon unter den gleichzeitigen Anklagen des Papstes aufgeführt.

n) *Acta Rom.* 762 *Mansi: Perpendi, ad sanum intellectum utrum-*

Berengar's Meinung schwankt sehr im Ausdrucke und wohl auch im Sinne [o]). Das steht fest bei ihm, dass im AM. weder eine wesentliche Verwandlung stattfinde [p]), noch etwas Ungeistiges dargeboten werde (wofür auch Ber. das Wort, 2 Kor. 5, 16 gebraucht); und jedenfalls, dass im AM. ein segensreicher Act vollzogen werde. Aber ob dieser geistige Segen von dem Menschen selbst erlangt werde, indem er dem Symbol gemäss sich mit Christus vereinige [q]), oder ob der Segen dem Symbol beigegeben sei [r]), und in welcher Art und durch welche Gegenwart Christi [s]): dieses scheint bei Ber. nicht zu klarer Entscheidung gekommen zu sein. Ja selbst nur Erinnerungszeichen an den Tod Jesu scheinen ihm bisweilen diese Symbole gewesen zu sein [t]).

Der Gedanke, durch welchen die Wandlungslehre immer steigende kirchliche Bedeutung erhielt: dass Christus überhaupt nicht gegenwärtig wäre in seiner Kirche, wären im AM. nur Zeichen von ihm vorhanden; trat jetzt schon bei Ber. Feinden hervor. Die reiche polemische Literatur aus dieser Controvers, meist aus der Zeit zwischen den beiden Römischen Concilien (neben den Hauptsprechern: Guitmund, Durand, Hugo, Alger) [u]), führt uns noch mannichfache Verschieden-

---

que posse reduci et substantialiter et cetera verba — respondi — me substantialiter additurum. Nämlich (subjectiv genommen): Br. u. Wein bei, in seiner Substanz, *salva sua substantia.*

o) Von seinen früheren Aeusserungen bekennt es Ber. selbst in seiner Schrift.

p) Daher Ber. überall bekennt, nur die Frommen empfingen mehr als Zeichen.

Die allgemeinste Formel für diese Lehrverschiedenheit war auch jetzt: *sacramentum corp. et s. — verum corpus et s.*

q) *A. O.* 223: *exigit Christus, ut per comestionem et bibitionem corporalem — commonefacias te spiritualis comest. et bib. etc.*

r) Ber. Schr. 120: *Superior* (*anima*) *reficitur Christi corpore ad salutem aet., pane interiori, spirituali.*

s) Vielleicht nur (wie Ber. einmal sagt) durch Verwandlung des *commune* in *beatificum.*

t) *A. O.* 165: *recondendum in memoriam, quod caro eius pro nobis crucifixa sit —.*

u) *Guitm.* (zuletzt Card.), *de c. et s. Chr. veritate in eucharistia — Durand.* (Benedict.) *de c. et s. Dom. contra Ber. — Hugo* (B. von Langres, zu Rheims 1049 entsetzt), *de c. et s. D. Deoduin. ep. Leod., de c. et s. C.,* gegen Berengar und Bruno, B. v. Angers. (*Bibl. Lugd.* 18. und *Dacher. app. Lanfr.*) — *Alger. Leodiensis* (Mönch von Clugny) *de sacramentis c. et s. D. II.* Der Letzte von Peter v. Clugny *de sacrif. miss.* allen Anderen, auch Lanfrank, vor-

heit vor, während die kirchliche Lehrform sich nun äusserlich ganz befestigt hatte. Auch das Gerücht von Berengianern erhielt sich in der Kirche [v]).

2. Seit dem 11. Jahrhundert, welches die Trennung der beiden Kirchen, des Orient und Occident, ausgesprochen hatte, dauerte der theologische und kirchliche Streit zwischen ihnen fort, ja er nahm an Bedeutung zu. Anselm von Canterbury, Anselm von Havelberg, Thomas Aquinas von der Einen Seite, Nilus (ein bedeutender Name in der griech. Kirche) und Maximus Planudes von der anderen, zeichneten sich aus [w]): Viele traten in zweideutiger oder schwankender Persönlichkeit auf [x]). Die Secten des Abendlandes in dieser Periode, auch die, welche nicht mit der griech. Kirche historisch zusammenhingen, behielten immer eine gewisse Sympathie für jene, als für die alte, nicht Römische.

Vereinigungsversuche gingen immer aus politischem Interesse der einen und dem hierarchischen Streben der anderen Kirche hervor. Bedeutender wurden die Unterhandlungen zwi-

---

gezogen. (*Bibl. Lugd.* 21.) Für Ber. *Euseb. Bruno ep. ad Ber.*, und *Anon.* (Paulinus v. Metz) *ep. ad B.* (*Mart. et D. I.* 196.)

v) Von anderen Irrungen durch Ber. und Bruno (*legitima coniugia destruere, et, quantum in ipsis, baptismum parvulorum evertere*) spricht Deodwin a. O.

w) *Anselm. C. de processione Sp. S.* (vgl. *A. F. Ribbeck. Ans. C. doctr. de Sp. S.* Ber. 839. 4.) und *de tribus Waleranni quaestionibus* (vornehml. die Azymitenfrage) — *Anselm. Havelberg. dialogi adv. Graecos* 3, *Dacher. Spicil. I.* 161 *ss.* (Gespräch um 1135 zu Const. gehalten). — *Aetherianus contra errores Grr.*, *Canis.* — *Basn. IV.* 33 *ss. Thom. Aq. contra errores Grr.*

Nilus (*L. Allat. de Nilis* in *Fabr. B. Gr.* 5) *Cabasilas*, Erzb. v. Thess. um 1340, hat eine Unzahl von Schriften gegen die Lateiner verfasst. Oft herausgeg. ist die üb. den Ausgang des Geistes, und über den Primat des Papstes (an *Salmas. de prim. papae. L. B.* 645. 4). *Maximus Planudes*, gleichzeitig, Mönch, Grammatiker u. Theolog. Vom Ausg. des h. G., durch Bessarion widerlegt (in *Arcud.* ob. erw. *opuscc. aur.*). *Palamas* (s. ob.) *ἀποδεικτικοί*, 2 Reden (Lond. 624. 4). Unter den Jüngsten: Simeon, EB. von Thessalonice (15. Jahrh.) *κατὰ αἱρέσεων*.

x) Die Lateinisch-gesinnten bei *L. Allat. Gr. orthod.* und *de consensione* u. s. w. (Joh. Bekkos, Patr. nach dem Conc. zu Lyon) — Wechselnd erscheint der ob. erw. Barlaam aus Calabrien: gegen die Röm. K. *περὶ τῆς τοῦ πάπα ἀρχῆς*, auch b. Salmas. a. O. Aber viele Schriften wurden von ihm gegen die Griechen seit 1331 verfasst. Unter den zur Römischen Kirche Uebergetretenen zeichnen sich in der kirchlichen Literatur aus: Demetrius Cydonius (auch Uebersetzer der Streitschrr. von Ans. Cant. und Thomas) und Manuel Kalekas, Beide 14. Jahrh. Mitte.

schen Michael Paläologus und mehren Röm. Päpsten, seit 1263. Das Concilium zu Lyon 1274 [y]), in welchem das *filioque* angenommen wird: wurde nicht anerkannt in Volk und Kirche. Johann's XXII. Bemühungen und Barlaam's Wirken seit 1334 — 39 [z]). In der Bedrängniss und vor der Katastrophe des byzant. Reichs, die Concilien zu Ferrara und Florenz 1438. 39 (Johannes Paläologus und Joseph — Eugen IV. Bessarion), ebensowenig kirchlich anerkannt bei den Griechen und im christlichen Orient: wie sie ja selbst im Abendlande keine allgemeine und entschiedene Anctorität hatten [aa]).

Die vier Differenzpuncte sind stehen geblieben, welche dort ausgeglichen werden sollten: der Ausgang des heiligen Geistes (Flor.: aus V. und Sohn, aber in Einem Act, von Einem Princip, *μοναδικὴ προβολή*) [bb]) — das Ungesäuerte, dem Volke fast noch wichtiger, als jener Glaubenspunct (Flor.: freier Ritus, das AM. besteht sowohl bei dieser, als bei der anderen Form, *τελεῖσθαι ἀληθῶς τὸ τοῦ Χρ. σῶμα* — die Kirchen sollen ihren alten Gebräuchen folgen) — der Primat (*πρωτεῖον*) des Papstes — das Fegefeuer, *καθαρτικαὶ τιμωρίαι* (das Flor. gab Beides nach) [cc]).

---

y) *Georg. Pachymeres*, Geschichte der Paläologen Michael und Andronikus (Andronikus widerrief die Vereinigung 1282) — Verhandlungen zu Lyon. *Mansi* 24.

z) *Raynald.* J. 1339.

aa) *Sylvester Syropulus* (*Sguropulus*, Theilnehmer am Concil, eifriger Gegner der Lateiner): *vera historia unionis non verae inter Grr. et Latinos, s. concilii Florentini exactissima narratio Gr. et L. ed. R. Creyghton.* Hag. Com. 660. 4. (Gegenschrift von L. Allat., *Exercitatt.* 1665, und Derselbe anderwärts). Andere Schriften *M. Crusii Turco-Graecia.* Bas. 584. *II. f.*

Acten des Conc.: *ἡ ἁγία κ. οἰκουμ. ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος.* Rom 577. *f.* and. (*ὅρος* 227 ff.) und Lateinische in den Conc.sammlungen.

Concil zu Constantinopel gegen das Florentinische 1440. Synodalschr. der Patrr. von Alex., Ant. u. Jerus. 1443: (*L. Allat.* am B. *de consensione*) Georg Scholarius *ὀρθοδόξου καταφύγιον* (Lond. 624. 4). Wieviel dagegen ächt sei von den Reden und Schriften, welche dem G. Schol. im Conc. von Florenz zugeschrieben werden, in denen er die Sache der Lateiner führt (3 Reden, 5 Syntagmata) — ob er seine Meinung oder seine Rolle gewechselt, indem er dann das Concil verliess und Schriften gegen dasselbe verfasste — oder ob es Mehre des Namens in jener Zeit gegeben (L. Allat.): dieses sind historisch unaufgehellte Fragen.

bb) Dabei wird auch bemerkt, dass die Griechen *αἰτία* gebrauchen, die Lateiner *ἀρχή*, von den inneren Principien in der Gottheit (diese nach scholast. Unterscheidungen von *causa* u. *principium*).

cc) Jene Strafen für diejenigen, welche sterben in der Liebe Gottes reuevoll, *πρὶν τοῖς ἀξίοις τῆς μεταν. καρποῖς ἱκανοποιῆσαι.*

§. 110.

Aber dieser Periode eigenthümlich, und tief eingreifend in das kirchliche Leben derselben, ist der Kampf, welchen die Kirche mit dem Sectenwesen zu bestehen hatte, in den Jahrhunderten vom 11. bis zum 15. Das geistige Leben der Kirche bestand in dieser Zeit fast nur in der Scholastik und in diesen Secten: und es offenbart sich in diesen auf gleiche Weise das Ungenügende, die geistige Unmacht der damaligen Kirche, und das bewegte, nach allen Seiten drängende Leben jener Zeiten. Ausser den Parteien der Schulen und den streitenden Mönchsparteien, finden wir vornehmlich drei Arten von Secten, mit denen die Kirche dieser Periode gestritten hat: philosophische, Secten aus dem Volke, und reformatorische, auch solche, welche von Einzelnen ausgingen.

§. 111.

Philosophische Secten, welche sich im Gegensatze zur Kirche entwickelten[a]), erscheinen vornehmlich im Anfange und am Schlusse unserer Periode: es waren neuplatonische in der Art des Erigena[1]), arabische[2]) und streng aristotelische[3]), in Sinn und Lehre der Kirche feind, und von ihr eifrig bestritten.

1. Mit dem Anfange des 13. Jahrhunderts beginnt zu Paris eine Succession ketzerischer Philosophen einer ideal-pantheistischen Art, mit entschiedener Abwendung von der Wahrheit des Christenthums: Amalrich von Bène bei Chartres (*a Bena s. Carnotensis*), David von Dinant, sein Schüler, Beide Lehrer zu Paris[b]): und von Beiden wird ausdrücklich

---

a) Andere philosophische Parteien dieser Zeiten, welche den Zusammenhang mit der Kirche festhielten, ob. zu 108.

b) *Bulaeus* 3. *Argentré I., Hist. l. d. l. Fr.* 16. — Amalrich dargestellt von dem wenig jüngeren *Rigordus* von *St. Denis, de rebus a Phil. Aug. gestis* (1596 und *Duchesn. Scrr. r. Gall. V.*) *ad a.* 1209: vgl. Engelhardt Am. v. Bena, kirchengesch. Abhh. 253 ff. David von *Gerson, de concordia metaphysicae cum logica IV.* 816. Schon Albert d. Gr. und Tho. Aq. erwähnen den Letzteren. Gegen Amalr. Versammlung der Pariser Univ. 1204: Verurtheilung, Berufung auf den Papst, Tod Amalr., nachdem er gezwungen widerrufen. Pariser Convent 1210 gegen Schüler Amalrich's, *Mart. N. thes. anecdd. IV.* 163 (*Haereses, pro quibus sacerdotes Parisiis igne consumti sunt*). Hier werden auch Schriften David's erwähnt. Auch Am. Ge-

behauptet, dass sie dem Erigena gefolgt seien, dessen Saat also jetzt erst aufgegangen war. „Gott, das Wesen der Dinge, also Schöpfer und Geschöpf Eines: Christus, der Naturgeist, und die Menschen in diesem Sinne Glieder Christi[c]), der heilige Geist, das fromme Gefühl.“[d]) Die Lehren dieser Männer wurden wiederholt zu Paris verworfen, Jünger von ihnen zum Feuertode verurtheilt, und die Schrift des Erigena[e]) durch Honorius III. verboten und verbrannt. Merkwürdig ist, wie die philosophische Häresis in den nicht durchgebildeten Zeiten zwischen dem geistigeren Pantheismus und dem Dualismus hin und her geschwankt hat[f]). Gewöhnlich stellt die Geschichte neben diese auch Simon von Tournay, ebenfalls (um 1200) Lehrer zu Paris[g]).

---

beine wurden verbrannt. *Later.* 4. 1215. *Decr. c.* 2 verurtheilt von Neuem A. Lehre. — Ueber Am. u. Dav., Möhler gegen Baur 436 ff.

c) Dem Amalrich selbst wird nur das Letzte beigelegt: *quemlibet esse membrum Christi.* (Der Paulinische Satz (1 Kor. 12, 27) im materiellen Sinne gefasst.) *Intelligebat naturale membrum,* wird bei der Anklage beigefügt.

d) *Omnia sunt Deus, Deus est omnia, creator et creatura idem.* Ganz aus Erigena: *ideae creant et creantur* — bei Gerson. Von David u. Din. bei Thomas: Gott, νοῦς und ὕλη seien Eins. Schüler Am. in der Verurth. zu Paris: *Spiritus S. in nobis quotidie incarnatur* — und: *corpus Christi ante verborum prolationem visibilibus panis accidentibus subesse* — Christus Gottmensch wie Einer von ihnen (*nec aliter, illum hominem esse Deum* — Gottmensch — *quam unum ex iis, cognoscere voluerunt*). — Die Auferstehung bedeute die Offenbarung durch den heil. Geist. — Doch bleibt es auch hier zweifelhaft, ob nicht entweder andere Sectenmenschen in die Schule Amalrich's eingedrungen, oder in der Tradition in sie eingemischt worden seien. Was aus Cäsarius Heisterbacensis (*de miraculis, vis. et exempl. suae aet.* 5, 22) angeführt wird, gehört wohl nicht in Am. Schule.

c) Auch wohl für ein Buch Am. selbst gehalten: *Piseon* (π. φύσεων μερ.) — Engelh. a. O. 261.

f) Die Bemerkung Möhler's, Symbolik 323. 5. A., dass die Kirche durch diese idealistischen Ketzereien veranlasst worden sei, ihre Lehre von der Transsubst. (als bestimmtesten Ausdruck der Objectivität der christl. Idee) recht herauszustellen — gilt nur insofern, als die Verachtung der Sacramente in diesen wie in den meisten Secten dieser Zeit („Zeit des h. Geistes — *sacrr. N. T. finem habere*“ Rigord.) die Kirche noch bestimmter dahinführte, jene als unmittelbar göttliche Mittel zu ehren.

g) Von Simon von Tournay, Lehrer und Priester zu Paris, wird bei Heinrich von Gent (Simon's Person nahe, als Priester in Tournay) *de scrr. eccl.* 24 (wenig anders auch bei *Trithem.* 467) nur gesagt: *quod nimis Aristotelem sequitur, a nonnullis modernis haereseos insimulatur.* Die Blasphemie von den drei Welttäuschern wird ihm

2. Dass mit den Arabern mancherlei deistische Secten und Richtungen dieser Zeiten in Zusammenhang gebracht worden sind; wurde schon oben (bei 91) erwähnt. So auch die Sage vom Buche *de tribus impostoribus* [h]): denn Friedrich II., mit welchem sie verbunden wird, galt als Jünger der Saracenen [i]). Ebenso noch eine andere Sage von der *secta non timentium Deum*, geschichtlich freilich sehr unsicher [k]): und in der Art hat sie auch wohl nicht bestanden. Andere ähnliche Namen weisen auf verwandte Erscheinungen hin, doch ohne Verknüpfung mit den Saracenen. Aber von der philosophischen Seite der Araber her erschreckte vornehmlich der Averroismus die Kirche, welcher in der Einheit des *intellectus agens* allerdings einen entschieden pantheistischen Stoff in sich trug [l]). Mit dem Averroismus besonders

---

beigelegt von Thomas Cantipratanus (Chantpré bei Cambrai), Dominikaner, *bonum universale de apibus* 2, 48, frivole Reden im scholast. Uebermuth bei Matthäus Parisiensis *ad a.* 1201. Beide Schriftsteller (freilich des 13. Jahrh.) erzählen, doch in den Umständen verschieden, von einem sofortigen göttlichen Strafgerichte über Simon. Dieser Verschiedenheiten wegen erklärt *Oudin.* 3. 29. ss. jene Berichte für Mönchsfabeln, und die Gewährsmänner sind allerdings nicht bedeutend. Es werden von Simon viele Schriften, theolog. und philos., erwähnt, und sind handschriftlich vorhanden.

h) Als blasphemisches Wort wurde diese Zusammenstellung der drei Welttäuscher eben schon dem Simon von T. zugeschrieben: dann durch Gregor IX. 1239 (nicht von Innocenz IV., wiewohl dieser ihn als Freund der Saracenen verurtheilte 1245) Friedrich II., aber von diesem entschieden zurückgewiesen (Raumer, Hohenstaufen IV. 40). Wahrscheinlich eine gangbare deistische Rede vom Orient her. (Vgl. oben bei den Drusen u. b. Boccace.) Bücher *de tr. impost.* sind gewiss keine in jenen Zeiten geschrieben worden: die seit Ende des 16. Jahrh. (1598) „koboldartig neckisch" in Druck u. Handschrift verbreiteten (am vollständigsten Ebert bibliogr. Lex. S. 858) gehen auf zwei Stämme zurück; der jüngere, seit Ende des 17. Jahrh., ist derselbe mit den Schriften: *esprit de Spinoza.* Neue Mittheilung von F. W. Genthe: *de impostura religg.* L. 833. Vergl. K. Rosenkranz: der Zweifel am Glauben. Kritik der Schriften, *de tr. imp.* Halle 830. Auch die Einleit. zu e. deist. Schr. aus dem 16. Jahrh. (*origo et fundamenta rel. chr.*) von Gfrörer mitgetheilt, Zeitschr. für d. hist. Th. VI. 2. 1836. 180 ff.

i) Auch mit Averroes verbunden: *P. de Vineis epp.* 3. 67.

k) *I. C. Harenberg. de secta non timentium Deum.* Brunsv. 755.

l) Von jeher war der ποιητικός oder πρακτικὸς νοῦς eine vielgedeutete Sache unter den Aristotelikern (*Trendelenburg.* zu *Ar. de anima* 491 *ss.*). Der Averroistische Gedanke war eben von Aristoteles genommen, nicht aus dem Neuplatonismus (so Degerando a. O.

verband sich in der kirchlichen Meinung Astrologie und Magie, Wissenschaften, in denen die Kirche nicht sowohl den Aberglauben, als das Heidenthum hasste und verfolgte.

3. Die strengen Aristoteliker im 13. Jahrh. hatten den Sinn ihres Meisters wohl begriffen. Unter den Sätzen, welche an ihnen noch 1276 und 1290 zu Paris verurtheilt wurden [m]), finden wir, neben einigen Misverständnissen, Mehres ächt Aristotelisches. Auch in der Wiedergeburt der freieren Philosophie 14. — 15. Jahrh., sehen wir die sogenannten reinen Peripatetiker oder Alexandreer (von Alexander v. Aphrodisias, Ausgang 2. Jahrh.) [n]) dieselbe Richtung einschlagen gegen Kirche und Offenbarung. Unter ihnen ausgezeichnet war Peter Pomponatius von Mantua (gest. zu Bologna 1525) [o]). Er führte aus den aristotelischen Schriften, welche er als Codex der Philosophie behandelt, geradezu den Beweis für die Sterblichkeit der Seele. Die Idee der Unsterblichkeit gab von jeher die Probe ab, an welcher die Philosophie im Kampfe mit der Religion der Menschen und des Volks, sich besinnen kennte, ob sie nicht über ihre Grenze hinausgegangen sei. — Dabei hat Pomponatius zuerst jenen scheinbaren Ausweg für die Verkündigung gefährlicher Lehren betreten, dass in der Religion und Kirche eine andere Wahrheit zu suchen sei als

---

241 ss.): aber allerdings war die Averroistische Partei sonst synkretistisch, platonisirend. Der letzte ausgezeichnetste Averroist war Andr. Căsalpinus (gest. 1603).

m) *Argentr. I.* 175 *ss.* 219 Sätze durch Stephan, B. von Paris, verurtheilt: 238 *collectio de variis erroribus philosophorum, et primo de Aristotele.*

De haeresibus ex philos. Arist. scholast. ortis. Obss. Hal. I. 197 *ss.*

n) *Ficinus praef. Plotin.: Totus ferme terrarum orbis a Peripateticis occupatus, in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem, intellectum nostrum mortalem esse existimant, hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aeque tollunt* —. In Aristoteles bestanden beide Gedanken zusammen.

o) *Bayle* u. d. Art. *De imm. animae* 1519 (A. von C. G. Bardili. Tüb. 791). Die Unsterblichkeit des Geistes bestehe nur darin, dass er das Allgemeine, das Göttliche, kenne (c. 12). Auch durch Gründe der reinen Moral sucht P. jene seine Meinung zu unterstützen. Die Schrift wurde unter Anderen widerlegt von seinen Schülern, Caspar Contarenus (Cardinal, gest. 1542. Er und Card. Jak. Sadoletus, gest. 1547, ebenso ausgezeichnet in der, auch dogmatischen, Polemik gegen die Protestanten, wie als philosophische Denker und Schriftsteller) und Augustinus Niphus; gegen den Letzteren verfasste Pomponatius eine Vertheidigungsschrift.

in der Philosophie [p]): diesen Ausweg verwarf nun die Kirche ausdrücklich [q]). Die Reformatoren sprachen dasselbe Princip zu Gunsten der Offenbarung aus. Dem philosophisch freien Charakter des Mannes war es ganz angemessen, dass er von dem Wunderbaren die Ansicht zu begründen suchte (sie tritt vielfach in jenen Zeiten hervor), nach welcher es nur in der tieferen Kraft der Natur bestehen sollte [r]): eine Ansicht indessen, welche damals wenig Wirkung in der Kirche hatte. Im Zusammenhang hiermit trug Pompon. fremdartige Lehren über Freiheit und Vorsehung vor [s]).

§. 112.

Die Secten aus dem Volke, welche sich durch diese Periode hin bewegen, theilen wir ein in politisch-kirchliche und religiös-kirchliche, je nachdem sich das zerstörende Princip in ihnen vorherrschender gegen Staat oder gegen Religion hingewendet hatte: wiewohl die bestehenden Verhältnisse keine genauere Scheidung von beiden Richtungen gestatteten. Unter den Ersten mögen die Arnoldisten [1]) mehr Plan und innere Bedeutung gehabt haben: aber an schwärmerischen Haufen, welche dem in den Völkern Bestehenden ein Leben im einfachen Geiste des Evangelium entgegensetzen wollten (*fratres apostolici*, auch *Apostoli*), wie die von Gerhard und Dolcino waren [2]), hat es diese Zeiten hindurch nie gefehlt.

---

p) *Pomp.: Si quae rationes probare videntur mortalitatem animae, sunt falsae et apparentes, cum prima lux et prima veritas ostendant oppositum.* In der Aufschr. der Bb. von der Vorsehung: *auct. qui se in omnibus divinae script. SSque DD. iudicio submittit* — und im Buche, wie 5, 6.

q) Leo X. und Concil. im Lateran 1512: *Cum — nonnulli temere philosophantes secundum saltem philosophiam verum esse asseverent — cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem, veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus.*

r) *P. P. de naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus liber* — Bas. 556.

s) *P. P. de fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia libri* 5 — 1567.

Auch diese Fragen, welche P. nicht entscheiden will, lagen eben sowohl im bewegten relig. Zeitinteresse, als sie durch jene Averr.-Alex. Parteiung angeregt wurden. Denn Pompon. folgt der Schrift Alexander's von der Freiheit wider die Stoiker, welche er zu widerlegen sucht.

1. Arnold, gebürtig von Brescia[a]), Abälard's Schüler (97)[b]), Feind der Mönche und Priester und der Hierarchie in der bestehenden Form, als einer Herrschaft des Klerus, wie in der Kirche so in dem Staat. Die Idee einer göttlichen Republik, deren Sitz ebenfalls Rom sein sollte, traf mit den vielfachen republikanischen Bewegungen in Italien dieser Zeiten zusammen[c]). Die Arnoldisten (auch *Politici* genannt)[d]) werden auch nach Arnold's Hinrichtung (zu Rom 1154) erwähnt, man fand sie auch ausserhalb Italien[e]); ja man hat ihm oft eine lange Nachwirkung seines Aufenthalts in der Schweiz (1139—46) beigelegt[f]).

2. Diese stürmischen Verbindungen[g]), welche vornehmlich Italien um das 13. und 14. Jahrhundert (von 1260 an) durchzogen, und mit einander Grundsätze und Leidenschaften gemein hatten, waren oft mit mönchischen[h]) und anderen Schwärmersecten verbunden.

---

a) Die wenig Späteren, *Otto Frising. de rebus gestis Friderici I.*, 2, 20. Der Mönch Günther, die Gesinnung Arnold's ehrend, im Gedicht *Ligurinus,* 3. 262 ss. Die Chronisten, wie Alberich. Bernhard's von Clairv. mehre Briefe, welche vor Arn. warnen, 195. 243 s. A. v. Br., von Karl Beck, Baseler wissensch. Ztschr.. 2. Jahrg. (1824) 2. H. 38 ff. 3. H. 59 ff. — A. v. Br. u. s. Zeit, von H. Francke. Zür. 835.

b) Dieses Schülerverhältniss aus früherer Zeit, vor seinen Bewegungen in Italien und dem J. 1139 (nach Otto Fr.: und Bernhard's Worte: *exsecratus a Petro ap. inhaeserat P. Abaelardo* sprechen nicht dagegen), steht wohl geschichtlich fest: aber besondere Idee'n hat es wohl nicht in A. Geiste hervorgerufen: (auch Francke so a. O. 35). Im Dogma wird bei A. nur von Otto bemerkt: *de sacramento altaris et baptismo parvulorum non sane dicitur sensisse.*

c) Raumer, Hohst. 4. 5. W. Zimmermann, Hohenst. I. 1838. J. Voigt, Gesch. des Lombardenbundes — Königsb. 818. H. Leo, Entwickelung d. Verfassung der Lomb. Städte — Hamb. 824.

d) *Otto Fr. l. c.* 1, 27: *haeresis politicorum s. Arnoldistarum.*

e) Jäger, ü. d. relig. Bewegungen in den schwäbischen Städten vom 12.—15. Jahrh., und deren Zusammenhang mit den Idee'n Arnold's. Stud. d. ev. Geistl. Würt. IV. 1.

f) Hierher Günther's Worte gezogen: *et nimium falsi doctrinae vatis inhaerens servat adhuc uvae gustum gens illa paternae.* Füsslin angf. B. I. 245. 264 ff.

g) Gerh. Segarelli von Parma, hingerichtet 1300, Dulcin hinger. 1307 — *Historia Dulcini* und *additam.*, *Muratori Scriptt. r. Ital. IX.* 425 *ss.* Hier auch aus zwei Sendschreiben Dulcin's. Mosheim, Gesch. des Apostelordens — Vers. einer — Ketzergesch. 2. A. 748. Ders. über d. Verbreitung der Secte in Deutschland aus H. Corner's (15. Jahrh.) Chronik in: *de Begh. etc.* F. C. Schlosser, ob. erw. Abälard u. Dulcin (807).

h) Vgl. unten über Joachim.

§. 113.

Aber weit mehre, und immer zunehmend an Zahl und Bedeutung, finden sich die Secten jener zweiten Art, die religiös-kirchlichen, schon von dem Anfang des 11. Jahrhunderts und bis in das 15. Jahrhundert, oder eigentlich niemals ganz unterdrückt[1]). Die Kirche bezeichnete sie durchaus als Manichäer[2]): und manche von ihnen mögen auch mit dem alten Stamme, auf welche Weise auch, in Verbindung gestanden haben. Indessen finden sich auch viele nicht-manichäische Elemente in ihnen, und man hätte an sich jene geschichtliche Erklärung nicht nöthig, um die Entstehung derselben, sowie die Zerrissenheit der Kirche jener Zeiten, zu begreifen.

1.[a]) Eine lange Reihe von Schriftstellern, historischen und polemischen, bietet uns reichlich fliessende Quellen für die Geschichte dieser Secten dar[b]): freilich immer mit der Voraus-

---

a) Ueber die unkirchlichen und die schwärmerischen Secten (nicht nur der deutsche Schwärmername, sondern auch das Urtheil und die Geschichte der Kirche, vermischt beide gewöhnlich miteinander): *Argentré I.* J. C. Füsslin, neue u. unpart. Kirchen- u. Ketzerhistorie der mittleren Zeit. Frkf. u. L. 770—74. III. Raumer, Hohst. 3. und 6. Hurter, Innoc. II. 204 ff. H. Schmid, Myst. des MA. 387 ff. Vieles auch für diese Parteien in *Moshem. de Beghardis et Begninabus — ed. G. H. Martini.* L. 790. 8.

b) Zu den Häretikern des 11ten Jahrh.: *Glaber Radulf.* (Mönchs von Clugny) *historr. sui temporis* (bis 1045). *Ademar* (Mönch zu Angoulême, früherer Zeit) *Chronica:* beide *Bouquet. Scrr. r. Gall.* 10. — *Landulphi Senioris historia Mediolan. in Muratori scrr. Ital.* 4.

Synoden: zu Orleans 1017, zu Arras (*Atrebatense*) 1025. *Mansi* 19.

Zu den Häretikern des 12. Jahrh.: *Evervinus*, Propst zu Steinfeld bei Köln, *ep. ad Bern. Clar.* (1146), *Mabill. anal.* 3. 473 *ss.* (Darauf *Bern. super Cant. serm.* 65. 66. Vergl. *Mosh.* a. O. 116 ss.) *Ekberti* (damals zu Bonn) *sermones* 13 *adv. pestiferos Catharorum errores ac haereses. Bibl. Lugd.* 23. *Bonacursii vitae haereticorum seu manifestatio haereticorum catharorum, Dachery Spic. I.* 208 ss. Die Schriften von *Gerhohus* im Fg. *Hugo Rotomag., dogmata christ. fidei contra haereticos sui temporis ed. Dachery. Landulph. iun. hist. Med., Murat.* a. W. 5.

Synoden: zu Toulouse 1119. *Later.* 2. 1139. 3. 1179. *Turon.* 1163. *Lumberein.* (Burg Lombers) 1165. *Mansi* 20. 22.

Zu den Häretikern des 13. Jahrh.: *Io. Moneta* (zu Bologna 1240) *adv. Catharos et Waldenses* 5. *prim. ed. Th. A. Ricchinus.* Rom. 743. *f.* (Dabei Ricch. Abhdl. von den Katharern.) *Rainerus Sacchoni* (vorher *haeresiarcha*) *summa de Catharis et Leonistis.* Zwei

setzung zu gebrauchen, welche ja durch die ganze Sectengeschichte erforderlich ist: dass das Tiefere dieser Gesellschaften immer mehr errathen worden sei als gewusst, dass das Wesen und Treiben derselben in der Volkssage vielfach ineinander gemischt worden sei, dass die Kirche ihre Consequenzen mit dem Thatsächlichen vermischt, und dass es gewisse allgemeine Züge gegeben habe, welche die kirchliche Meinung in die Auffassung aller geheimeren Secten hereingetragen hat[c]). Auf Oberitalien[d]), als das Stammland, werden wir im Abendlande bei den meisten dieser Secten hingeführt. Südfrankreich[e]), die Niederlande und das angrenzende Deutschland, vornehmlich die Gegend von Köln (hier war die Häresis besonders beharrlich): im 11. Jahrh. auch Orleans, Turin, Goslar, werden als wechselnde Sitze derselben genannt.

Der allgemeine Charakter dieser Secten ist die Verachtung der Kirche und des Klerus[f]): diese aber in verschiedenen

---

Ausgaben: *Flac. catal. testium ver.* 641. Frcf., *Marten. thes. nov.* 5. 1761 ss. und *ed. Gretser.* 1613. *Bibl. PP.* 24. Nach Gieseler's Beweisführung (*de R. S. summa — comm. cr.* Gott. 835) ist die kürzere, erste, die ächte Summe Rainer's. *Eberhard. contra Waldenses, Bernard., Abb. Fontis calidi, c. Wald., Ermengard., Luc. v. Tuy* (*Tudensis*) *de altera vita fideique controversiis adv. Albig.* 3. Diese vier von Gretser herausgeg., und *Bibl. Lugd.* 24. *Steph. de Borbone* (*de Bellavilla*) *de 7 donis sp. S., Echard. Scrr. Praed.* und *Argentr. I.* 89. Mit diesem zusammenhängend: *tractatus de haeresi pauperum de Lugduno. Marten. thes. nov.* 5. 1771 ss. (Nach Argentré vom Dominikaner *Yvonet.*) *G. Bergomensis contra Catharos et Passagios, Murat.* a. O. 5. *Alanus ab Insulis, de fide cath. contra haereticos Albigenses, Waldenses, Iudaeos et Paganos* (Muhammedaner) 4 Bb. (Bis 3 Anf. in Al. Werken, 3 und 4 in ihres Herausgebers, *Car. de Visch, Bibl. Scrr. Cisterc.* Col. 646. 4.)

c) Z. B. Unzucht, Kindesopfer — vornehml. als die eigentlichen Mysterien der Secten.

d) Mailand, Hauptsitz dieser Häretiker durch alle diese Zeiten: Landulph. *sen.* und *iun.* a. O. Matth. Paris. 1236. 40. *Muratori, quaenam haereses seculis rudibus Italiam divastaverint. Antiq. Ital.* 5.

e) Das südliche Frankreich (von Altersher — durch Priscellianisten, Westgothen oder anderswie und woher), ein Sitz des Unkirchlichen (Toulouse) — dazu bürgerliche Freiheit, freie Sitte — die Häresis oft, auch ausser den Albigensischen Kämpfen, von den weltlichen Herren begünstigt — Opposition zwischen Nord- und Südfrankreich.

f) Dieser Hass gegen die Kirche macht die negative Einigkeit dieser Häretiker aus, und den Sinn des (aus B. Richter 15, 4, vgl. Hohesl. 2, 15 entlehnten) gangbaren, mittelalterlichen Bildes: *facies diversae, caudae colligatae* der Ketzer (auch *Later. 4 can.* 3).

Abstufungen, so dass sie bei einigen selbst an die Grundlagen der Kirche, z. B. an die Sacramente[g]), greift. Das von einigen berichtete System, die Geschichte Jesu allegorisch aufzufassen, floss auch hier wohl aus sehr verschiedenen Quellen: aus einer speculativen Ansicht des Christenthums, aus Spiritualismus, oder auch aus manichäischen Lehren[h]).

Namen von Männern und Secten dieser Art werden vornehmlich aus dem 12. Jahrh. viele aufgeführt[i]). Tanchelm (1115 ff.), Eudo oder Eon (umherziehende Schwärmer, fanatisch selbst in dem Grade, ihre Vergötterung zu fordern oder zu gestatten[k])); Peter de Bruys und die Petrobrusianer[l]): von diesen herstammend die Heinricianer[m]) (bei Beiden auch vielleicht noch Widerspruch gegen die Kindertaufe): Patarener,

---

g) Die Ketzer von Arras: *bapt. et S. C. nisi simulationis causa non intrare* (*i. e. admittenda esse*).

h) Die Ketzer von Turin: der Sohn Gottes sei der Menschengeist, der h. Geist, *divinarum sententiarum intellectus.* Häretiker b. *Steph. de Borb.: veram conceptionem etc. resurr. et adscensionem Christi esse, cum bonus homo concipitur — resurgit per poenitentiam vel adscendit in coelum* —. Katharer bei Moneta u. Lut. Tud.: die Wunder Christi seien nur geistig geschehen (m. *Opusc. th.* 260). Die albigens. Katharer bei Peter v. Vaux-Sernay: der gute Christus (dem falschen entgegengesetzt, eben dem der Evangelien) *nunquam in hoc mundo fuit nisi spiritualiter in corpore Pauli.* Die Strassburger Begharden (*Mosh.* 258): *multa in evangeliis esse poetica, non vera.* Die Kölner Här.: blosser Scheinkörper (*simulatum*), Scheinleben.

Doch mag jener, zuerst erwähnte, Gedanke: die Geschichte Christi sei die menschliche, bei manchen solcher Häretiker auch nur bedeutet haben, dass Christus eine nur menschliche Erscheinung gewesen. (Wie unter Eckart's Sätzen: *quicquid dicit S. S. de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et div. homine.*)

i) Zusammenstellung von Ketzernamen in Friedrich's II. Ketzergesetze, 1220 und erneut 1224 (Raumer 3. 350 f.). Gieseler II. 2. 596 f. Hutter a. O. 210 f.

k) Tanchelm in den Niederlanden, vornehml. in Antwerpen, 1124 erschlagen, Eudo de Stella zu Rheims 1148 vor Eugen III. gerichtet, im Gefängnisse gestorben. Jener erklärte sich Christo gleich, als durch den h. Geist vergöttlicht: dieser für den Weltenrichter. Doch kennen wir sie nur durch ihre Feinde. Die spärlichen Berichte über Beide: *Argentr. I.* 11. 36. Vgl. *Ruever-Gronemann* anzuf. B. ü. Wicliffe S. 12.

l) Peter de Bruys, Priester aus Languedoc, Zerstörer der Kreuze und alles Kirchlichen, vom Volke verbrannt zu Toulouse 1124. *Petr. Cluniac. epist. adv. Petrobrusianos* (*Bibl. PP. Lugd.* 22. 1033). Auch gegen das Abendmahl: *corpus Christi semel h. e. tunc tantum, discipulis datum est* (nämlich, bei seiner Aufopferung).

m) Die Heinricianer wurden von Hildebert bekämpft (*Acta epp. Cenomanensium*, *Mabillon. vett. an.* 3), später vom h. Bernhard, *ep.* 241.

Passagier (Wanderer auf Erden), Publicani (Matth. 18, 17: sich zur Ehre rechnend, nicht zur Ekklesia zu gehören) [n]), und der vielfach wiederkehrende Name *boni homines* (vielleicht Bezeichnung eines Deismus, welcher nur die sittliche Grundlage festhalten wollte [o]), wie in neuen Zeiten ähnliche). Die kirchlichen Schriften sind voll von Schilderungen der Beflissenheit, Hinterlist, auch Kühnheit, mit welcher diese Secten ihre Zwecke verfolgt haben.

Merkwürdig und erfreulich ist unter diesen Erscheinungen die Milde, mit welcher die Kirche noch im 11. und 12. Jahrhundert die Menschen dieser Secten, selbst die Parteihäupter, und auch die von lästerlicher Art, behandelt hat. Nur das Volk, meist aber gemisbilligt von der Stimme der Kirche, übte bisweilen tödtliche Rache für seine zerstörten Heiligthümer [p]). Die Inquisition [q]), welche mit dem 13. Jahrhun-

---

n) Patarener, ein vielgedeuteter Name, gewiss ursprüngl. eine Ortsbezeichnung (vgl. *Du Fresne* u. d. N.: *Patarea* zu Mailand, Vereinigungsort für abgefallene Priester). Die Passagier erinnern an die συνέκδημοι der Paulicianer. Publicaner gewöhnl. anders gedeutet: auch in den Geschichten der Kreuzzüge erscheinen sie als Ketzername (*Du Fresne*). Bei den Publicanern hat sich nach unserer Deutung etwas Aehnliches wiederholt von dem, was Kainiten, Judaiten (ob. S. 45) und Aehnliche dieser Art gewollt hatten.

o) Wie im *catechisme de l'honnête-homme*. 1758. Oder vielleicht auch in der Bedeut.: einfach Gute (so b. Wilh. v. St. Amour über schwärmerische Secte: *boni Valeti*). Bei Eberhard a. O. *c*. 4. *Bonus homo* (der Einzelne und eine Gesammtheit) *ecclesia est* (ist die wahre Kirche). Andere haben Edelleute, Begünstiger der Secten, darunter verstanden.

Auch Adamiten (ob. S. 46) erscheinen in Deutschland im 14., in Böhmen im 15. Jahrhundert. Jene haben den Namen nur in: *Anon. brevis narratio* von ihnen, *Pez. Scrr. r. Austr.* 2. 533 ss. Eine spätere Secte: *Secta hominum intelligentiae,* wird von Peter d'Ailly bestritten, *processus contra etc. Baluz. Misc.* 2. *Argentr. I.* 2. 201 ss.

p) So Evervin.: *nobis invitis a populo nimio zelo peremti* —. Der *zelus fidelium* wird auch bei *Pet. de Bruys* tadelnd erwähnt. Selbst der Lästerer *Eon* wird nicht getödtet. Damals hat die Kirche in der That noch nicht Blut gedürstet. Die trefflichen Worte über Toleranz nach Matth. 13, 24 ss. von *Wazon*, B. von Lüttich, bei Gieseler a. O. 363.

q) Die Inquisition (in der Grundstelle, *Deuter*. 17, 4. etwas Anderes als wozu sie im Inq.process wurde: *et hoc tibi fuerit nunciatum, audiensque diligenter inquisieris*), durch das 4. Later. Concil eingeführt und den Bischöfen, aber auch in noch milder Form, übertragen (vorher Lucius III. zu Verona 1184, *Mansi* 22. und später 1229 Conc. zu Toulouse — das. 23) — den Dominikanern übergeben von Gregor IX. 1232 f.

dert energischer begann, führte eine andere Weise, sowohl der Untersuchung, als der Bestrafung ein, und die Schultheologie fand gar bald angemessene Theorie'n dazu, diejenigen, welche sich im Wesentlichen auch späterhin immerfort gleich geblieben sind.

2. Auch der alte Katharername [r]) (S. 92, ähnlich im byzantinischen Reiche der der Unberührbaren, Ἀϑίγγανοι nach Kol. 2, 21 [s])) kehrt jetzt wieder, als selbstgebrauchter, oder als beschimpfender Name. Die Katharer des 13. Jahrh., vornehmlich die in Italien, sind ein organisirtes Ganze gewesen, ihre Sitze und Provinzen nannten sich Kirchen, ihre Vorsteher Bischöfe, Diakonen u. s. w. [t]).

„Manichäisch" blieb in der Kirche die allgemeine Benennung für das Unkirchliche, der Kirche Feindselige, sowie für das Heidnische, und so auch für alle diese Parteien [u]). In der Hierarchie des Mittelalters kam noch eine andere Rücksicht hinzu (ob. S. 236). Freilich werden aber auch in den

---

Nicol. Eymerici (span. Dominikaner, Gen.-Inquisitor, schrieb 1376 zu Avignon) *directorium inquisitorum haereticae pravitatis* — kanonisch geblieben in der Röm. Kirche. *Liber sententiarum inquisitionis* von Toulouse 1307 ff., an *Ph. a Limborch. historia inquis.* Amst. 692. *f. Doctrina de modo procedendi contra haereticos: Marten. thes. anecdd.* 5. Llorente — Einiges Wahre doch auch in Joh. Gr. Maistre über die Span. Inquisition. A. d. Fr. Mainz 836. 8.

r) Die Erregung des Volkslebens durch diese Secten zeigt sich unzweifelhaft auch darin, dass ihre Namen in die gemeine Sprache als beschimpfende, in diesem oder anderem Sinne, übergingen. Ketzer (Eckb.: *nostra Germania Catharos appellat.* Steph. a Borb. *a Teutonicis Cathari*), *Bougre* (*Bulgari:* vgl. das sogleich Fg.), *Patelin* (*Patarenus*), *Turlupin* (Häretiker eben solcher Art in Frankreich, 14. Jahrh. Ende. *Schmidt* zu *Gerson* 101 s., angeblich so genannt, weil sie in Wolfsschluchten gefangen wurden). *Bigot* (nach Leibnitz von den Begharden: für verwandt hat man die Worte immer gehalten). Flegler (*flagellantes*).

s) *Ἀϑιγγ. Du Fresne,* und Neander KG. 3. 545. 4. 457.

t) Der Name Papst (*papa*, *pontifex*), welcher sich in den Katharergeschichten oft findet, hat mancherlei Erörterungen verursacht (Gieseler a. O. 1. 362. 2. 539 und 615 f. Hurter a. O. 218). Er zeigt sich, wie es scheint, bei ihnen in vierfacher Bedeutung: der Geist, welcher sie leite, wie der Papst die falsche Kirche — einzelne Gesandte oder geheime Obere (wie jener Papst *Niquinta* in Frankreich Anf. 12. Jahrh., gewöhnlich *Nicetas* — zweifelhaft — gelesen) — das Oberhaupt der griechischen Kirche (Im *evang. aet.: papa graecus magis ambulat sec. evangelium quam papa latinus*) — endlich irgend ein Bogomilenhaupt.

u) Einige, wie Rainer, gebrauchen den Namen nur für die Verworfensten von Allen.

meisten Darstellungen dieser Secten ihnen die entschieden manichäischen Grundlehren beigelegt von den zwei Principien und von Gesetz und Evangelium[v]). Als wirklich manichäisches Element erscheint in mehren von ihnen der Name und Gebrauch des *consolamentum* (Geistesmittheilung durch Handauflegung, auf den Paraklet hindeutend) und der Unterschied der Gläubigen und der Vollkommenen, welcher bei den meisten erwähnt wird. Auf die Bogomilen weist das apokryph. Johannesevangelium der Katharer (ob. S. 239) zurück. — Bulgaren hatte im Abendlande dieselbe Bedeutung mit dem Manichäernamen[w]).

§. 114.

Das 13. und 14. Jahrhundert führt die bedeutendsten und folgereichsten Erscheinungen der dritten Art von Secten auf: der reformatorischen. Sie bestanden zum Theile in edlen und würdigen Gesellschaften, welche sich von der Kirche lossagten, als von der verdorbenen, und indem sie dem Bedürfnisse ihres Herzens und ihrer christlichen Stimmung zu genügen suchten: Waldenser ist der historische Name für sie, welcher

---

v) Hierbei vornehmlich lässt sich wohl eine grosse Vermischung von Begriffen und Nachrichten in der Geschichte jener Zeiten annehmen. Rainer und Moneta lassen die Katharer getheilt sein in Hinsicht auf jene Lehren. Die strengen Dualisten heissen bei Rainer *Albanenses*, die milderen, die zwei Principien Einem unterordnend, *Concorrezenses* und *Bagnolenses* (die Schreibart sehr unsicher — jedenfalls von ihren Sitzen in Italien).

Andere Verschiedenheiten in den Lehren der Katharer machten sich ihren Bestreitern viele wahrnehmbar. *Gerhohus contra duas haereses sui temporis* (2. Hälfte 12. Jahrh.) *ad Godefrid. abbatem. Pez. thes. anecdd. I.* 2. 281. Ders. *de gloria et honore filii Dei* ebds. 164. Nestorianische Lehren. Abt Folmar begünstigte solche, widerlegt von Adam, Gerhohus Bruder. Folmar's Schrr., *Bibl. PP. Lugd.* 25, Adam das. 23.

w) Bei der Annahme wirklich manichäischer Elemente und Abstammung in diesen Secten, hat sich die Meinung wieder getheilt: ob der Manichäismus aus Italien eingedrungen sei (vgl. die Geschichte Leo's des Gr.), oder von den Priscillianisten her, oder von Thracien her? Aber von allen diesen Stellen her können manichäische Elemente eingewirkt haben — die Geschichte deutet auch wirklich auf solche hin — ja selbst freie Entwickelung konnte Dualismus sein sogut wie Pantheismus. Gieseler's Vermuthung, dass Augustin's Schriften den Manichäismus diesen Zeiten näher gebracht haben, bestätigt sich wenigstens in Beziehung auf die Schriftsteller gegen diese Secten, welche Augustinus vielfach benutzen.

jedoch auch allgemeine Bedeutung erhalten hat[1]). Albigenser hiessen Menschen oft von gleichen Grundsätzen, doch mehr mit weltlich-stürmendem Sinne[2]). Zum Theile waren es auch Anhänger neuer Prophezeiungen, oder Büssersecten oder schwärmerische Verbrüderungen[3]); alle das Unheil in der Kirche beklagend und Verkündiger besserer Zeiten.

1.[a]) Der wahre Ursprung des Waldensernamens[b]) ist zweifelhaft. Gewiss scheint es, dass die Benennung, Thalbewohner (*Vallenses, Vaudois*), von den Thälern in Piemont, der natürlichen Zuflucht Bedrängter aus den benachbarten, von Secten durchzogenen, Gegenden, schon vor Peter Valdo oder dem Waldenser (zu Lyon um 1170) bestanden habe[c]). Immerhin mag Eine Art von jenen sich an diesen Mann angeschlossen oder eine eigenthümliche Richtung durch ihn erhalten haben. Leonisten, wie sie auch genannt wurden, war vielleicht ein Feindesname, Arme (*pauperes de Lugduno*),

---

a) L. Flathe, Gesch. d. Vorläufer der Reformation L. 835 s. II. (Bis in das 15. Jahrh.) Die alten Schriften von den Zeugen der Wahrheit.

b) *Jo. Leger: hist. gén. des égl. évang. des vallées de Piemont ou Vaudoises.* Leyden 669. II. *f.* (D. von v. Schweinitz-Baumgarten L. 750. II. 4.) (*Jac. Brez*) *hist. des Vaudois.* Laus. et Utr. 796. II. 8. (D. Lpz. 798. 8.) F. C. v. Moser, actenmässige Gesch. der Waldenser. Zür. 798. Die Literatur in W. Dieterici: die Waldenser, und ihre Verhältnisse zu dem Brandenburgisch-preussischen Staate. Berl. 831. u. b. F. F. Fleck: die Waldenser. Wissensch. Reise 2. B. 1. Abth. L. 835. 21 ff.

Ursprüngliche Urkunden der Gesellschaft: *la nobla leyçon*, Gedicht, vollständig bei Raynouard ob. erw. B. 2. Daselbst auch andere Gedichte. Bei Leger auch Katechismus (ders. bei Dieterici Anh.), Glaubensbekenntniss — kleine Schrr. Sämmtlich sollen sie in den Anfang des 12. Jahrh. gehören: die *nobla leyçon* giebt zweideutig ihre Zeit an: 1100 Jahre nach Bestimmung der lezten Zeiten (der apokalyptischen Best., im Buche oder in der Offenbarung selbst — oder irgend einer durch Christus im Leben). Für den Anfang des 13ten Jahrh. würde bei keiner dieser Urkunden eine Schwierigkeit sein. — Spätere Glaubensbekenntnisse: 1532. 1655.

Die Partei selbst braucht nicht aus anderen, früheren (der Westgothischen, meinten die Gegner: die Wald. selbst, von Claudius von Turin) hergeleitet zu werden. Man begreift sie leicht in ihr selbst.

c) *I. C. Harenberg. Waldenses Petro de Waldo antiquiores. Ot. Gandersheim. sacr. Trai. ad Rh.* 740.

Auch der Name, Leonisten, wurde von deutschen Hist. des MA. bisweilen von einer Person des Namens, Leo: ja von Eberhard selbst der Name *Sabatati* von *Xabatata* abgeleitet.

Demüthige (*humiliati*) sind Namen, welche sie sich wohl selbst, und in anderem Sinne ihre Feinde ihnen gaben [d]). Bald bedrängt und verfolgt [e]), bald beruhigt, immer mehr auf ihr eigenes geistiges Leben gerichtet als auf Verbreitung weiter hinaus [f]); hat diese ehrwürdige Partei bis in unsere Tage herein ihre ersten Grundsätze und ihren ersten Werth unverändert erhalten [g]). „Die Religion, als Angelegenheit des Menschen, als Sache des Lebens: daher einfach, frei, geistig zu haben und zu üben: das Evangelium, auch in den Formen der allgemeinen Kirchenlehre, gläubig aufzunehmen, doch diese Kirchenlehre immer mehr praktisch zu fassen und anzuwenden.“ Der vollkommen freie Gebrauch der heil. Schrift in der Volkssprache, die freie Predigt (mit dieser vornehmlich begann die Secte), fromme Schrift und Dichtung, gemeinsame, klare Erbauung, vor Allem die Verwerfung des klerikalischen Ansehens, der Römischen Macht, der kirchlichen Ceremonie, dieser überhaupt und als eines guten Werks — dieses waren Einrichtungen, welche sich mit Nothwendigkeit aus jenen Grundsätzen ergaben, und sich mit solchen immer beisammen gefunden haben. Bemerkenswerth ist der Widerspruch gegen die Lehre vom Fegefeuer, welcher überhaupt bei diesen Parteien, besonders aber bei den Waldensern, schon häufig hervortritt.

2. Die **Albigenser** waren schon durch ihre Geschichte

---

d) *Sabatati* (gewöhnlich *Sabbat.*) von der Fussbekleidung (*sabot*) — ohne Zweifel sandalenartig in orient., urchristl. Weise. Vielleicht ist die kirchliche Sage, dass die Waldenser den Umgang und die Bräuche der **Juden** liebten (*Luc. Tudens.* 3, 3: *audiunt — doctrinam haeresium a Iudaeis, quos familiares sibi annumerant et amicos*) nur aus einem Misverständniss des *Sabbatati* (auch *Insabb.*) entstanden.

e) Bann gegen die Waldenser durch Lucius III. zu Verona 1184 (vgl. bei dem vor. Paragr.) — Vereinigungsversuche durch den abgefallenen Waldenser, Dominicus de Osca, von Innocenz III. erfolgslos gefördert.

f) Ihre Verbreitung von dem Ursitze her, hat wohl nur in Frankreich (Innocenz III. nach Metz, *epp.* 2, 141. vgl. **Hurter** 2. 141 f.) und Italien stattgehabt (Mailand: Innoc. *epp.* 12, 17). Daher der Unterschied von *Ultramontani* und *Lombardi.* — In Nordfrankreich erhielten Parteien dieser Art den Namen *Picardi.* Die Waldenser in **Deutschland**, hin und wieder aus dem 13. Jahrh. erwähnt, gehörten wohl nicht der eigentlichen Partei an. So auch in England.

g) Unter Anderen **Mayerhoff**: die Waldenser unserer Zeit. Brl. 834. Vornehmlich **Dieterici** und **F. F. Fleck** a. O.

in das äusserliche Leben und seine Kämpfe hereingezogen [h]). Die Waldenser beklagten die Verwechselung, welche oft Statt fand bei ihnen und den Albigensern, wie die mit den Katharern [i]). Der Gräuel eines Vertilgungskrieges innerhalb der Christenheit, welcher hier, wenigstens in der abendländischen Kirche zum erstenmale gegeben wurde (seit 1209), mildert sich etwas eben durch jenen politischen, stürmischen, vielfach zerstörenden, Charakter dieser Partei. Die Stedinger (von 1232—34) [k]) waren zwar mehr eine bürgerliche Partei, gegen Bischöfe als weltliche Regenten, gerichtet: aber es stellt sich doch auch in ihnen der freie Zug im rel. Leben des deutschen Volks jener Zeiten dar. Auch war die Erregung dieser Menschen zugleich gegen die Verdorbenheit des Klerus gerichtet.

Indem die Kirche gegen diese und ähnliche Parteien eine mächtige Waffe gewann durch die neuen Mönchsorden, die Dominicaner und Franciskaner: trat hier wieder, wie bei der Bekämpfung der aristotelischen Philosophie, das kirchliche Mittel ein, die feindselige Parteiung durch äusserlich Gleichartiges zu bekämpfen: die predigenden Secten durch den

---

h) *Petr. Sarnensis* od. *Vallisern.* (*Vaux Cernay*) *hist. Albigensium. Duchesn. Scrr. Fr.* 5. 557 *ss.* und *Bibl. Cisterc.* 7. — *Guil. de Podio Laurentii* (*Puylaurens*) *chronica super hist. negotii Francorum adversus Albigenses. Duchesn.* a. O. 666 ss. — (*Cl. le Vic et Jos. Vaissette*) *histoire gén. de Languedoc.* Par. 737. *III. f.* Hierin *hist. de la guerre des Albigeois,* gleichzeitig mit dem Alb.krieg; von welcher Schrift die Quelle ist: *Hist. de la croisade contre les hérétiques Albigeois écrite en vers provençaux — tr. et publ. par M. C. Fauriel.* Par. 837. 4. Raumer u. Hurter 2. (*Simonde v. Sismondi*, Kreuzzüge geg. d. Albig. L. 829. 8.)

i) *Petr. Ias*, *de Valdensium secta ab Albigensibus bene distinguenda.* L. B. 834. 8. — Die Widerlegungsschrr. der Katharer oben, wie die späteren Gegner der Wald., vermischen sie mit den Katharern. Wiederum, nach Gieseler's Bemerkung, auch die Vertheidiger der Katharer und Albigenser: G. Arnold, Beausobre u. A. Einige von jenen (wie Peter v. Vaux Cern.) nennen wenigstens die Wald. die Besten — *longe minus perversi* — von jenen.

k) Die Abh.: *Io. D. Ritter, de pago Steding et Stedingis.* Vit. 731. 4., ausgez. von Schröckh 29. 637 ff. *Car. Aem. Scharling. de Stedingis.* Havn. 828. 8. fügt die Nachweisung hinzu vom Wiederaufleben jener Stedinger Bewegungen gegen den Erzbischof von Bremen, J. 1257. Raumer 3. 682 ff.

Die Anklage der Abgötterei mit Bildern von Kröten und Katzen findet sich, ausser den Stedingern, bei andern deutschen Ketzern dieser Zeiten (vgl. die Verurtheilung Trier'scher Här. b. *Harzhem. Concil. germ.* 3). Jene Bilder waren alte deutsche Teufelslarven; und bekanntlich mischte der Sinn unseres Volkes in alle diese Dinge gern den Teufelsspuk.

Predigerorden, die Secten der freiwillig Armen durch die Brüder der Armuth. Die Namen, Brüder, Arme, Niedrige, finden sich daher immer zugleich in diesen Gesellschaften und in jenen Orden. Aber es gingen auch in diese Parteien und Gesellschaften Viele aus den Mönchsorden über, von den Franciskanern vornehmlich[l]): die Dominicaner finden sich in ähnlicher Weise oft in den Reihen der Mystiker (ob. 104).

3. Eben vornehmlich unter den Mönchen des 13. Jahrh. (*spirituales*, dann *fraticelli*, wurden diese unkirchlichen Ordensgenossen der Franciskaner genannt)[m]) zeigt sich eine prophetische Secte, welche ein neues, ewiges Evangelium für die Kirche hoffte und verkündigte (Apok. 14, 6), selbst mit entschiedener Zurücksetzung der Sache u. Lehre Christi und der Apostel[n]). Die Einleitungsschrift in dieses Ev. (1254) wurde kirchlich verurtheilt[o]). Jenes apokalyptische Wort hat auch durch die folgenden Zeiten oft der phantastischen Unzufriedenheit mit den kirchlichen Zuständen zur Losung gedient. Auch die Anwendung apokalyptischer Bilder auf das Römische Kirchenthum beginnt in diesen Parteien. Eingeführt wurde diese prophetische Richtung vornehmlich durch Joachim aus Calabrien, Abt von Floris (gest. 1202), und in seinen Schriften fanden jene auch das ewige Evangelium[p]).

---

l) Und von denen der 3. Regel des h. Franz (*Tertiarii*).

m) *Spirituales*, ursprünglich die Vertheidiger der strengen Regel des heil. Franciskus: *Fraticelli* (*Fraterculi*, eigentlich, halbe Ordensgenossen) seit Bonifacius VIII. Dem Papste, dem Klerus, ja der Kirche Widerstrebende.

Man muss es bei allen diesen Secten festhalten, dass sie theils selbst sich fortwährend mit einander vermischt haben, theils in der kirchlichen Sage und Meinung vermischt worden sind. Auch auf der anderen Seite wurden würdige Gesellschaften mit den verwerflichen vermischt: z. B. die Brüder des gemeinsamen Lebens mit den Begharden (*Moshem.* a. O. 70).

n) *Engelhardt. de evangelio aeterno* 3 Abhh. Erl. 824—26. Ders.: der Abt Joachim u. das ewige Evangelium. Kgesch. Abhh. 1.

o) Die Schrift: *introductorius in ev. aet.* von den Pariser Doctoren zu Rom angeklagt 1254, von Wilhelm von St. Amour den neuen Orden zugeschrieben, von Alexander IV. 1255 verurtheilt. Eymericus — *Argentr. I.* 163 ss. Johann von Parma, Bonaventura's Vorgänger als Ordensgeneral, galt als Vf., richtiger wird Gerhard, sein Freund und Ordensgenosse, dafür gehalten. (*Oudin.* 3. 240 ss. Engelh. angf. Abh. 85 f.) Dass das eigentliche *evangel. aeternum* die Schriften Joachim's gewesen, verehrt in diesen Franc.parteien, hat Engelhardt bewiesen.

p) Abt (und Vorsteher der Florensischen Congregation). *Acta SS. Mai.* 7. 489 *ss.*

Die Secten und Gesellschaften der Flagellanten (auch **Kreuzbrüder** genannt) im 13. und 14. Jahrh., bis zum Concil zu Costnitz q), geben ein merkwürdiges Bild aus dem kirchlichen und bürgerlichen Leben dieser Zeiten, geeignet freilich nur, das Trübe und Abschreckende derselben noch mehr hervorzuheben. Jenes allgemeine Elend, besonders des 14. Jahrh., und der Verfall von Allem, was gut, gross und heilig erschie-

---

Werke: *de concordia utriusque testamenti* (vollst. Auszüge bei Engelhardt) — *expositio apocalypseos* — Comment. zu Jerem. (alle prophetischen Inhalts). *Psalterium* 10 *chordarum* (giebt die Trinitätslehre, welche Joachim der Lombardischen entgegensetzte, und deretwegen er verurtheilt wurde im 4. Later. Concilium. Die Trin., fast wie bei den Montanisten, bestehend aus dem dreifachen Hervortreten der Gottheit, im Zeitalter des V., S. und G.) Engelhardt a. O. 266 ff.

Verkündigungen Joachim's: Erneuung der Kirche mit dem J. 1260 (aus biblischen, jedoch nicht apokalyptischen, Berechnungen) — Erneuung durch zwei Mönchsorden, einen contemplativen und einen predigenden (die Taube und den Raben Noa's) — entschiedener Vorzug des Mönchsstandes vor dem klerikalischen (*necesse est ut transeat significatum Petri, et maneat significatum Ioannis*). — *Independentes* werden in diesen Geschichten erwähnt: Verächter des Klerus.

Ein anderer Apokalyptiker aus dem Franc.orden *Petr. Io. Olivi* (gest. 1297), *Postilla in apocalypsin* — 60 Sätze aus ihr von den Pariser Doctoren Johann XXII. vorgelegt: *Baluz. Misc. I.* 213 *ss. Arg.* a. O. 226 ss. Apologie Olivi's durch *Ubertinus de Casali* 1297.

q) *F. Boileau, hist. Flagellantium.* Par. 700. 12. (Auch in Franz. Spr.) Gegen ihn *J. B. Thiers, critique de l'hist. des Flagellans* — Par. 703. *Muratori, de confraternitatibus — flagellantibus et sacris missionibus — Antqq. Ital.* 6. 447 ss. G. Förstemann, d. chr. Geisslergesellschaften. Halle 828. Dess. neue Mittheilungen aus d. Gebiete hist. antiquar. Forschungen 835. II. 1 H. 9 ff. Mohnike, über d. Geisslerges. u. and. Verbrüderungen dieser Art. Ztschr. f. d. hist. Th. III. 2. 1838. A. Stumpf, ungedruckte *hist. flag.* 835. Der Flagellantismus und d. Jesuitenbeichte nach d. Ital. des Giov. Frusta. L. 834.

Als Askesis schreibt sich das Geisseln nach den kirchl. Berichten von Petr. Damiani her (*opusc.* 43: *de laude flagellorum et disciplinae*). Askesis und Büssung lagen sich immer nahe in der Idee und im Leben. Der Fanatismus der Geisslerhaufen beginnt nach der Mitte des 13. Jahrh.: 1260 und 1399 heissen die grossen Jahre der Devotion. In Italien nahmen sie auch einen politischen Charakter an: Sitte des Lebens und gesellschaftliche Ordnung lösten sich natürlich überall durch sie auf. Sie wurden durch Clemens VI. 1349 abgestellt (Raynald), dann durch das Concil. v. Costnitz. Gerson's vorzügliche Bemühungen: *tractat. contra sectam flagellantium — ep. ad Vinc. Ferrerum contra se flagellantes*: beide 1417. Auch d'Ailly an Ferrer.

nen war, dieses, was Andere nur in mystische Tiefen hineinführte, drängte Viele im Volke dahin, in allgemeiner Büssung Sündenvergebung für Alle zu erwerben. Solche geisslerische Durchzüge geschahen in Italien, Deutschland, Spanien [r]). Unter grossen Misbräuchen [s]), Ueberspannungen, Sinnlosigkeiten haben diese Bewegungen doch auch religiöses Leben im Volke entwickelt und erhalten [t]).

Schwärmerische Vereine der verschiedensten Art, und mehr und minder lauter, reich an merkwürdigen Erscheinungen, sind die Beguinen (Begutten) und Begharden (seit 12. und 13. Jahrh.) [u]), Lollharden (seit 14. Jahrh.) und ähnliche. Schon die Namen weisen alle auf Innerlichkeit und Gebet hin [v]), als auf ihr Wesen und ihr Werk: mit welchem sie denn aber leicht, wie alle solche Secten, auch über alles äusserlich Kirchliche hinaus, oder sogar in Gegensatz gegen

---

r) In Spanien, und von da aus in Südfrankreich und Oberitalien, Vincent Ferrer v. Valencia, seit 1374 Haupt der Geisslerges. (gest. 1419,: *Opp.* 491. *IV. AA. SS. Apr. I.* 475 *ss.* L. Heller, Vinc. Ferrer. Berl. 830. Gervinus, Gesch. v. Aragonien. Hist. Schrr. 833. vgl. *Com. Hohenthal-Staedteln, de V. Ferr.* L. 839. 4.

s) In den deutschen Secten (die Sangerhäuser 1414) fand sich auch die entschiedenste Verachtung der Kirche und ihrer Heilsmittel.

t) Geisslerlieder (*carmina in lingua materna: Trith. chr. Hirsaug. a.* 1348) in den ob. erw. Sammlungen der alten D. Volkslieder. „*Stabat mater*" ein älteres, aber gewöhnliches Lied der Geissler: Mohnike, kirchen- und lit.histor. Studien I. 2. 407 ss. Vgl. Kist in: Zeitschr. f. hist. Theol., N. Folge 1, 2. Gieseler: Lied und Predigt der Geissler von 1349, aus einer ungedruckten Chronik des 14. Jahrh., th. St. u. Kr. 837. 4. 889 ff.

In Russland eine Secte der „sich geisselnd Christum Suchenden" — Reise eines Russen in Russl. Zerbst 832. S. 52. Parallel, wiewohl nur als verwildeter Enthusiasmus, die Tanzwuth des 14. und 15. Jahrh. (vgl. ob. bei den Messalianern S. 115). Sie wollten als Energumenen des Satan gelten. J. F. C. Hecker: die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im MA. Berl. 832.

u) Der Name der Beguinen erscheint in Frankreich schon im 10. Jahrh., und im guten Sinne (*religiosae virgines*, ohne Klostergelübde). Die Gesellschaften der Frauen (*Beguinae, Beguttae*) sind früher entstanden als die der Männer (*Beguini, Beghardi*): diese erst 13. Jahrh.

v) Begh. u. Beg. nicht von der h. Begga, sondern (die Bollandisten — richtiger deutend Mosheim) von *beggen*, bitten, beten (Herzbeter: Lollh., innerlich Betende). Als Spottname *Papelardus* (ohne Zweifel von ähnlicher Bedeutung).

Der Name, *textores*, *textrices* (*Tisserands*), kommt bei mehren dieser Parteien, schon beim h. Bernhard u. Eckbert, dann 13. Jahrh., vor. Er wurde vornehmlich in den Niederlanden gebraucht, um die kirchenverachtenden Handwerker zu bezeichnen.

dasselbe kommen konnten. Aber es drangen in sie auch gefährlichere Secten und Lehren [w]), vornehmlich auch von der pantheistisch-mystischen Art ein [x]). Der Beguinenname hatte daher sehr verschiedene Bedeutungen: in der Zeit der Reformation hatte er auch ein sittliches Vorurtheil im Volke gegen sich.

§. 115.

Solche reformatorische Parteien aber, welche von Einzelnen ausgingen, hatte diese Periode in ihrem Ausgange die beiden berühmten und von bleibender Wirkung: die von Joh. Wikliff und von Joh. Hus. Wenn sie gleich historisch zusammenhängen, sind sie doch in Wesen und Art verschieden. Die von Wikliff ging von einer scholastisch-reformirenden Grundlage aus: daher sie denn auch schärfer in die Kirchenlehre einschnitt [1]). Die von Hus betrat vorzugsweise das praktische Gebiet: und sie liess auf dem des Glaubens selbst solche Lehren stehn, gegen welche sich Wikliff mit grossem Eifer erklärt hatte. Eben darum ging Wikliff's Sache mehr in die allgemeine Denkart und Tendenz seines Volks und jener Zeiten über: die von Hus lebte lange fort, wenn auch nicht immer in der ursprünglichen Form, und wenn auch mit anderen Parteien vermischt [2]).

1. Jo. von Wikliff (wirksam in der kirchl. Opposition seit 1360, seit 1312 in Oxford, gest. 1384) [a]), durch den

---

w) So sind die Brüder des freien Geistes (ohne Regel *per libertatem spiritus* lebend: Clemens V. gegen sie 1311) im 13. Jahrh. oft mit den Begh. entweder vereinigt gewesen oder vermengt worden. Begharden zu Köln 1306 vgl. *Mosh.* 210 *ss.*: *quae spiritu Dei aguntur, non sunt sub lege*, gegen welche Duns Sc. nach Köln gesendet wurde. Jene werden von Gieseler mit Amalrich in Zusammenhang gebracht.

x) Die Strassburger Begh., deren Meinungen Johann Bischof von Strassb. im Hirtenbriefe von 1317 aufführt (*Mosh.* 255: vergl. oben S. 272 bei Eckart): *Deum esse formaliter omne quod est — quod homo possit sic uniri Deo*, *quod ipsius sit idem posse ac velle et operari quod est ipsius Dei — se omnia creasse et plus creasse quam Deum — quod quilibet homo perfectus sit Christus per naturam.* Auch diejenigen Begh., welche Joh. XXII. 1330 verurtheilte (*Mosh.* 284): *In anima nostra est a Deo increatum et increabile, puta intellectus hum. — Deus neque bonus est neque malus, sed nec optimus. etc. Omnes creaturae sunt unum pure nihil.*

a) *Wicliff* (oder *Wicliffe*, und noch anders) von seinem Geburts-

immer freien Geist der englischen Kirche [b]) und durch vielfache, doch mehr scholastische, Studien gebildet [c]), kämpfte gegen die Kirche zugleich für das Evangelium, für die Geistesrechte des Volks, für den Staat und für die Wissenschaft. Der scholastische Realismus, zu welchem er, obgleich Occam's Verehrer, hielt [d]), war von Einfluss auf seine theologische Denkart: sie hat vornehmlich von ihm her einen pantheistischen Zug in sich [e]); auch an dem Widerspruche gegen die

---

ort in Yorkshire genannt. Von der Univers. Oxford ausgeschlossen (ohne Anathem) 1383, von da an treuer Pfarrer s. Gemeine zu Lutterworth, *Doctor evangelicus* genannt.

Von einem Gegner: *Henr. Knyghton, chronicon de eventibus Angliae* (bis zu 1395: geschr. 1392) in *R. Twisden Scriptt.* 10 *hist. Angl.* Lond. 652. *f.* Aus ihm und *Tho. Walsingham* (15. Jahrh.) zwei Schrr. gegen W. und s. Partei, *Argentr. I.* 2. 1 *ff.* Befangen ist, aber mit Geist geschr.: *Histoire du Wiclefianisme* (Wicliff, Hus, Hier. v. Prag). Lyon 682. 12. — *J. Lewis, hist. of the Life and Sufferings of J. Wiclife.* (Lond. 720.) N. A. Oxf. 836. II. *Rob. Vaughan, the Life and Opinions of J. de Wycliffe* (829). Lond. 831. II. ist das ausgestattetste Werk. *Le Bas, Baber* anzuf. W. Mit Benutzung dieser Früheren: *S. A. I. de Ruever Gronemann, diatr. in Wiclifi, Reformationis prodromi, vitam, ingenium, scripta.* Trai. 837. 8.

Die Schriften W. meist noch ungedruckt. Vieles Wichtige: *Writings of J. Wicl.* — Lond. 836. Gleichzeitiger Gegenschriftsteller: *Tho. Waldensis, doctrinale antiquitatum fidei eccl. catholicae.* Par. 532. Gegen Hus gerichtet ist *Stephanus, medulla tritici s. Antiwiklefus. Pez. thes.* 4. 2. 149 *ss.*

b) Von Ruever Gr. erw.: *H. Soames, the Anglo-Saxon Church.* Lond. 835.

Der Zeit nach am nächsten steht Wikliff, und ward von W. benutzt: *Rob. Grostest* (*Greathead*), schlechthin *Lincolniensis* von ihm gen. von s. Bisthum (gest. excomm. durch Innoc. IV., doch als Bischof 1253). W. Freund, der freisinnige Dichter, Galfrid. Chaucer, Uebersetzer des Romanes von der Rose. Früher hinauf der Mönch *Aelfericus* (gest. um 1050): *Oudin.* und *Cave.*

Es ist zweifelhaft, ob W. unmittelbarer Schüler Bradwardin's gewesen sei: er würde auch von ihm nur den Determinismus angenommen haben, welcher aber bei ihm seinen selbständigen Grund hatte. Die Katharer und Waldenser in England (12. und 13. Jahrh.) können wohl nur den entferntesten Einfluss auf W. gehabt haben.

c) W. hat Aristoteles (in den Uebss.) viel gelesen: Plato kannte er, wie man wohl mit Recht meint, nur aus Augustin. Roger Baco und der gleichzeitige Occam wurden von W. hochgeehrt.

d) *W. de universalibus*, zu Prag seit 1401 die Fundam.schrift der dort herrschenden realist. Partei. Auch *trial. I.*

e) Der Determinismus, bei W. pantheistisch begründet, ist diesem Reformator also etwas Anderes, als den deutschen Reforma-

Lehre von der Transsubstantiation, welcher bei Wikliff viel bedeutete[f]), hatte sie Antheil. Der *Trialogus* (1382)[g]) ist eine reformirende Dogmatik, ganz noch in scholastischer Form. Doch war der Widerspruch W. mit noch grösserer Anstrengung nach der Seite des kirchlichen Lebens hin gerichtet. Die neuen Mönchsorden (*fratres*)[h]), der Primat und die Gewaltherrschaft des Papstes[i]), die Hemmung freien Schriftgebrauchs und der freien Predigt, erregten ihn. Als Uebersetzer der h. Schrift (1380)[k]) und als Prediger[l]) wirkte er in den Geist des Volks. Schon bei seinen Lebzeiten wurde er verurtheilt (Concil zu London 1382, nachdem er früher schon über 19 Sätze angeklagt war bei Gregor XI. 1376[m])), fort-

---

toren. Hier hat er eine religiöse Bedeutung. Die pantheist. Sätze stehen übrigens unter den zu Costnitz verurtheilten.

f) *Alterum millenarium* heisst bei W. die Zeit der verdorbenen Kirche („der Idololatrie") nach dem ersten Jahrtausend: sie beginnt ihm mit Berengar's Unterdrückung durch Lanfrank. — W. 12 Thesen gegen die Transsubst. 1381. (nur der Gedanke besitzt und sieht Chr. Leib u. Bl. im AM. — wiewohl, 8. Thes., *transsubstantiatur panis et vinum, cuius remanet post consecrat. aliquitas, licet quoad considerationem fidelium sit sopita*). Vertheidigung seiner Thesen W. in: *the Wicket* (Pforte des Lebens).

g) *Dialogorum libri* 4 (*trialogus* in der eigentl. Aufschr. gen.: Alitheia, Pseudis, Phronisis d. i. Evang., Unwahrheit, Theologie) zuerst a. O. 1525. 4. Von L. Ph. Wirth. Frkf. u. L. 753. 4. Gegen den *Trial. Wilh Wicleford*, Francisc. Ende 14. Jahrh., *Fascic. e. exp. et f.*

h) In dieser Bekämpfung der Bettelmönche vertrat er anfangs die Universität — seine erste Schr. 1536: *de ultima aetate ecclesiae.*

Gleichzeitig handelte zu Paris die Univ. gegen *Joh. de Mouçon* (*Montesono*), Dominikaner. *Argentr.* a. O. 61 ss., wo auch *P. d'Ailly* Rede und Schr. gegen diesen gefunden wird. 1366 Parl.acte gegen die Eingriffe der Mönche zu Oxford.

i) Gegen die Hierarchie: 1367 *determinatio de dominio.* 1374 f. Gesandter zu Brügge bei den Abgesendeten Gregor's XI.

k) W. ist entschieden der erste Uebersetzer der ganzen Schrift in die englische Sprache. Er übersetzte aus der *Vulgata.* Die Uebs. N. T. von Lewis herausg. 731, N. A. durch H. H. Baber 810. Die Herausgabe des A. T. seit 1832 bereitet. W. schickte voran: *de veritate et sensu scripturae* und zur Vertheid. der Bibelübs. 19 *conclusiones.* Vergl. *Wharton. auctar. Io. Usser. hist. dogm. de scripturis et sacris vernaculis* 690. Verbot der W. und jeder Bibelübers. durch EB. *Arundel* Londn. Synode 1408.

l) Vgl. Engelhardt: Wycliffe als Prediger. Erl. 834.

m) *Conc. Londin.* 1382. *Mansi* 26. 695 *ss.* (*Haereticae conclusiones* 10, *erroneae* 14.) Die 7. der ersteren: *Deus obedire debet diabolo* — welche W. ableugnete, seine Schüler von *obsequium ca-*

während durch die Volksgunst und die höhere Bildung getragen[n]), dann nach seinem Tode zu London (1396 und 1413), zu Prag (1403 und 10), zu Rom (1412) und zuletzt zu Costnitz (1415)[o]). In ihrem Vaterlande (1413) und auswärts verfolgt[p]), aber auch ihrem Charakter gemäss, hielt die Partei äusserlich nicht lange zusammen.

2. Jo. Hus[q]), auch in nationaler Opposition gegen die Kirche jener Zeit[r]) und von Wikliff angeregt[s]), seit 1404 im

---

ritatis deuteten, sollte sich ohne Zweifel auf W. Lehre von der *solutio satanae* beziehen (W. Schrift *de Diabolo millenario*).

n) Gregor's vier, erfolgslose, Bullen: W. zwei *expositiones thesium*.

o) Zu London 1396, 18 Sätze verurtheilt, 1413 aber 260: zu Costnitz 45 Sätze, wie zu Prag 1403. (8. Sitzung von Costn. Der Beschluss daneben, dass W. Gebeine verbrannt werden sollten, erst 1428 ausgeführt.)

p) Lollharden wurden schon 1394 (Uebergabe von 12 Sätzen derselben an das Parlament) und fortwährend, vornehml. wandernde Wiklefitische Prediger genannt. Lollhardische Schriften dieser Zeit: *Writings and Examinations of Brute, Thorpe etc. and others*. Lond. 835.

Wie die deutsche Reformation, so wurde auch W. Sache mit den Bauernunruhen in England 1381 in Verbindung gesetzt. Vergl. *Ruever Gronemann* a. O. 220 ss.

q) Zach. Theobald: Hussitenkrieg — Leben, Lehre u. Tod *M. I. Hussii* (1609) herausg. v. Baumgarten. Berl. 750. III. 4. *Hist. et monumenta I. Huss. et Hier. Pragensis*. Norimb. (558) 715. *II. f.* Gerichtl. Ankl. u. Vth. J. H. ehe er z. Conc. zu Costn. ging: Th. St. u. Kr. 837. 1. — *Aen. Sylvii de Bohemorum origine ac gestis*. 1475. *Io. Cochlaei hist. Hussitarum*. Mog. 549. *f.* — A. Zitte, Lebensbeschr. des *M.* J. Huss v. Hussinecz. Prag 789. II. 8. Conz, Andenken an H., kl. pros. Schrr. (Tüb. 832. II. Nr. 3.) A. B. Zürn, J. H. auf dem Conc. zu Costn. L. 835. A. Neander, Züge aus dem Leben J. Huss. Kl. Gelegenheitsschr. (Berl. 829) 217 ff. J. H., der Vorbote d. Kirchenverbess. Darmstadt 839.

I. H. Opp. Nor. 558. 715. *II. f.* Vermischte Schrr. des J. Huss. L. 784. 8.

Die Geschichtsbücher für das Conc. zu Costnitz von *v. d. Hardt*, (1700), *Lenfant* (1714), K. Royko (2. A. 782. IV). Die Gesch. des K. Wenceslaus v. Pelzel (Prag 788. II.) — des Ks. Sigismunds von Aschbach. 2. B. Frkf. 839.

r) Die Böhmischen Reformatoren vor Hus: Conr. Stiekna (gest. 1369), Jo. Milicz (gest. 1374), Matthias von Janow (*Bohemus* oder *Paris.*, gest. 1394): Augustin Zitte, kurze Lebensbeschrr. berühmter Männer Böhmens. Prag 786. Gieseler II. 3. 283 ff.

s) H. Vertheidigung Wikliff's: *actus pro defensione libri I. W. de trin.*, und *replica contra Anglum Io. Stokes, Wicl. calumniatorem* 1411. *Defensio quorundam artt. I. W.* 1412. Durch Erzbisch. Sbinko von Prag waren 1410 Wikl. Schriften verbrannt worden. Dazu: *de libris haereticorum legendis* (*non comburendis*).

kirchlichen Streite: als Lehrer und Prediger zu Prag, und als Schriftsteller vornehmlich durch seine Abhandlung von der Kirche (1413 geschrieben nach seiner Excommunication durch Rom)[t]). Zu Paris wurde er mehr seiner realistischen Ansicht wegen gemisbilligt (auch zu Costnitz stand ihm diese entgegen)[u]): sein und seines Freundes Geschick, des weit umfassender strebenden, Hier. (v. Faulfisch) von Prag (1415 und 1416)[v]), wirft einen trüben Schein auf die Costnitzer Kirchenversammlung, von welcher Seite man auch das Ereigniss auffassen möge[w]). Während er die Lehre von der Transsubstantiation stehen liess[x]), wendete er sich mit Macht gegen die Entstellungen des Abendmahls durch das Priesterthum (*communio sub una*)[y]), daneben gegen priesterliche Unwürdigkeit und Anmassung, auch gegen den Ablass[z]) und gegen das Papstthum. Der Name des Antichrist, in welchen die christliche Welt immer das gefasst hatte, was sie eben umfassender feindselig erregte, erhielt nunmehr durch die Partei von Hus[aa]) in

---

t) Aus dem B. von der Kirche durch Gerson zu Paris 19 Art., zu Costnitz 26 verurtheilt. Ein Hauptsatz: *Ro. Pont. pars eccl., non corpus — non caput, sed Christus. Argentr.* a. O. 158 *ss.*

u) Daher auch der Vorwurf zu Costnitz sowohl bei Hus als bei Hieron.: *trinitati quartam adiicere personam.*

v) L. Heller, Hieron. v. Prag. Lüb. 835. Er hatte zu Oxford studirt.

w) Selbst zugestanden (hist. pol. Blätter v. Phillips u. Görres IV. 7. 402 ff.), dass der Geleitsbrief nicht für das Conc. geschrieben gewesen, sondern für die Behörden zur Hin- und etwaigen Rückreise, „mit Einem Wort, nur ein Reisepass": dass Sigismund keine Macht gehabt über das Concil, und kein Geleitsbrief vor dem Rechtsspruche habe schützen sollen.

x) S. Schr. *de sacramento corp. et sang. Ch.* — Wiewohl das Costn. Concil seine Reden zweideutig fand — mit Recht: Br. u. Wein seien *modus figurandi et excitandi mentem — ad manduc. spiritualiter — ad gustandum effusionem Christi.* — d'Ailly bewies zu Costnitz, dass die realistische Lehre von H. mit dem Dogma der Transsubst. streite.

y) *I. H. de sanguine C. a laicis sumendo.*
Gegen anderen Aberglauben: *I. H. de omni sanguine Christi hora resurrectionis glorificato* — wogegen auch die Beschlüsse einer Magdeburger Synode 1412. Der Streit über das Blut Chr., das am Kreuz vergossen, kehrt auch anderwärts oft wieder, 1351. 1462: *Argentr. I.* 372. *I,* 2. 254 *s.*

z) *I. H. opusc. de sex erroribus, qui clerum et magnam partem populi infecerunt.* — Darunter auch *credere in S. Virg., Papam et Sanctos.*

aa) *I. H. de antichristo — de regno, populo, vita et moribus*

der kirchlichen Opposition eine stehende Beziehung auf die Römische Herrschaft.

3. Die eigentliche Parteiung von Hus her beginnt nach seinem Tode[bb]). Die strenge, stürmische Partei, die der Taboriten, hat sich nicht lange erhalten, und die ihr beigelegten Lehrbekenntnisse gehören eigentlich nicht ihr an[cc]). Dagegen die Partei der Calixtiner (Utraquisten) sich 1421 in vier Artikeln erklärt hat[dd]), welche gegen den Klerus und seine Anmassung gerichtet sind: dann in einer Folge von Bekenntnissschriften seit 1441[ee]). — Aber in alle Hussitische Kämpfe haben sich die mannichfachsten, politischen und nationalen, Interessen eingemischt.

Die Böhmischen Brüder (*unitas fratrum* genannt, zunächst auch im Gegensatze zur Einheit der Kirche)[ff]) ge-

---

antichristi (Beides *ed. Oth. Brunsfeld.* Bas. 524. 8.) und Anderes gleicher Art.

bb) Jacobus von Misa (Jacobellus) von Prag, seit 1414 für Gründung der Partei wirksam. Frühere Schriften — *apologia pro communione plebis sub utraque specie, contra Constant. concilii decretum condemnatorium. V. d. Hardt.* a. O. 3.

cc) Hussitische Confessionen: *Balth. Lydii Waldensia, s. conservatio verae ecclesiae demonstrata e confessionibus Calixtin. etc.* 1. Roter. 2. Dordr. 616. 17. 8.

14 Artikel der Taboriten von 1420: 15 Art. von 1443. Diese allgemeinen Grundsätze kirchlicher Einfachheit und Freiheit gehören mehr den Wiklefiten an: welche sich begreiflicherweise mehr zu den Taboriten als zu der in Mässigung abgeschlossenen Partei der Calixtiner gewendet haben mögen.

dd) Die vier Art. der Calixtiner: freie Verkündigung des göttl. Wortes durch die Priester (*libere et sine impedimento ordinate a sacerdotibus Domini*) — die *comm. sub utraque specie* — keine weltliche Herrschaft des Klerus (*dominium seculare, quod contra praeceptum Christi clerus occupat in praeiudium sui officii et damnum brachii secularis*) und Zurückführung desselben zur „evangelischen Regel und zum apostolischen Leben", wie es bei Christus und den App. gewesen. — Der vierte, wohl absichtlich vieldeutig: *quod omnia peccata mortalia et speciatim publica — in quolibet statu rite — per eos ad quos spectat, prohibeantur et destruantur.* Vornehmlich wohl gegen die Exemtionen der Kleriker im bürgerlichen Leben.

ee) Vorher die Unterhandlungen mit dem Basler Concilium: *Mansi* 29. 30. — *J. Lenfant, hist. de la guerre des Hussites et du concile de Basle.* 731. *II.* (8. von Hirsch. Petersb. 783. IV. 8.) *Beausobre, supplément à l'hist. etc.* Laus. 735. 4. — Die Compactaten — Ge. Podiebrad, calixtinischer König (gest. 1471). 1453 die Taboriten unterworfen. Ende der Cal. 1620.

ff) Jo. Hederich, gründliche Erwägung der Hauptartikel in der Brüderlehre (1585) — auch in J. G. Carpzov Religionsuntersch. der

hören, wie die Mährischen, eigentlich in eine andere Reihe: zu der Nachkommenschaft der alten griechischen Bekehrung des 9. Jahrhunderts[gg]). Waldenser oder andere stille Parteien haben sich mit derselben oft vereinigt. Aber auch Taboriten[hh]): und schon hierdurch kam die Verfolgung der Calixtiner über sie. Diese Brüderschaften haben sich dann immer in einer geistigen Verwandtschaft mit den Protestanten gefühlt und erwiesen[ii]).

Dieses war das Sectenwesen jener Zeiten. In dem Ausgange unserer Periode mögen noch, und wieder vornehmlich in Italien, ja oft ganz am Mittelpuncte der herrschenden Kirche, sogar Vereine hinzugekommen sein von tieferen Absichten gegen die Kirche, welche bald auch Anknüpfungen suchten mit der protestantischen Bewegung. Wenigstens gehen die beiden verwandten Erscheinungen, der Antitrinitarismus und Anabaptismus, ohne Zweifel über die Reformation hinaus[kk]), und sie hatten immer eine weitere Tendenz, die Namen eine weitere Bedeutung, als welche zunächst in ihnen lag.

Aber dass sich durch diese Zeiten hin, weiterverbreitet,

Böhmisch-Mährischen Brüder. L. 742. *Ioach. Camerar. histor. narr. de fratrum orthodox. eccll. in Bohemia.* 605. *I. A. Comenius, hist. fratrum Bohemorum — ed. I. F. Buddeus.* Hal. 702. 4. (Wahrscheinlich desselben Comenius) *hist. persequutionum eccl. Bohemicae.* 648. 12. (Die Jahre 894 bis 1632.)

Um 1450 tritt diese Brüdergemeine auf: 1457 von der Kirche getrennt. Confessionen: 1504 und 1507 (mit einer Apologie vermehrt). — Die von 1535 an Ferdinand I. von Luther herausgegeben: vermehrt 1564 (herausg. Wittenb. 573 und in das *Corp. et Synt.* aufgenommen), J. C. Köcher, die drei letzten und vornehmsten Glaubensbekenntnisse der Böhm. Brüder. Frkf. u. L. 741. 8.

Vgl. über die Confessionen der Böhmen, Füsslin K. u. K. G. II. 75 ff.

gg) Daher Berührungen der Griechen u. der Kirche von Constantinopel mit den Böhmen 1451. (*D. Chytraeus, or. de statu eccll. in Gr., As., Boh.* Frkf. 583. 8.) Griechen in Böhmen nach 1453.

hh) Der waldensische Name, *Picardi*, ist daher auch oft den eigentlichen Taboriten beigelegt worden.

ii) Unterhandlungen der Böhmen mit Erasmus 1513 fg. — mit Luther, Oekolampadius, Zwingli: vgl. Füsslin a. O. 104 ff.

kk) Die antitrinitar. Vereine auf Venetianischem Gebiet: *C. F. Illgen. symbolar. ad vitam et doctrinam Laelii Socini illustrandam. P. I.* L. 826. 4 (*De collegiis in agro Veneto — de religione institutis*). *Sand. bibl. antitr. p.* 18 verlegt dieselben in spätere Zeiten (nach 1546).

allenthalben hervordrängend [ll]), Wünsche [mm]), Erwartungen, Verkündigungen [nn]) einer Reformation, und zwar durch die Gemeine, durch das Volk, ausgesprochen haben: dieses hat vormals die unbefangene Geschichtsschreibung aller Parteien eingeräumt.

Fünfte Periode.

§. 116.

Indem wir der 5. Periode den Charakter geben, die Kirche und Kirchenlehre durch Parteien geläutert zu haben, sind wir auf der Einen Seite weit entfernt, es der Reformation, d. i. der äusserlich befestigten Scheidung in der abendländischen Kirche, beizumessen, dass sie die Parteien hervorgerufen habe. Sie hat vielmehr eine unendliche Parteiung vorgefunden, aber sie geordnet und veredelt [1]). Auch hat die Kirche nicht durch sie zu bestehen aufgehört, sondern nur eine andere Gestalt angenommen [2]). Auf der andern Seite liegt es jedoch in der Natur der Sache, dass die Läuterung, welche in ihr eben durch Parteien erfolgt ist, eine unvollkommene gewesen sei [3]).

---

ll) Zu dem Oppositionscharakter jener Zeiten, — F. v. Raumer, Gesch. Europa's seit dem Ende des 15. Jahrh. I. L. 832. *G. Matter, histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles. I.* Par. 836. 8. W. Wachsmuth, europäische Sittengesch. V. 1. Abth. L. 838: das Zeitalter des Kirchenstreites. L. Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation. Berl. 839. II. Im entgegengesetzten Sinne (Möhler? — nicht wiedergedruckt in seinen Aufsätzen 1839) theol. Quartalschr. 1831. 4: „Betrachtt. über den Zustand der Kirche im 15. und Anf. 16. Jahrh. in Bezug auf die behauptete Nothwendigkeit einer, die Grundlagen der Kirche verletzenden, Reformation.“

Einzelne Regungen beschrieben z. B. bei J. Voigt: Stimmen aus Rom — im 15. Jahrh., Raumer's histor. Taschenbuch 1833. 47 ff. Ders. üb. Pasquille aus der 1. Hälfte des 16. Jahrh., ebds. 838. 47 ff.

mm) Die alten Sammlungen über die Zeugen der Wahrheit, und die neuen Schriften über die Vorboten der Reformation — *Io. Gerhard. confessio catholica, in qua doctrina cath. et evang. A. C. ex Romano-catholicorum suffragiis confirmatur.* Jen. 633 *ss. IV.*

nn) Die Verkündigung, welche seit dem MA. allen gegenkirchl. Bewegungen angeeignet worden war, *Apoc.* 14, 6 ff., trat vor und unter der Ref. oftmals wieder hervor. *C. A. Heumann. Lutherus apocalypticus.* 717. Augusti, Beitrr. zur Gesch. u. Statistik der evang. Kirche. 3. 1838. 115 ff.: Die Reformationspropheten.

1.[a]) Der Schluss des 15. Jahrhunderts zeigt die abendländische Kirche völlig aufgelöst in Secten und in Misstimmung über den kirchlichen Zustand. Durch die Reformation ist die Kirche beruhigt worden, indem dem endlosen Zerreissen ein Ende gemacht wurde und die Gleichgesinnten in geordnete Gemeinen zusammentraten: und sie hat dem Parteiwesen, welches zum Theile sogar seinen christlichen Mittelpunct verloren hatte, einen anderen Charakter gegeben, einen würdigeren und christlicheren [b]). Die Secten, welche seitdem, nicht blos als einzelne verschiedene Gestalten des nunmehrigen Hauptunterschiedes in den Kirchen, entstanden [c]), sind eigentlich alle nur Ueberbleibsel aus jenen vergangenen Zeiten gewesen: und wenigstens aus dem protestantischen Geiste sind sie nicht hervorgegangen. — Uebrigens hat die

---

a) Man muss es der prot. Kirche u. Theologie zum Ruhme rechnen, dass sie in der Bestreitung der kathol. Kirche nicht wie diese (Einige, wie vornehml. Möhler, ausgenommen) immer nur den alten Jammer und die alten falschen Vorwürfe erneut hat. Die Bestreitungen der Reformation (der „sogenannten", sagt man jetzt oft wieder) aus alter und neuer Zeit, werden meist in der Folge hervortreten. *C. Villers, essai sur l'esprit et l'infl. de la réf. de Luther.* Par. (804) 808. 3. A. (D. mit Beill. von Henke (805) 828 — u. von A.) Dagegen *Robelot: de l'influence de la réf. de Luther.* Lyon 822. (D. von Räss u. Weis. Mainz 822. 2. A.) F. v. Kerz: über den Geist und die Folgen der Ref., bes. in Hins. d. Entwick. des europ. Staatensystems. (810) Mainz 822. H. J. Schmitt, Versuch einer philos. hist. Darstellung der Reformation. Sulzb. 829.

b) Gegen stehende Irrthümer mag es, wenn gleich nicht wesentlich dieses Orts, bemerkt werden, dass auch die politische Trennung Deutschlands nichts weniger als von der Ref. bewirkt worden sei. Die Ref. als politisches Ereigniss, wurde erst möglich durch die bestehende allseitige Trennung des Regiments und der Interessen in Deutschland (vgl. Ulr. v. Hutten, und Deutschlands polit. Verhältnisse im Ref.zeitalter. Braga. Heidlb. I. 838. 153 ff. 317 ff.); und man weiss, wie vielen Theil daran das Papstthum als weltliche Macht gehabt habe: aber auch sie ist beschränkt, geordneter und würdiger geworden durch die Ref. — Der 30jährige Krieg würde als volksmässiger Religionskrieg eine ganz andere Gestalt gehabt haben; und wer weiss es nicht, dass die deutsche Zerfallenheit, etwa im Anf. des 18. Jahrhunderts, ganz andere Ursachen gehabt habe als die Religion? welche doch höchstens nur die Vorwände hergegeben hat, alte Zwiste oder neue Interessen zu verdecken.

c) *Conr. Schlüsselburg. catal. haereticorum.* Frkf. 597 ss. XIII. 8. *Grégoire, histoire des sectes réligieuses qui sont nées etc. depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle. Nouv. éd.* Par. 828. V. 8. (Nach dem kath. Princip, dass das Sectenwesen aus der Ref. entstanden sei.)

Parteiung (in welche nun einmal der Geist der Zeit sich ausbreitete) nicht blos in der protestantischen Kirche stattgefunden. Auch die katholische zeigt sie durch das 16. und 17. Jahrhundert: oft auch hindurchbrechend durch die äusserliche Einheit, ja selbst noch mehr als dort in die Tiefe arbeitend und wirksam. Nur in dem Streite mit den Protestanten blieb die katholische Kirche immer vereint; aber ebenso, wie sich die protestantische, wenigstens der alten, eifrigen Zeit, immer im Kampfe mit der Hierarchie vereinigt gehalten hat.

2. Es ist ebenso geschichtlich als politisch und religiös unwahr, dass seit der Reformation nur Eine Kirche, und neben ihr blosse Parteien (oder gar Häresie'n) beständen. Vielmehr sind entweder überall von da an nur Parteien vorhanden, oder es haben seitdem zwei Kirchen nebeneinander bestanden, von der Idee und dem Geiste der allgemeinen Kirche umschlossen. Die Kirche hat in der Reformation den Gegensatz, welchen sie stets in sich getragen hatte, und welcher, wenigstens, mit den Alten zu reden, für die streitende Kirche nothwendig ist, den der geistigen und der äusserlichen Existenz, real gemacht. Dass Geist und Verheissung Christi nur für die Eine Existenz der Kirche gegeben worden sei, davon sagt weder das Evangelium Etwas, noch hat es die älteste kirchliche Meinung behauptet. Ja es gehört wenig biblische Einsicht und geschichtliche Wissenschaft dazu, um zu begreifen, dass die protestantische Form der Kirche die ursprüngliche, oder doch die ältere, gewesen sei [d]).

Der vielbesprochene, oft abgeleugnete [e]), Unterschied zwischen Reformation und Revolution bewährt sich bei dem, schlechthin mit jenem Namen bezeichneten, weltgeschichtlichen Ereignisse. Er liegt in den beiden Momenten: dass die Reformation von dem Geschichtlichen, Bestehenden ausgeht, und dass sie sich im Selbstbewusstsein, in der Bahn der Mässigung, in der Intelligenz erhält: nicht fortgerissen von der Leidenschaft oder von der Massengewalt des

---

d) Unbedenklich ist hierfür zu gebrauchen: J. A. Möhler, die Einheit in d. Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Tüb. 825. (Vgl. Carové: letzte Dinge des Katholicismus. L. 832. No. 2, und daneben Urtheile streng-Katholischer über diese Schrift.)

e) Z. B.: C. L. v. Haller: Geschichte d. kirchl. Revolution oder prot. Reform. des Cantons Bern. B. 836.

Volks. Aber unsere Reformation wurde ja in die Abschaffung kirchlicher Formen immer durch die Gegner hineingedrängt, und sie entzog der Begeisterung und den Rechten des Volks überall eher zu viel als zu wenig.

Jene Scheidung innerhalb der abendländischen Kirche und das Beisammenbestehn der beiden Hauptkirchen[f]) konnte und sollte von der grössten Bedeutung sein für die Entwickelung des christlichen Geistes und der neuen Zeit[g]). Diejenigen übrigens, welche diese Trennung für ein Unglück halten, müssen wenigstens einräumen, dass die damalige Kirche dabei die Schuld trage: indem sie nicht nur die, durch Jahrhunderte verheissene, „Reformation in Haupt und Gliedern" versagt oder verzögert hat, sondern sie nunmehr auch nicht auszuführen vermochte, denn sie hatte ihre Macht über das Leben verloren; ebensowenig aber auch das zu verhindern oder zu hemmen im Stande war, worin sich Volk, Geist, Intelligenz selbst zu helfen suchte. Ebendarum ist es auch eine ungeschichtliche, leere Rede, nach welcher sich die Reformation ohne die Stürme des 16. Jahrh. allmälig von selbst und in ganz anderer, höherer Art gemacht haben würde.

3. Dagegen ist aber nun die Läuterung der Kirche durch Parteien, dieses Ereigniss unserer Periode, nothwendig unvollkommen gewesen. Also ist die Reformation auch nicht durch die erste Periode, die der Läuterung eben durch Parteien, abgeschlossen gewesen: sondern sie ist ein fortgehendes Werk, fortgesetzt zunächst durch die wissenschaftliche Läuterung der folgenden Periode. Es liegt im Begriffe der Partei[h]), dass sie 1) sich einseitig ausbildet, dass sie 2) in Formen befangen gehalten wird, 3) ein Interesse hat als

---

f) Die Namen der beiden Kirchen gehen uns hier nicht an, insofern sie ein äusserliches, politisches Moment haben. Nur dieses Beides bemerken wir hier, dass der Name der evangelischen Kirche, wenn er sie von der katholischen Kirche (nicht, wie anfangs, von der Römischen) unterscheiden soll, keine lieblose Anmassung sei (evangelisch und katholisch unterscheiden sich ja ganz natürlich wie Innerliches und Aeusserliches): und dass diejenige Bezeichnung, welche am meisten Misdeutungen erregt hat, das Abstractum „Protestantismus", wenn wir uns nicht irren, zuerst von den Gegnern der prot. Kirche gebraucht worden sei.

g) Das politische Moment der Reformation, das germanische, dem italischen entgegengesetzte, übergehen wir hier. Wir finden dasselbe bei Ranke vornehmlich ausgeführt: vergl. auch eine wohlgedachte Schrift: U. v. Hutten. Magdb. 839.

h) C. Ullmann, über Partei und Schule: th. St. u. Kr. 1836.

Partei zu bestehen, ja überhaupt 4) ein Element der Spaltung in sich trägt, und dass sie 5) der Auctorität nachgeht. Jene Parteien, welche die Ref. in das Leben rief, geben die Belege hierzu: die altkatholische besonders auch in der Starrheit, mit welcher sie jetzt selbst diejenigen Veränderungen misbilligte und zurücknahm, in welche sie vordem selbst gern eingewilligt hatte.

Dieses sind unwidersprechlich wahre Sätze: die Kirchen können endlich einmal gelernt haben, sich und einander zu begreifen und zu achten. Aber Protestanten, welche nicht blos die Reformatoren [i]), nicht blos die frühesten Lehr- und Verfassungsformen derselben, nicht Manches in der Entwickelung unserer Kirche, sondern welche die Reformation bestreiten [k]), wie es auch sei; täuschen sich selbst mit einem Wahn von Unparteilichkeit, bisweilen meinen und suchen sie auch ganz etwas Anderes als die Wahrheit.

§. 117.

Die Reformation trat gerade da nicht auf, wo sich die meisten Vorboten von ihr gezeigt hatten (in Italien, Spanien, Frankreich) [l]): sondern im deutschen Volke, und theilte sich von da dem Norden sonst mit. Dort war aber auch der Widerspruch gegen die Kirche immer mehr innerlich gewesen, und hatte ebendarum um so tiefer gewirkt. So trat er denn auch jetzt mehr als Sache des Volks hervor und mit dem Ernste des

---

i) Die Reformatoren waren Werkzeuge, welche uns nur eben als solche, und nicht mit ihren Personen gelten, und an deren Statt Gott andere gehabt haben würde: aber denen unter uns oder in der anderen Kirche, welche das alte, längst vernichtete, Skandal an den Personen der deutschen Reformatoren, insbesondere Luther's, immer von Neuem aufsuchen, müssen wir wenigstens das Vergehen vorhalten, dass sie das deutsche Volk um einige seiner ehrenhaftesten, mächtigsten Charaktere ärmer machen wollen; um solche, welche unsere Zeit nicht leicht wieder hervorbringen würde, wenn es in ihr auch zu keiner mönchischen Derbheit in den Formen des Lebens kommen kann.

k) Gegen die Absicht der Schriftsteller, welche vielmehr auf Eines von dem Anderen, was wir hier eben aufführen, auf diese menschlichen Elemente oder Basen eines geistig freien und würdigen Werks, gerichtet war — wurde nebst Planck gebraucht: K. A. Menzel, neuere Gesch. d. Deutschen von der Ref. bis zur Bundesacte. Berl. 826 (bis 837. VII). Aber Protestanten gegen die Ref. z. B.: W. Cobbet, Gesch. d. prot. Reform in England und Irland. A. d. E. 2. A. Aschaffenb. 1833. II.

frommen Gemüths. Charakteristisch, aber keineswegs nur zufällig und durch die Persönlichkeit der Reformatoren hervorgerufen, war der Unterschied, in welchem die Schweizer und die Deutsche Reformation erschienen ist[2]). Diese und ähnliche Verschiedenheiten in der Auffassung und Ausführung der Reformation mögen immer bleiben, ja sie mögen sich noch weiter entfalten: aber die dogmatischen Trennungen, in denen jene Zeit sich aufstellte, haben den höher strebenden Zeiten unterliegen müssen[3]).

1. Die Ausländer, welche von jenen Vorboten erregt worden waren[a]), kamen bedrängt oft auf das neue Gebiet der Reformation herüber: aber sie traten fast überall störend ein, antitrinitarisch, anabaptistisch, atheistisch. Ausgenommen die aus Frankreich: hier lagen in den Waldensern und in ähnlichen Parteien schon die Keime einer würdigeren Erneuung der Kirche, und den Unseren verwandtere Bestrebungen. Ein nationales Gegenbild gegen den deutschen, reformirenden Mönch, M. Luther, giebt der französische ab, Franz Rabelais (gest. 1553)[b]).

2. Die deutsche Reformation ging mehr vom Volke aus, die Schweizer mehr von der Staatsregierung, der

---

a) Die religiösen Bewegungen ausser Deutschland in dieser Zeit, auch bei L. Ranke: die Röm. Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16. und 17. Jahrh. Berl. 834 ff. III.

Tho. Mac Crie, Gesch. der Ausbreitung und Unterdrückung der Ref. in Italien im 16. Jahrh. (Orig. 828). D. von G. Friedrich. L. 829. — in Spanien (Orig. 829). D. von G. Plieninger. Stuttg. 835. Ferd. Meyer, die evang. Gemeine in Locarno — Zür. 836 ff. II. A. Neander, Erinnerungen an M. Ant. Flaminio, und das Aufkeimen der Ref. in Italien. L. 837. *Ern. Alb. Schuler, Carranza archév. de Tolède* — Strassb. 835. 4. (Gest. in der Haft bei den Dominikanern. 1576.) *Dan. Gerdes. specimen. Italiae reformatae.* L. B. 765. 4.

Frankreich: *T. Beza, h. eccles. des égl. réf.* 580. *III.* 8. *Capefigue, hist. de la réforme, de la ligue et du règne de Henri IV.* Par. 834 *ss. VIII. St. Aignan, de l'état des Protest. en France depuis le* 16. *siècle.* 2. *éd.* Par. 818. *Tzschirner. de causis impeditae in Gall. ref., Opuscc.*

b) *C. T. L. Almquist, de vita et scriptis Fr. Rabelaesi.* Lund. 838. 8. G. Regis, Uebs. und Comm. (839). *Oeuvres de maître Fr. R.* Amst. 711. V. 8. (Von Beza gepriesen — *Calvin. de scandalis.* 1550 gegen Rab.: daher viele Ausfälle R. gegen Calvin und die *prédestinateurs* zu Genf. Evangelisch ist die Aufschrift des Klosterthores von *Thélém*, Gargant. I. 54 — reformatorisch das: *le bon Dieu decretaliarche* d. i. der Papst.)

Obrigkeit. Daher hatte jene vom Anfang an mehr den Charakter des Gemüths und der Phantasie: diese mehr den von Verstand und Ueberlegung [c]). Es kam bei dieser dann Calvin's Beitritt hinzu, mit seiner dogmatischen Bestimmtheit und mit seinem antiken, strengen Charakter. — Hierin liegen denn auch alle die falschen Richtungen inne, welche sich der beiden Reformationen bemächtigt haben. Auf der deutschen Seite zeigt sich anfangs viele Unbestimmtheit, Halbheit, Schwanken; bald drängten sich auch volksmässige Uebertreibungen ein. Erschreckt durch diese und andere andrängende Erscheinungen, trat gar bald eine langdauernde Reaction in sie ein, ein dogmatisch-starrer, geistloser und befangener Sinn: wenn auch unter fortwährenden Regungen jenes ursprünglichen Geistes, im Guten und minder Guten. Jenem setzte sich endlich wieder ein desto schrofferer Rationalismus entgegen. Auf der helvetischen Seite war oft zu viel kalte und strenge Verständigkeit, oft auch ein hierarchischer Zug in anderer, republicanischer Form. — Daher hat die mehr volksmässige Mystik auf dem Gebiete der Lutherischen Kirche ihr Gedeihen gefunden [d]), selten auf dem anderen: und die Lutherische Kirche hat auch den, nie genug zu preisenden, Vorzug, das geistliche Lied in unendlich reicher Entwickelung gepflegt zu haben. Und oft hat sich die Liedesgabe mit starrem Dogmatismus in denselben Personen zusammengefunden. Jene Entwickelungen alle waren geistig natürlich, nothwendig: aber sie waren auch, und selbst die anscheinenden Rückschritte und Hemmungen, im Ganzen dieser geistigen Bewegung vortheilhaft [e]).

3. Die dogmatischen Differenzen der beiden Kirchen können (wie unten weiter zu erweisen sein wird), selbst unter einem klaren dogmatischen Gesichtspuncte, nicht mehr in Betracht kommen: aber die verschiedene Entfaltung der protestantischen Kirche nach der Seite des Verstandes und des

---

c) Die beiden Kirchen u. A.: Max Goebel, Eigenthümlichkeit der Luth. u. ref. K. Bonn 837. 8. *Iac. Tichler. de indole sacrr. emendationis a Zwinglio institutae recte diiudicanda.* Trai. 827. 8.

Ge. Weber, gesch. Darst. des Calvinismus im Verh. z. Staate in Genf u. Frkr. — Heidelb. 836. 8. Beurtheilt v. Augusti: der Calvinismus u. d. Staat. Beitrr. II. 556 ff.

d) Erst in späteren Zeiten Tersteegen, in neueren Lavater.

e) Dieses gilt insbesondere vom Dogmatismus in der Luth. Kirche, 16. 17. Jahrh.

Gemüths, in positiver und in negativer Richtung, und wie sonst, kann stehen bleiben, ja sich immer mehr ausbreiten und gliedern.

§. 118.

Nachdem jene verhasste und verderbliche Sache des Ablasses auf den beiden Stellen der Reformation ziemlich gleichzeitig offenen Widerspruch erregt hatte (der ebendarum noch freier erhoben werden konnte, da er sich als rein theologischer Streit aufstellen durfte gegen Etwas, was ganz so gar nicht die allgemeine Sanction der Kirche für sich hatte); schieden sich die Unternehmungen von U. Zwingli und Luther bald [1]). Die reformatorischen Grundsätze Luther's waren von Anfang herein nicht bestimmt und abgeschlossen [2]): vornehmlich aber sein dogmatisches System behielt diesen minder bestimmten Charakter, nur im Gemüth Luther's war Alles klar und sicher, und er blieb sein Lebelang eigentlich nur ein begeisterter Prophet der Schriftgedanken von Glaube, Gnade und Geist [3]).

1.[a]) Die 95 Thesen Luther's vom J. 1517, und die 67

---

a) Quellensammlungen zur Geschichte, vornehmlich der inneren, der Ref.: *H. v. d. Hardt, hist. liter. reformationis* — Fr. et L. 717 *f. V. Dan. Gerdes. introd. in hist. evangelii sec.* 16. *passim per Europam renovati doctrinaeque evangelicae* — Gron. 744—52. *IV.* 4. und: *Scrinium antiquarium s. Miscellanea Groningana nova ad hist. reformationis eccles. spectantia.* Gron. et Brem. 748 *ss. VIII.* 4. *V. E. Loescher, Reformationsacta und Documenta.* L. 720 *ff. III.* 4. *J. B. Riederer, Nachrr. z. Kirchen-Gel. u. Büchergeschichte.* Altd. 764 ff. IV. 8. H. Bullinger, Reformationsgesch. nach dem Autographon — 838. II.

Die Ref.geschichte: *V. L. a Seckendorf. comm. de Lutheranismo. Ed.* 2. L. (691) 694 f. W. E. Tentzel, Ber. von d. Ref. 3. A. L. 718. II. 8. Marbeineke, Gesch. der t. Ref. 2. A. Berl. 833 ss. IV. K. R. Hagenbach, Vorll. über Wesen u. Gesch. der Ref. in Deutschl. und in der Schweiz. L. 834 ff. III. (Der 3. Theil auch: der evang. Protestantismus in s. geschichtl. Entwick. L. 837.) H. N. Clausen, pop. Vortrr. ü. d. Ref. — A. d. Dän. von Jenssen. L. 837. — *J. Basnage, hist. de la rél. des égl. réformées.* Rot. 725. II. 4. *Ruchat, hist. de la réf. de la Suisse.* Gen. 727. VI. 12. J. C. Füsslin, Beitrr. z. Erläut. der Kirchenref.geschichte des Schweizerlandes. Zür. 741 ff. V. 8. J. C. Hess, Leben U. Zwingli's. A. d. Fr. mit Anmkk. von L. Usteri. 811. L. Wirz, neue helvet. KG. v. d. Ref. — Zür. 813 ff. III. 8. S. Hess, Ursprung — der durch Ulr. Zwingli bewirkten Kirchenreform. Zür. 820. *Merlin d'Aubigné, hist. de la réf. du XVI. siècle.* 2. *éd.* Gen. 1838 ss. 1.

Zwingli's vom J. 1523 b), die anerkannten ersten Urkunden der Reformation, zeugen schon von der verschiedenen Richtung der Beiden. Luther erscheint noch im Zusammenhang mit der Römischen Kirche c); auf andere Misbräuche ausser dem Ablasse nimmt er keine Rücksicht, höchstens deutete er nur auf eine geistige Auffassung einiger Dogmen hin, z. B. des Fegefeuers. Zwingli umfasst schon hier das Ganze der Entstellungen und Misbräuche in der herrschenden Kirche, und fordert entschieden eine neue Gestaltung der Kirche.

2. In den Principien lag es den Führern der Reformation, insbesondere der deutschen, vom Anfang herein nicht klar vor: 1. wieweit das Bestehende anzugreifen wäre? ob nur was man insgemein die Misbräuche nannte, oder die Gestalt der Kirche selbst? und wenn dieses, ob Ritus, ob Verfassung, oder auch das Dogma? d) 2. Das Verhältniss zwischen Staat und Kirche überhaupt, und zwischen der evangelischen Obrigkeit und dem Volk. 3. Das Recht des Einzelnen, die „Freiheit eines Christenmenschen." 4. Die Bestimmungen über den Kanon und über seine Auslegung. — Aber Principienfragen lagen (auch abgesehen von der ganz praktischen Richtung der Reformation) überhaupt nicht in Geist und Gedanken jener Zeit. Die Lutherische Kirche hat die Folgen dieser Unbestimmtheit noch durch eine lange folgende Zeit in sich getragen.

3. Die Lutherische Theologie der früheren Zeiten bemühte sich vergeblich, einen streng gefassten Lehrbegriff aus Luther's Reden und Schriften zusammenzustellen e). Weder Geist noch

---

Entgegengesetzte Darstellungen neuester Zeit u. A.: J. J. J. Döllinger, Hdb. der chr. KG. nach der Ref. — München 828. F. v. Bucholtz, Gesch. der Regierung K. Ferdinands I. Wien 831 f. IV. 8.

b) Die Lutherischen in v. d. Hardt IV, Löscher I, Luther's Werken 18. 254 ff. (Daselbst 57 ff. auch die Heidelb. Theses Luther's von 1518.) — Zwingli's: *Opp. I.* — Usteri a. O. — Vergl. Neudecker zu Münscher's DG. II. 2. 30 ff. 51 ff.

J. E. Kapp, Schauplatz des Tetzelischen Ablasskrams — L. 720. Dess. Samml. einiger, z. päpstl. Ablasswesen, sonderl. aber zu der — zw. L. u. Tetzel geführten Streitigkeit, gehörigen Streitschrr. — L. 721.

c) Erst im Jahre 1520, dem Jahre der p. Bulle (15. Jun.), stellte sich Luther aus der Kirche heraus.

d) Erasmus allein unter den sogenannten Vorläufern der Reformation scheint die Vorstellung von einer Reformation in's allgem. Dogma hinein, gehabt zu haben.

e) *Walch. bibl. theol. I.* 31 *s. Io. H. Maius: M. Lutheri theologia pura et sincera* — Frcf. 709. 4. Zuletzt Mart. Statius:

Sprache des Mannes war dafür geeignet: dazu kam theils seine Abneigung vor allem Wesen und Treiben der Schule und seine Freude an der alten deutschen Mystik[f]), theils der Beruf, in welchem er sich fand und erkannte, nur für das Leben dazusein und zu sprechen. Aber eben darum war es auch eine überflüssige Bemühung seiner Gegner, aus Luther dogmatische Widersprüche zusammenzusuchen[g]): gedankenlos überdiess, indem die verschiedensten Zeiten und Arten seiner Schriften untereinander gemischt wurden, und thöricht, da jene Zeiten überhaupt, selbst die Schulen in ihnen, die Consequenz des Denkens sehr frei zu nehmen pflegten. Auch die orthodoxe Theologie alter Zeiten in Luther's Partei hat es gern eingeräumt, dass seine Ausdrücke oft nicht im späteren Sinne gemessen, genau, richtig gewesen seien: vornehmlich in Volksschriften, Predigten und Liedern. Und dennoch ist er gerade in diesen am tiefsten, reichsten, unübertrefflich[h]): wie er denn nur ein Mann des Volks sein wollte, Alles für das Volk thuend, und anfangs allerdings auch Alles (aber nur in gläubig-stiller Weise)[i]) durch das Volk erwartend. Die beiden Unternehmungen: Uebersetzung

---

D. M. L. wahres Christenthum. 721 (N. A. 835). Mit mehr Geist angelegt ist *Mich. Neander: theologia megalandri Lutheri.* 581 — auch deutsch 657.

f) *E. Weissenborn. de momento, quod ad sacrorum instaurationem theologia mystica attulerit.* Jen. 825. Oben S. 275.

Johann v. Staupitz (gest. 1524) mehr Augustinisch als mystisch gesinnt, Augustin's Dogmen im frei-religiösen Sinne fassend. *Car. Lud. Wilib. Grimm. de Io. Staup., eiusque in sacrorum christ. instaurationem meritis. Zeitschr. f. hist. Th., N. Folge* 1837. *I.* 2. *Ant. Dan. Geuder. vita Io. St.* — Gott. 837. 4. — Nachwirkungen J. v. St. in Salzburg: C. F. Schulze, Auswanderung d. evang. gesinnten Salzburger. Gotha 838. 10 ff. Spätere Zweifel Luther's an St.: Briefe I. Nr. 292. II. 530. 572. Wett.

g) Casp. Ulenberg's 22 Beweggründe („*causae graves*" zuerst 1591) — Mainz 833.

Oder Katholicismus aus Luther's Schriften: christkath. Katechismus aus Luther's Werken — Wien 1586. (F. Brenner: Lichtblicke von Protestanten. Bamb. 830) und anderes Aehnliches zu Haufen.

h) Luther im Auslande dargestellt: *Mémoires de Luther écrits par lui-même, traduits et mis en ordre par Michelet.* Par. 835. IV.

i) Jüngst wiederholte Anklagen Luther's, wegen politischen Verständnisses mit der fränkischen Ritterschaft — Der einfache Mann des Volks, unvermögend, in förderlichen Bestrebungen neben sich etwas Anderes als die Religion zu sehen, der Klostermann, hat sich von Anfang herein oft täuschen lassen (nach anderen Seiten hin, z. B. auch über die Gesinnungen des Papstes): aber er hat ebensowenig

der heil. Schrift[k]) und Katechismus[l]), waren die natürlichen, von Altersher gebrauchten, Mittel, den Glauben in das Volk einzuführen. Dieselbe volksmässige Bedeutung hatten in der Glaubenslehre von Altersher die beiden Principien, mit denen auch Luther (freilich ebenfalls in nicht streng dogmatischer Fassung) und alle Reformatoren jener Zeit begannen: das Ansehen der heil. Schrift, und die Rechtfertigung durch den Glauben.

Geschichtlich unrichtig aber sind alle diejenigen Auffassungen von der protestantischen Sache und von der Absicht der Reformatoren, nach denen ihr eine blos negative (im falschen Sinne nur „protestirende") [m]) oder rein rationalistische Bedeutung beigelegt worden ist.

§. 119.

Die Streitigkeiten Luther's mit Erasmus und mit Heinrich von England trugen dazu bei, seinen Bruch, theils mit der Theologie, theils mit der Verfassung der Kirche, zu befestigen [1]). Aber der Unwille der Reformatoren gegen den anabaptistischen Unfug bestimmte sie und vornehmlich Luther, die Bewegung der Zeit in bestimmte Grenzen fassen zu wollen: und der Streit mit Zwingli veranlasste denselben dazu, für die Lehrbestimmungen bestimmtere Formen, und zwar nach dem Buchstaben der Schrift, zu fordern [2]).

---

conspirirt, als dieses die feste Burg gewesen ist, auf welche er zu Worms vertraut hat, wie die „hist. pol. Blätter" versichern. Vgl. unter And. gegen Hutten, Briefe I. 283.

k) G. W. Panzer, Gesch. der D. Bibelübs. *D.* M. L. Nürnb. 783. Zusätze 791. H. Schott, Gesch. der t. Bibelübs. *D.* M. L. Lpz. 835. (Panzer, Gesch. der Röm. kathol. Deutschen Bibelübersetzung. Nürnb. 781. Gerh. Stiegenberger, lit. krit. Abh. über die zwo allerältesten, gedruckten D. Bibeln. Mainz 787.)

Wort eines Philosophen: „Es ist unendlich wichtig, dass dem Volke durch die Luth. Bibelübs. ein Volksbuch in die Hand gegeben worden ist, worin sich das Gemüth, der Geist auf die höchste, unendliche Weise zurechtfinden kann —" Hegel, Relig.philos. II. 244.

l) Katechismen: oben S. 195. *C. F. Illgen: recolitur memoria utriusque L. catech.* 830. 4 Progrr. *Ro. Otto Gilbert, D. in qua christianae catecheseos historia adumbratur.* Lpz. 836. I. (G. Veesenmeyer — Nachrr. von einigen ev. katech. Schrr. u. Katechismen vor und nach L. Katechismen. Ulm 830.)

m) (K. G. Jochmann) Betrachtungen über den Protestantismus. Heidelb. 836. u. A. (J. F. Kleuker, über den alten u. neuen Protestantismus. Alt. 823).

„Das Evangelium treiben", war der Endzweck der Reformatoren.

1. Im Streite mit Erasmus [a]) zeigt sich endloses Misverständniss zwischen Beiden. Luther hatte darin Recht, dass er Erasmus die Fähigkeit absprach, den tieferen, religiösen Sinn jener Lehren bei Augustinus zu erkennen. Auch in dem reinphilosophischen Sinne gefasst, wie Er. die Willensfreiheit nahm, durfte die Frage über sie nicht blos für eine Schulfrage gehalten werden: Luther aber verstand unter Willensfreiheit die dem gefallenen Menschen gebliebene Kraft, und den Zug desselben zu Gott, wenn ein solcher ihm geblieben sein sollte [b]). In dem Streite mit Heinrich stellte es sich richtig heraus, wie sich damals in der Lehre von den Sacramenten alle Elemente des kirchlichen Streites und die ganze Grundlage von den kirchlichen Misbräuchen zusammengezogen hatten [c]).

2. Der Streit mit Zwingli [d]) war für Luther ein Streit von allgemeinster Bedeutung: nämlich über Stehenbleiben

---

a) *D. Erasmi διατριβή de lib. arb.* 524. *D. M. L. de servo arbitrio* 525. (Brr. an Er. u. Oekol. 1524. *II.* Nr. 592. Wett.) *Er. R. hyperaspistes diatribae de lib. arb.* 1 u. 2. 526. 27. (Luther's Schrift von J. Jonas deutsch herausgeg., 1525 — neu von K. Schrader: *D.* M. L. Antwort an Er. Roter. — Bielefeld 837.)

b) Wie Luther, auch Staupitz: Von der endlichen Vollziehung ewiger Fürsehung 1519, *Cap.* 19: „Etliche sagen, wenn die Fürsehung gepredigt wird, so nehme sie weg den freien Willen — Aber sie nimmt weg nur die Freiheit, so die Dienstbarkeit der Sünde eingeführt hat, und giebt die Freiheit, die uns Söhne Gottes macht.“ Ja alle Reformatoren jener Zeit — Paracelsus: „es ist ein freier Wille, aber der Niemand nütz ist. Die neue Geburt aber hat den freien Willen, der mit Nichts gebunden ist.“ U. s. w.

c) *De captivitate babylonica* 520. L. W. Walch. 19. im Anf. (Hieraus auch die Verurth. der Luth. Lehre durch die Pariser Univ., *Argentr. I.* 2. 365 *ss. II.* 1 *ss.* „*Lutheri de capt. Bab. liber iure cum Alcorano conferri meretur.*“ Luther gegen die Pariser Theologen: Werke 19. 1114 ff.)

Gegen Hnr. VIII. Luth. Werke 19: *contra Henricum regem Angliae.* Für Hnr.: *Tho. Mori* (*Guil. Rossei*) *responsio ad convitia M. L. in Henr. regem.* 1523. *Thom. Mor. Opp.* Frcf. 689. f.

d) *R. Hospiniani hist. sacramentaria.* Gen. 681. II. f. — *L. Lavater, hist. de origine et progressu controversiae sacramentariae* (1523—1563). Tiguri 563. — P. Henry, Leben Calvin's (Brl. 837 f.). II. 347 ff.

V. E. Löscher, ausführl. *historia moturum* zw. den ev. Lutherischen u. Reformirten. Frkf. u. L. 723. III. 4. J. G. Walch, Einl. in die Streitigkk. Lutheri — mit den Sacramentirern. L. Werke 20.

Philipp's von Hessen Antheil: C. von Rommel, Ph. d. Grosse. Giessen 830. 3 B. Neudecker, Urkunden aus d. Reformationszeit. Cassel 836.

oder Weitergehen, über Vernunft und Offenbarung, über Buchstaben und Geist. Aber seine Aufregung und jene Bedenklichkeit, welche ihm durch die Uebertreibungen Anderer gekommen war, hatten ihn von vorn herein für die härtere Ansicht gestimmt.

§. 120.

Die Augsburgische Confession, diese weltgeschichtliche Urkunde, ist in ihrer Richtung und in ihrem Charakter ganz geeignet, ein bleibendes Zeugniss abzulegen von dem wahren Verhältnisse zwischen den beiden Kirchen, wie sie sich nun gegenüberstanden: und von dem versöhnlichen Geiste, in welchem die neue sich aufstellte [1]). Ebenso wahr und bleibend zeigt die erste Darstellung der Glaubenslehre unter den Protestanten, das Werk Melanchthon's, auf den Unterschied zwischen den Kirchen hin: bestimmter und klarer als es irgend von Luther geschehen war, aber auch in jenem milderen Geiste, dessen Darstellung Philipp Melanchthon innerhalb seiner Partei geworden ist [2]).

1.[a]) Richtung und Charakter der A. C.[b]): nicht die anerkannte Glaubenslehre der Kirche darzustellen, diese vielmehr, als den Protestanten und Katholischen gemeinsam, vorauszusetzen, jedoch diejenigen Lehren aus ihr zu erwähnen, in denen man geneigt war, Prot. und Irrlehrer der Zeit zu vermengen (wie Trinität, letzte Dinge): dagegen das auszuführen, worin die Schullehren der Zeit und die kirchliche Sitte verdorben zu sein schienen; Alles mit entschiedener Hinwendung auf das Leben. Uebrigens sich noch in vollem Zusammenhange mit der Kirche anzusehen: mit Absicht wurde selbst des Widerspruchs gegen das Papstthum in der A. C. nicht gedacht. Daher später die Abfassung der Schmalk. Artikel.

---

a) Liter. der Gesch. der Augsb. Confession, am vollständigsten b. Köllner, Symbolik 150 ff. Unter Neueren: C. W. Spieker, das A. Glaubensbk. und die Apol. dess. Mit krit., gesch. u. erläut. Bmkk. Berl. 830. II. E. Foerstemann, Urkundenbuch zu der Gesch. des Reichst. zu Augsb. Halle 833. 35. II.

b) C. Fickenscher, Gesch. des Reichstages zu Augsburg im J. 1530, nebst e. Unters. über den Werth der Augsb. Conf. Nürnb. 830. *Beck. consilia A. C. — Tittmann. de summis principiis A. C.* Lpz. 830. — J. A. L. Danz, d. A. C. nach i. Gesch., i. Inhalte u. i. Bedeutung — K. H. Scheidler, ü. d. A. C. Jena 830.

D. a Coelln: confessionum Melanchthonis et Zwinglii Augustanarum capita graviora inter se comparantur. Vrat. 830.

In ihrer dogmatischen Allgemeinheit und Unvollständigkeit hatte die A. C. nicht die Absicht und besitzt nicht die Eigenschaft, für theologische Fragen und Streitigkeiten eine Norm abzugeben, wohl aber den Geist ihrer Kirche zu bezeichnen und zu leiten.

2. Melanchthon[c]), von einem ganz frei-wissenschaftlichen Gebiete mit Einemmale mitten in den kirchlichen Streit versetzt, und von Bewunderung des Lutherischen Geistes erfüllt, ordnete sich diesem völlig unter: nur fasste er die Gedanken desselben philosophischer auf, begründete und bestimmte sie biblisch (hierin übrigens unter Erasmus und Calvin) und trug in Alles, wie er sprach und handelte, seinen Charakter hinein, welcher sich vor der theologischen Controvers entsetzte, wenn er gleich Opfer und Ertragen für die gute Sache keineswegs gescheut hat. Was Melanchthon's Theologie in seiner Kirche gar bald verhasst machte, und worin er allerdings zu wenig Mass gehalten hat, dieses war: die mildeste Beurtheilung jeder Abweichung von der geltenden Lehre — die Art allgemeine Bezeichnungen zu gebrauchen, in welchen sich leicht die Verschiedenheit einigen konnte — die mehr praktische Auffassung des Lehrstoffes.

Die *loci theologici*[d]) (der Name, Hauptartikel bedeutend, vornehmlich in der Schriftlehre, trat nun an die Stelle der Sentenzen) von 1521: dann in dreifacher Ueberarbeitung seit 1535.

§. 121.

Sollen wir nun die Theologie und den Geist der Lutherischen Partei durch diese ganze Periode hin zusammenfassend darstellen (um hierauf die der übrigen jetzt neben einander tretenden Parteien folgen zu lassen): so hat sich in jener auf den bisher beschrie-

---

c) *Ioach. Camerarii de vita Phil. Mel. narratio, ed. G. Th. Strobel.* Hal. 777. 8. *Schnurrer. de Ph. M. rebus Tubingensibus. Opuscc. ed. Paul.* (1828) 45 *ss.* — *Corpus Reformm.* 1—3.

d) *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae.* Viteb. 521. 4 und 8. Aus Mel. Vorll. über den Brief an die Römer (als die protestant. Haupturkunde) entstanden. Es ist möglich, dass früher schon ohne M. Wissen Abrisse derselben gedruckt worden seien. Jene erste Ausg. durch Augusti L. 821.

Semler zu Baumg. Glaubensl. II. 146. G. T. Strobel, Vers. e. Literärgesch. von Ph. Mel. *locis theologicis,* als dem ersten evang. Lehrbuche. Altorf u. Nürnb. 776. 8. Merkwürdig die ital. Ausgabe Venedig (wahrsch. 1530): *I principii della theologia di Ippofilo de Terra Negra* (*Vogt. catal. librr. rar.* 569). Gegenstück: *Io. Eck. enchir. locc. comm. ed.* 8. 1541.

benen Grundlagen eine dreifache Richtung des Denkens und der Glaubenslehre gebildet, und hat neben einander bestanden bis zum Ablaufe des 17. Jahrhunderts: eine, welche vielmehr aus der Opposition vor der Reformation herstammte, eine, welche sich mehr an die Gesinnung unserer Reformatoren hielt, und die (bei Weitem vorherrschende), welche an die Personen und an den Buchstaben derselben hingegeben war [a]).

§. 122.

Aus der früheren Opposition gegen die Kirche drängten sich vornehmlich die Parteien der Antitrinitarier und Anabaptisten (115) an die Reformation heran: oft auch mit einander verbunden [1]). In ihrem ursprünglichen und eigentlichen Charakter wurden beide von den Reformatoren entschieden zurückgewiesen: erst gemildert und beschränkt konnten sie den Protestanten näher kommen, und im Leben, wenn gleich nicht im Rechte und in staatsbürgerlicher Anerkennung, zu ihnen gerechnet werden; als Unitarier und Baptisten (Teleiobaptisten), oder Socinianer und Mennoniten [2]).

1. Die Antitrinitarier jener Zeiten waren eigentlich mehr Bestreiter von Offenbarung und positiver Religion überhaupt, denn als der eigentliche Sitz und Mittelpunct von diesem galt das Dogma von der Trinität (speculative Opposition) [a]); die Anabaptisten waren Gegner der bürgerlichen

---

a) Der Gedanke einer Entwickelung des Lutherischen Lehrbegriffes im 16. und 17. Jahrh., ist nicht ganz eigentlich und passend, sofern derselbe ein Fortschreiten vom Unvollkommenen zum Besseren, Würdigeren, überhaupt ein Fortschreiten ausspricht. Aber der Geist der Reformatoren stand weit über ihren Lehrformen, mehr noch über denen der Ihrigen; auch wär es nicht die Absicht von diesen, über das hinauszugehen, was jene gesprochen hätten; vielmehr kehrten sie am liebsten zu ihren Formen zurück. — Jedoch die Sache der prot. Kirche hat sich entwickelt, auch unter den grossen dogmatischen Umhüllungen und Rückschritten.

G. J. Planck, Gesch. d. Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protest. Lehrbegriffes vom Anf. d. Ref. bis zur Einführung der Conc. F. 1—3. 2. A. 791 ff. 4—6. 796 ff. Dess. Gesch. d. protestant. Theologie von der Conc.formel an bis in die Mitte des 18. Jahrh. Gött. 831.

a) Antitrinitarismus: *C. Sandii biblioth. Antitrinitariorum* (kurze Angaben). Freistad. (Amst.) 684. 8. *F. S. Bock*, *historia ATrinitariorum.* Regiom. 774. 76. II. 8.

und religiösen Lebensordnung (praktische Opposit. gegen die Kirche); bald nur wiedertaufend für die Aufnahme in ihre Gemeinde, bald auch wirklich, wie es so viele kirchliche Gesellschaften von vorherrschend praktischer Tendenz gewesen waren, Gegner der Kindertaufe [b]). Die Schweiz wurde mehr von den Antitrinitariern, Deutschland mehr von den Anabaptisten heimgesucht [c]). Der reformatorische Zug ausserhalb Deutschland nahm meistens diese Richtung [d]). Mich. Servetus (das vielbesprochene Opfer zu Genf 1553) [e]) vornehmlich giebt ein Beispiel jener umfassenderen Tendenz des Antitrinitarismus: aber auch von seiner grossen Principlosigkeit und wissenschaftlichen Unfähigkeit. In Ludwig Hetzer (zu Costnitz gerichtet 1529) und Joh. Denk (gest. zu Basel 1528) [f]) vereinigten sich Antitrinitarismus und Anabaptismus:

F. Trechsel: die protestantischen Antitrinitarier vor F. Socin. 1. Buch. Mich. Servetus und seine Vorgänger. Heidelb. 839.

b) Anabaptismus: *F. Spanhem. de or., progressu, sectis, nomm. et dogmatibus Anabaptistarum.* L. B. 643. 8. *Ei. dispp. anab.* 648. *I. H. Ottii annales anabaptistici.* Bas. 672. 4.

F. v. Bucholtz, Gesch. Ferd. I. V. 835. Beil. Von den Wiedertäufern. Winter, Gesch. d. Baier'schen Wiedert. im 16. Jahrh. München 809.

c) *Io. H. Bullinger. adv. anabaptistas VI. Lat. ed. Simler.* Tig. 560. Die Libertiner in Frankr. und der Schweiz, und Calvin's Kämpfe mit ihnen (*instructio adv. Libertinos* — „Gottes Geist, das einzige Reale"), Henry a. O. II. 398.

d) Vor Servetus: Jo. Valdez (gest. 1540 zu Neapel): C. Schmidt, J. Valdes, Zeitschr. f. hist. Th., N. Folge 1837. 1. 4. Bernardin. Occhino von Siena (gest. 1564): *labyrinthi, polygamia, dialogi.* Jo. Campanus (Deutscher, 1530 zu Cleve im Gefängn. gestorben): göttl. u. heil. Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt, und durch unheilsame Lehr u. Lehrer verfinstert, Restitution und Besserung. 532. *Schelhorn. de I. C. antitrinitario. Amoen. lit. XI.* 1. *Io. Valent. Gentilis* (zu Genf, in Bern enthauptet 1566) *Confessio* 1588. *Th. Beza: Valent. Gentilis impietatum explicatio.* Gen. 567. *Ge. Blandrata* (gest. um 1590 in Siebenbürgen): *confessio antitrinitaria cum refut. Flacii, ed. Henke.* Helmst. 794. und *Opscc.* 245 ss.

e) Servede, mit Beinamen Revez, aus Aragonien, 1529 mit Carl V. nach Italien gekommen — seit 1530 in Basel, anderwärts, in Frankr., Genf: *Moshem. hist. Serveti.* Helmst. 727. 4. Dess. anderweiter Versuch einer vollst. und unpart. Ketzergesch. 748. 4. Dess. neue Nachrichten von d. ber. span. Arzt M. S. 756. 4. Trechsel a. O.

De trinitatis erroribus. 1531. *Christianismi restitutio* 1553. (N. A. von Murr 1790. 4. mit der Jahrszahl 1553.)

f) *I. I. Breitinger. anecdd. quaedam de L. Hetzero. Mus. Helvet. VI.* 100 *ss.* Von Denk und Hetzer vorn. Trechsel a. O. Beide, deutsche Uebersetzer der Propheten 1531.

auch die ersten Unitarier in Polen gehörten beiden Parteien zugleich an[g]). Der Anabaptismus, anfangs gemässigter, setzte sich in Deutschland mit den Bauernaufständen in Verbindung (1521[h]): auch diese hatten sich aus früherer Zeit in die Periode der Reformation hereingezogen)[i]), und schlug in Münster (1536) in Gräuel fanatischer Pöbelherrschaft über[k]).

2. Der Socinianismus (Lälius und Faustus Sozzini von Siena[l]): jener, der geistige Vater der Sache, gest. zu Zürich 1562, dieser, Urheber der Partei, gest. in dem unitarischen Staate in Polen[m]) 1604) ist eine so eigenthümliche Partei geworden, dass wir sie nach ihrem Lehrbegriffe unten besonders darzustellen haben[n]). Die Baptistensecte (Menno Simonis seit 1536)[o]) ist allmälig immer mehr zu einer ein-

---

g) *Catechesis et confessio fidei coetus, per Poloniam congregati in nomine D. N. I. C.* 1572. 12.

h) Luther's Werke 16. G. Sartorius, Vers. e. Gesch. des D. Bauernkrieges. Berl. 795. Oechsle, Beitrr. z. Gesch. des Bauernkrieges. 830. W. Wachsmuth, d. D. Bauernkrieg zur Zeit d. Ref. L. 834. Tho. Müntzer gegen Luther (1524: „wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg"): G. Th. Strobel, Leben, Schrr. u. Lehre v. Th. M. Nürnb. 796.

i) Bauernunruhen schon im 15. Jahrhundert Ende weitverbreitet. Ranke's angf. D. Gesch. I. 214 ff. Wachsmuth, Aufstände und Kriege d. Bauern im Mittelalter: Raumer's hist. Taschenb. 1834.

k) 21 Art. der Wiedertäufer v. Münster durch J. Cochläum widerlegt — Lpz. 534.
H. Jochmus, Gesch. der Kirchenref. in Münster und ihres Untergangs durch die Wiedertäufer. Münster 826. J. Hast (Kath.), Gesch. der Wiedertäufer von ihrer Entstehung zu Zwickau bis auf ihren Sturz zu Münster. Münst. 836.

l) *C. F. Illgen. vita Laelii Socini.* L. 814. 8. J. K. v. Orelli, L. Socinus: Basler wissensch. Zeitschr. II. 28 ff. 118 ff.
S. Przipcovii vita Fausti S. Senensis, vor *Bibl. FF. P. I. Ge. Ashwell. de Socino et Socinianismo.* Ox. 680. 8.

m) *Lubieniecii hist. reformat. Poloniae.* Eleutherop. (Amst.) 685. 8. Rakau, Hauptsitz seit 1569.

n) Daselbst auch die Schriften der Partei und die Polemik der Kirchen gegen sie.

o) Von Genossen: *M. Simonis* (Werke, Holl. 646 öfter): Ausgang oder Bekehrung — Fundamentbuch. *Herm. Schyn. histor. Christianorum qui in Belgio foederato Mennonitae appellantur.* Amst. 723. II. *Ei. historiae Mennonitarum plenior deductio.* Amst. 729. 8. J. C. Fehring, gründl. Hist. von den Begebenheiten, Streitigkeiten, Trennungen — unter den Mennoniten bis zum J. 1615 — herausg. v. Buddeus. Jen. 720. 8. Corn. Ris, die Glaubenslehre der wahren Mennoniten. Hamb. 770. S. F. Rues, aufricht. Nachrr. von dem gegenw. Zustande der Menn. oder Taufgesinnten. Jen. 743. 8.

fach praktischen Partei geworden, und eben ihrer Allgemeinheit wegen, nach verschiedenen Auffassungen und Beisätzen, in eine Unzahl von Secten zerfallen [p]). Gewöhnlich hat sie sich mehr zu der reformirten Partei gehalten, aus äusserlichen Gründen, oder auch aus Sympathie für das Einfachere, Volksmässigere der religiösen Verfassung. Aber auch mit den Unitariern hat sie sich in alten und neuen Zeiten oft verbunden. In den früheren Zeiten überwarf sich die Partei mit den kirchlichen Protestanten, vornehmlich im Artikel von Erbsünde und Rechtfertigung, welche von den Mennoniten freier gefasst wurden [q]).

§. 123.

In der zweiten Richtung finden wir zuerst Manche, welche, sich zum Geiste der Reformatoren bekennend, doch an ihrem Werke nicht Theil genommen haben [1]): dann aber auch freiere Genossen der protestantischen Sache, welche in dieser lediglich die Wiederherstellung des göttlichen Reichs durch die Predigt des Evangelium finden mochten [2]). Endlich aber schlug diese Richtung auch bald in eine Mystik um, mit welcher sich wiederum bald die Theosophie verband [3]).

1. Von der ersten, hier bezeichneten, Art waren nach Erasmus und Reuchlin, ziemlich alle intelligenten Männer der Zeit, wenn sie nicht irgend ein Interesse von der Sache entfernte oder sich verbergen hiess. Niklas Manuel [a]), Hans Sachs [b]) u. A. den Reformatoren näher stehend: aber auch

---

J. R. Kiesling, Lehrgebäude der Wiedertäufer. Reval u. Lpz. 776. 8. Reiswitz und Wadzeck, Beitr. z. Kenntniss der Mennonitengemeinen in Europa und Amerika. Berl. 821. Ders. Glaubensbekenntniss der Menn. und Nachrr. v. i. Gemeinen u. s. w. 824.

Glaubensbknn. bei Schyn — Confession oder — Glaubensbk. der — Mennonisten in Preussen. 1660. Parteien: Grobe u. Feine (Strenge) — Galenisten (Galenus Abrahams Ende 17. Jahrh.) und Apostolici (Sam. Apostool).

p) In Nordamerika 9 Hauptsecten der Baptisten: im Einzelnen wieder vielfach getrennt.

q) Möhler, Symb. 486 ff. 4. A.

a) Niklaus Manuel — von Grüneisen. Stuttg. u. Tüb. 837. — Des Venners der St. Bern, N. Manuel, Fastnachtsspiele — Bern 836. („Sein Blut, das für uns worden vergossen, liegt zu Rom nicht in der Kisten beschlossen.")

b) H. S. Sieg der Wahrheit, mit dem Schwerdt des Geistes durch die Wittenbergische Nachtigall erobert. Nürnb. 527. „Die gemarterte Theologia — das klagende Evangelium." Gedd. 1. Buch.

Theophrastus Paracelsus (gest. 1541)[c]), ein grauenhaft wunderlicher, verworren-phantastischer Geist, aber urkräftig, und von tiefen Ahndungen, gehört in jene Reihen. Vor Allen Caspar Schwenkfeld von Ossigk (gest. 1561)[d]): anfangs wohl geneigt, in das Werk unserer Väter einzutreten; bald aber, theils unzufrieden mit der unlebendigen Wendung, welche dasselbe genommen zu haben schien, theils zurückgestossen, ihm sogar feind. Man kann nicht anders, als auch die religiösen Grundsätze und die Schriften Schwenkfeld's, als Zeichen und Denkmale einer angebrochenen besseren Zeit anerkennen.

2. Unter jenen edlen Genossen der deutsch-protestantischen Kirche, welche, sich schon bedrängt fühlend durch den unevangelischen Geist der Theologen, den ursprünglichen der Reformatoren darstellen wollten, führen die nächsten Zeiten nach diesen, vornehmlich Jo. Arnd (gest. 1621)[e]), den Lehrer vom „inwendigen Reiche Gottes", und Joh. Valentin Andreä (gest. 1634)[f]) auf. Der Gedanke Andreä's, seine kirch-

---

Ern. Iul. Kimmel. de Io. Sachsio Norimb. poeta eiusque poetico genere, inprimis quantum ad remp. chr. valuerit instaurandam. Ger. 837. 8.

c) Philipp. Aurel. Theophr. Paracelsus Bombast v. Hohenheim — Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker des 16. und 17. Jahrh. 1. B. 2. H. 2. A. 829. H. A. Preu: die Theologie des Th. P. v. H. Brl. 839. 8. Mich. Bern. Lessing, Par., sein Leben u. Denken. Berl. 839.

Opp. ed. I. Huserus. Basel 1589. XI. 4. — Th. P. kleine Hand- u. Denkbibel, und Einführung oder Lehre zum ew. Leben des Hrn. J. C. 605. 8.

d) *Io. Wigand. de Schwenkfeldianismo.* L. 585. 4. Kurze Lebensgesch. C. S., nebst dessen Abschiede. 697. 8. — Dankbare Erinnerung an die Gemeine der Schwenkfelder zu Philadelphia. Görl. 817. (Stäudl. u. Tzsch. Archiv f. d. KG.)

Viele Schriften: (1524 Ermahnung des Misbrauchs des Ev. u. s. w. zur fleischl. Freiheit. 1546. Von dreierlei Leben des Menschen: die Schrr. über das Abendmahl und über das Fleisch Christi. — Briefe.)

e) Vom wahren Christenthum 1605. (Unendlich oft, auch jüngst, wiederh.) Gegen das Buch L. Osiander — *G. Wernsdorf. Arndianus de vero christianismo liber legitimis ponderibus examinatus. Ed.* 3. Vit. 726. und *Diss. ac.* 1. 246 *ss.* J. A. zwo Sendschreiben, darin er bezeugt, dass s. Bücher v. w. Chr. mit des Weigelii u. dgl. Schwärmern Irrthh. zur Ungebühr bezüchtigt werden. 624. 4.

f) *Weissmann. Memm. H. E. II.* 933 *ss.* (Selbstbiographie A.) Herder oft (Vorr. zu: J. V. A. Dichtungen. L. 786.) *F. Stäudlin. de I. V. A. — consilio et doctrina morali.* Gott. 806. W. Hossbach, J. V. A. und sein Zeitalter. Berl. 819. Pahl, AEnc. 4. Ph. Burk, Verzeichniss aller Schrr. J. V. A. Tüb. 793.

lichen Ideale als das Geheimniss einer Gesellschaft (von Rosen und Kreuz genannt, dem alten Sinnbilde, welches auch Luther geliebt hatte)[g]) darzustellen, hing ebenso mit dem mystischen Zuge seines Geistes zusammen, als er in der Nothwendigkeit begründet war, jene Gedanken nur behutsam hervortreten zu lassen. Auf diese Vorgänger führte späterhin Ph. J. Spener zurück. Beide, Arnd und Andreä, haben bleibende und grosse Erfolge gehabt.

3. Jene ebenbesprochenen Richtungen hatten schon manche mystische Elemente in sich. Aber die Mystik erhielt unter den deutschen Protestanten bald eine Genossin an der Theosophie: welche durch Paracelsus hereingeführt, sowohl in der Kabbala, der von Reuchlin begünstigten, geheimen Lehre (welche eben von Reuchlin her eine Empfehlung für die Protestanten zu haben schien), als in der Alchymie, welche damals eben vornehmlich die Welt durchzog[h]), Verbündete fand. Der Misbrauch des wiederhergestellten freien Gebrauchs der h. Schrift kam dazu, um diese phantastischen, meist sehr unevangelischen, Lehren weiter auszubilden. Val. Weigel, vormals lutherischer Prediger[i]), steht an der Spitze dieser Lehrer: seine Schriften wurden erst nach seinem Tode (1588) bekannt. Bei ihm ist Alles speculativ, die Kirchenlehre allegorisirend: aber Einer aus dieser Schule, Jakob Böhm (gest.

Fama fraternitatis, oder Entdeckung der Brüderschaft des löbl. Ordens des Rosenkreuzes — Frkf. 615. 4. *Invitatio ad fraternitatem Christi.* 617. *II.* und Anderes. (Die beiden Hauptschrr. der Rosenkreuzer — Frankf. 827. 8.) Theophilus und „entlarvter Apap", neu herausg. v. C. Th. Pabst. L. 826. 27. *Reip. Christianopolitanae descriptio.* 619. 12. Die Christenburg, allegor. Gedicht, herausg. v. K. Grüneisen (und Gr. Einleitung): Zeitschrift f. hist. Th. VI. 1. 1836.

g) Ohne Zweifel war es ein längst schon gebrauchter, mysteriöser Name.

h) Schmieder, Gesch. d. Alchemie. Cassel 830. H. Wackenroder, histor. Skizze d. Alch. Lemgo 838 f. 8. 2 kl. Schrr. Die Fürsten u. Höfe des 16. Jahrh., der Alch. ergeben — Voigt, hist. Taschenb. 835.

i) *Hieron. Kromayer. de Weigelianismo et Rosaecrucianismo et Paracelsismo.* L. 669. 8. *A. Calov. Antiboehmius.* Vit. 684. 4. E. D. Colberg, platonisch-hermetisches Christenthum. Frkf. u. L. 690. II. 8. *Pantheum anabaptisticum et enthusiasticum*, oder geistliches Rüsthaus — Halberst. 702. Vornehmlich G. Arnold, K. und K. hist. 3. und 4.

V. W.: der güldne Griff d. i. Anleitung alle Dinge ohne Irrthum zu erkennen — γνῶθι σεαυτόν — öffentl. Glaubensbekenntniss 1618.

1624), *Philosophus teutonicus* genannt, nicht minder tiefsinnend, aber zugleich gedanken- und spruchreich für das Leben, gewiss im Geist von wunderbarer Erregung und Tiefe[k]), hat sowohl auf seiner mehr volksmässigen Seite viele Freunde und Jünger, als in seinen speculativen Lehren eine Schule und eine Secte gehabt bis auf unsere Zeit. (Böhmisten, Joh. Pordage[l]) — St. Martin, Mystiker mit sehr ausgesprochenem Pantheismus[m]) — Gichtelianer[n])). Quir. Kuhlmann (zu Moskau gerichtet 1689)[o]) versuchte einen politischen Ausbau des Böhmismus und wurde zum Märtyrer eines Fanatismus von sonderbarer Färbung.

---

k) A. v. Franckenberg und Anderer Lebensbeschrr. v. J. Böhm, vor Dess. Schriften (von J. G. Gichtel. Amst. 682. II. 4. 1730. X. 8. Neueste A. von K. W. Schiebler. L. 831. b. j. II. 8). J. G. Rätze und G. S. Petri: J. Böhm und Böhmisten. AEnc. XI. *Grégoire* a. W. II. 207 ss. L. Wullen, J. B. Leben und Lehre. Stuttg. 836. Vornehmlich Baur, chr. Gnosis 557 ff.

Erste Schrift: Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang. 1612. — Von den drei Principien des göttlichen Wesens — *de signatura rerum* — *mysterium magnum* — der Weg zu Christo — Chrestomathie'n aus J. B. von Rätze (Blumenlese 819), Umbreit (J. B. 835), Wullen (Blüthen aus J. B. Mystik). Urtheile u. Auszüge bei Schelling (Abh. v. d. Freiheit), Hegel, Baader u. A.

l) *Io. Pordage* (gest. 1698), *metaphysica vera et divina* (auch deutsch. 725. III.) — *theologia mystica* u. A. Dagegen *Hnr. Morus* (von der neuplatonischen Schule), *censura philosophiae teutonicae. Opp.* Lond. 679. 1.

m) St. Martin (L. Claud.), gest. 1804 („*anima tristis et esuriens*" will er sein nach *Baruch.* 2, 18), Uebersetzer mehrer Schrr. von J. B. (*L'aurore naissante.* Par. 800. II. und: *des trois principes de l'essence div.* 802. II.), Verfasser vieler einflussreicher Schriften: *des erreurs et de la verité* (775) — *de l'esprit des choses* — jene von M. Claudius übs. 1782, diese von G. H. Schubert 1811. *Ecce homo* (892) D. 819. *Oeuvres posthumes* 807. II. u. A.

Angelus Silesius u. St. Martin (von Rahel). Berl. 833.

Ueber ihn und die *Martinistes* (übrigens verschiedener Art u. Abkunft: auch von *Martinez,* maurerischem Kabbalisten nach 1754, und dem schwärmerischen Bauer *Martin* 1816): *Grég.* a. O. 217 ss. Varnhagen v. Ense, Denkww. u. vermischte Schrr. I. Manh. 837. 404 ff. Gegen die Partei: *Chassanis, du christianisme et de son culte, contre une fausse spiritualité.* Par. 802. 12.

n) J. G. Gichtel, Böhmist: G. G. Reinbeck, Nachrr. von Gichtel's Lebenslauf u. Lehren. Berl. 732. 8. — J. G. G. Leben u. Irrthümer. Ev. KZ. 1831. Nr. 80—87. Engelsbrüderschaft nach Matth. 22, 30.

o) *Bayle* Art. Kuhlmann. — Kuhlpsalter — Neubegeisterter Böhme. Das Ende der Mystik ist bei ihm: „ewiges Unverstehn — unvernünftiglich bewonnt sein."

Die Lehre von J. Böhm ist jene uralte Form des Pantheismus, welche das Universum als die Selbstentwickelung der Gottheit aus dem dunklen Urgrunde zu endlicher Rückkehr in denselben auffasst: aber sehr materialistisch gehalten. Daher sich denn bei ihm Idee'n und Stoffe, und die Namen derselben, fortwährend vermischen. Die Trinität in der Weltentwickelung und überall in den Dingen der Welt (als Mercur, Sulphur, Sal, zusammen Tinctur). Die Kirchenlehre wird durchaus speculativ gedeutet. Das praktische Resultat: Hingebung an den Weltgeist, Läuterung des Lebens zur geistigen Reinheit. — Im Praktischen spricht J. B. die Sprache der alten deutschen Mystiker[p]), noch mehr biblisch durchgebildet: der theoretische Theil der Lehre ist in einer undurcharbeiteten Form mit abenteuerlicher Sprachvermischung abgefasst[q]). Eine ideale Theosophie begeisterte Jo. Kepler (gest. 1630), indem er Idee'n aussprach, deren Tiefe erst weit spätere Zeiten erkannt haben[r]).

§. 124.

Aber die innere Geschichte der deutschen Reformation in unserer Periode läuft grösstentheils an der dritten Richtung ab, welche oben bezeichnet worden ist: derjenigen, welche zu den Personen und persönlichen Lehren der Reformatoren gehalten hat. Hier trat nun, schon bei Lebzeiten dieser, ein starr dogmatischer Geist ein, welcher die Reformation aufhielt und oft entstellt hat[1]): und bald kam jener Zwiespalt zum Vorschein, welcher sich nach Luther und Melanchthon bezeichnete, und in welchen sich lange Zeit alle Differenzen der Theologen hineinlegten[2]).

1. Das, was oben (bei 117) angedeutet worden über diesen Dogmatismus in einer Kirche, welche mit so frischem Geistesregen begonnen hatte; dürfen wir in der Betrachtung seiner Erscheinungen, mit aller ihrer Geistlosigkeit, Starrheit, ja Wildheit, nie aus dem Sinne lassen. Nämlich: wie dieses Aufhalten, Fixiren der Reformation nicht nur natürlich gewesen sei, sondern auch geschichtlich nothwendig und heilsam

---

p) Gelassenheit, Hingabe an Gott: wie die alten Mystiker.
q) Herbigkeit, Bitterkeit, Süssigkeit, Hitze: Centripetal — fugalkraft — Synthesis — Lebenskraft. Urstand (Substanz), Infasslichkeit (Identität), hält auch Hegel für wohlgewählt.
r) *Harmonices mundi libri* 5. 1619. — J. L. C. von Breitschwert, J. K. Leben und Wirken. Stuttg. 831. 8.

für eine Sache, welche so sehr aus dem Gemüth und dem Volke hervorgegangen war: welche Bedeutung diese lange innerliche Begriffsarbeit für die folgenden Zeiten gehabt habe: wie viel sie auch dazu beigetragen habe, und zwar in vielfacher Hinsicht, die Scholastik vollends aus den Schulen hinwegzudrängen. Man muss endlich in dieser unfruchtbar dogmatischen Zeit die mannichfachen Oppositionen, aber auch den Sinn und Geist der Frömmigkeit in der Tiefe, und selbst innerhalb jener dogmatischen Lehren und Systeme, nicht unbeachtet lassen.

2. Die Verschiedenheit der Denkart, welche sich an Luther und Melanchthon anschloss, trat zuerst mit der Abänderung der Augsb. Confession hervor (1540. 1542), welche sich Mel. erlaubt hatte, indem er sowohl die öffentliche Bedeutung dieser Schrift [a]), als das eigentliche Fundament der protestantischen Kirche [b]) freier fasste und behandelte. — Die Entfremdung der Parteien wuchs seit Luther's Tode; sowohl weil Luther noch gern seinen Freund vertrat, als weil der Dünkel Vieler in seiner Partei Melanchthon ungern an der Spitze sahe. Das Confutationsbuch von Matth. Flacius (1559), dem Synergismus entgegengesetzt [c]), endlich die Concordienformel (1580)

---

a) Wäre auch der Begriff einer öffentlichen Schrift Melanchthon und den übrigen Theologen vom Anfange herein ganz klar gewesen, so durften doch diese Theologen sich, als der Intelligenz der neuen Gemeine, das Recht beilegen, nach wachsender Einsicht und den Umständen gemäss, ebenso wie den Ritus und die Verfassung, auch den Ausdruck der Lehre zu ändern. Eine Rechtfertigung Melanchthon's liegt in der kritischen Geschichte der A. C. (G. G. Weber, kr. Gesch. d. A. C. Frkf. 783. II.) und in den Veränderungen, welche Luther fortwährend in den Schmalk. Artikeln gemacht hat. (Planck a. O. III. 1. 298. und s. Marheineke, Ausg. des Luth. Originals jener Artikel: *Articc. Smalc. e Palat. cod.* Berol. 817. G. T. Strobel, Apologie Mel. Nürnb. 783. Köllner a. O. 235 ff. Pischon, Gültigkeit der A. C. für die Reformirten: Illgen, Ztschr. I. 2. 133 ff. — *Andr. Fabricii harmonia A. C.* Col. 573. *f.*

b) Nicht eine Formel, selbst nicht ein Dogma.

Eben, weil Mel. die Confession nicht für die Eine Grundlage der Partei hielt, sondern für ihre Apologie, war er auch nachgiebiger zu Regensburg (1541), als es den Seinen gefiel; indem er sich eine andere Basis der Verhandlung gefallen liess als jene Confession. *Acta in conventu Ratisb.* Vit. 541. u. 542. Freiere Grundsätze des Naumburger Fürstentags 1561. G. P. Höne, Hist. des J. 1561 gehaltenen Convents. Erfurt 704. J. H. Gelpke, der N. Fürstentag. L. 793.

c) *Solida et ex verbo Dei sumta confutatio et condemnatio praecipuarum corruptelarum, sectarum et errorum contra veram S. Scripturae, A. C. et Schm. Articc. religionem.* Jen. 559. 4. im Namen der Herzoge von Sachsen herausgegeben.

vollendeten die Trennung. Seit dieser letzten nahm sie den Titel der Freunde und der Gegner der Concordienformel an.

§. 125.

Dieser Zwiespalt lag schon in dem Geiste der beiden Parteien, dem milderen, freieren, praktischen, und seinem Gegentheile: und auch in Beziehung auf kirchliche Symbole und ihre Anerkenntniss machte sich die Verschiedenheit geltend[1]). Dann traten allmälig acht Streitpuncte hervor, theils kirchliche, theils dogmatische; alle aber sich auf die ursprünglich Lutherische Form beziehend, welche man von der freieren Partei entweder überhaupt, oder nach der katholischen, oder zwinglisch-calvinischen Seite hin, mildern zu wollen schien[2]). Zu einer Vereinigung, oder auch zu einer Entscheidung, liessen es damals weder die Verhältnisse noch die Gesinnungen kommen[3]).

1. Der Name, Symbole, wurde für die öffentlichen Schriften der Lutherischen Partei da eingeführt, als diese Schriften eine andere Bedeutung erhielten, als sie von Anfang herein gehabt hatten[a]). Denn als die deutschen Reformatoren, zuerst nur für Wittenberg (1533), die Unterschrift unter die A. C. anordneten[b]), wollten sie (und bekanntlich der grossen Verwirrung und Unlauterkeit wegen, welche sich vornehmlich von den Antitrinitariern her, in ihre Partei einmischen wollte) von den zutretenden Predigern nur die Erklärung haben, dass sie den Glauben verkündigen wollten, welcher damals der Glaube der Gemeine war. Aber die strenge Meinung der folgenden Zeiten, nunmehr die Orthodoxie genannt (oft mit ganz gleichen Ansprüchen wie anderwärts die Katholicität), diese veränderte die Bedeutung jener Symbole[c]) dahin, dass

---

a) Vorrede zur Conc.formel (A. F. Büsching, Unters. wenn und durch wen der freien evangel. Kirche zuerst die symbol. Bücher sind aufgelegt worden? Berl. 789. 8. Vgl. Löber, Prüfung der Unters. Büsch. u. s. w. Alth. 789.) und wenig früher in der Vorr. z. *Corpus Iulium* 1576. Bei Calov hiess die Augsb. Confess. sogar ökumenisches Symbol.

b) Strobel, Beitrr. z. Lit. II. 192 ff. A. Osiander, Widerlegung der ungegründeten Antwort Melanchthon's wider sein Bekenntniss 1552: Salig. G. d. A. C. 2. 984 ff. *Ph. Melanchthonis or., in qua confutatur calumnia Osiandri, reprehendentis promissionem eorum, quibus tribuitur testimonium doctrinae* (1553). *Declamm. III.* 564 *ss.*

c) *G. Wernsdorf. de auctoritate librr. symbb.* An *de indiffe-*

dieselben 1) auch im Inneren der Gemeinen gelten sollten, so dass sie eine Norm wären, und zwar sowohl für die Prediger als für die Gemeinen. Dass sie eine solche Norm aber 2) sein sollten, weil sie die authentische Auslegung der h. Schrift wären. Dass sie ebendarum 3) für immer als solche gelten sollten. Wobei mit dem Ende des 16. Jahrh. noch eine juridisch-bürgerliche Verpflichtung auf diese Symbole, und durch die Gegner unserer Kirche, eine staatsrechtliche Geltung derselben hinzukam. Darin übrigens hatten diese Symbolgläubigen Recht, dass sie von der Unterscheidung zwischen einer Norm des Glaubens und des Bekenntnisses oder der Predigt Nichts wissen wollten. Aber gewiss war der Glaubenszwang durch die Symbole schwerer als der der kath. Kirche. Denn die Auctorität der Kirche war immer weniger sichtbar, gegenwärtig gewesen, mehr ein geistiger Zusammenhalt, auch hatte das Volk kein Recht gehabt, über das gepredigte Wort zu urtheilen. Endlich hatten die Bestimmungen der Kirche niemals eine so streng durchgeführte Form gehabt: ja, wie wir es oft zu erwähnen hatten, sie waren immer weniger auf das Dogma gerichtet gewesen als auf Idee und Verfassung der Kirche. — Hiezu kam mannichfache Unsicherheit darin, dass sich unsere Kirche über den Umfang ihrer Symbole nicht vereinigen konnte. Denn die ursprünglichen Schriften der Partei reichten natürlicherweise bald nicht mehr aus [d]).

2.[e]) Ueber versuchte Milderungen der ursprünglichen kirchlichen Form überhaupt entstand der adiaphoristische Streit (1548) [f]). Ueber Milderungen zu Gunsten der katho-

---

rentismo religionum. Vit. 716. 8. — Karl A. Märtens, über die symbolischen Bücher der evang. Luth. Kirche, ihre Entstehung, Geltung u. Vereinigung mit den ev. reformirten Symbolen. Halbst. 830. J. C. G. Johannsen — Unters. der Rechtmäss. der Verpflichtung auf symbol. Bücher überhaupt und die A. C. insbesondere. Alt. 833. Chrsto. Ulr. Hahn, d. symb. BB. der ev. prot. Kirche Bedeutung und Schicksale. Stuttg. 833. — *I. G. F. Hoefling, de symbolorum natura, necess., auctoritate et usu.* Erl. 835.

d) *I. G. Feuerlin. biblioth. symbolica evang. Lutherana, cur. Riederer.* Nor. 760.

e) J. G. Walch, histor. th. Einl. in die Religionsstreitigkk. der evang. Luth. Kirche, von der Ref. bis auf jetzige Zeiten ausgeführt. Jena 730—39. V. 8. *I. W. Jäger, hist. ecclesiastica cum parallelismo profanae ab a.* 1600—1700. Hamb. 709 *ss. II. f.*

f) W. Erdm. Bieck: das dreifache Interim, so in Regensburg, Augsburg und in Leipzig zur Vereinigung der päpstl. und evangel.

lischen Lehrform: der Streit über Rechtfertigung (1550)[g]), über gute Werke (1551)[h]), über freien Willen (1556)[i]), über Gesetz und Evangelium (1556)[k]),

---

Luth. Lehre zum Vorscheine gekommen. L. 721. 8. *Formula sacrorum emendandorum in comitiis Augustanis a Iul. Pflugio composita, ed. C. G. Müller.* L. 803. Pflug, Verth. des A. J., herausg. v. dems., Stäudl. u. Tz. Archiv IV. 104 ff.

(*Io. Westphal.*) *Lutheri sent. de adiaphoris, ex scriptis eius collecta.* Magdb. 549. *M. Flacii scripta, contra Interim et adiaphora edita.* Mgdb. 550. *Expositio eorum, quae theologi Ac. Viteb. circa librum Interim monuerint.* Vit. 559. — *I. A. Schmid. hist. interimistica.* Helmst. 730. 8.

Der adiaphoristische Streit nimmt praktisch diejenige Stelle ein, welche für das Dogma der Streit über das Nichtfundamentale seit dem 17. Jahrh. innehatte. *Apol. A. C.* 214: *veteres mores, qui sine peccato et sine magno incommodo servari possunt — ἀδιάφορα.*

g) *Andr. Osiander. de imagine div. — de iustificatione.* Regiom. 550. *de unico mediatore I. C. et iustificatione confessio* — 557. (Mittheilung der Gerechtigkeit Christi, als Urbildes der Menschheit, durch die glaubensvolle Aneignung seiner Persönlichkeit.) *Acta Osiandrina.* Reg. 553. *Io. Wigand. de Osiandrismo.* 586. 4. *G. Wernsdorf. Osiandrismus in Pietismo renatus.* Viteb. 717. *F. C. Baur. disqs. in Osiandri de iustif. doctrinam* — Tüb. 831. Dess. L. von der Versöhnung 316 ff. — *Franc. Stancarus de trinitate et mediatore.* Cracov. 562. 8.

h) Nic. Amsdorf: dass die Propositio, gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte wahre, christliche Propositio sei — 559. 4. Vorsätzliche Verstockung in der alten Verworrenheit im Begriffe der guten Werke.

Colloquium Altenburgense (1560 *s.*) *de art. iustificationis.* Jen. 570. *Acta colloquii Altb. bona fide descripta.* Lips. eod.

i) Nach Melanchthon's (auch im *examen eorum qui audiuntur ante ritum ordinationis* 1574) drei Ursachen der Bekehrung: heil. Geist, Gottes Wort und der freie Wille — *Io. Pfeffinger. propositiones de lib. arbitrio.* L. 556. Nic. Amsdorf, öff. Bekenntniss der reinen Lehre des Ev. und Confutatio der jetzigen Schwärmer. Jen. 558. *M. Flacius: refutatio propositt. Pfeff.* u. *disputatio Ienensis de lib. arb.* Jen. 558. 4.

Bayle Art. *Synergistes.* Neben der alten Zweideutigkeit im Begriffe des freien Willens, fortwährendes Misverständniss, ob von dem sittlichen Vermögen des Menschen, oder von dem Vermögen thätig zu sein, im Bekehrungswerke oder überhaupt im sittlichen Leben, die Rede sein solle.

k) Jo. Agricola (Verf. der deutschen Sprüchwörter, voll geistreicher Reden, vollständigst 1588 — neben dem gleichzeitigen Seb. Frank — Sprüchww. Frkf. 831: vgl. (B. Kordes) J. Agr. von Eisleben Schriften, möglichst vollständig verzeichnet. Alt. 817) früher schon gegen Melanchthon (1527, Kinderfragen), dann 1537: *Positiones inter fratres sparsae.* Luther gegen Agricola: Werke 20. B.

Bayle Art. Agricola und *Islebiens. C. L. Nitzsch. de antinomismo I. Agr.* (804) wieder in: *de discrimine revelationis impera-*

über Erbsünde (1560)[l]). Dazu kam die Nebenfrage, jedoch auch im Zusammenhange mit dem Interesse gegen die Römische Kirche (1549), über die Bedeutung des *descensus ad inferos*[m]). Endlich von Milderungen zu Gunsten der zwingli-calvinischen Lehrform kam der Streit her über das Abendmahl (1540)[n]) und über Prädestination (1561)[o]). — Die späteren, gedanken- und nutzlosen Streitigkeiten zwischen den Luth. Theologen, wie der zwischen den Giessnern und Tübingern (1610 fgg.)[p]), hingen mit der

---

toriae et didacticae. Vit. 831. *Fasc.* 2. *p.* 3 *ss. Elwert. de Antinomia I. A.* Turic. 837. Die zwei Gedanken sich in einander mischend: nur der sittliche Geist, ja Geist überhaupt, dem Verstande entgegengesetzt, schaffe das Gute, und, die christliche Tugend stamme aus dem Glauben an die Sündenvergebung. Agric. Sprüchwörter Nr. 301. unter And.: „Neben dem Gesetz ist ein anderes Wort gegangen — in dieser Nebenlehre liegt die Seligkeit, im Gesetze liegt sie nicht."

l) *Matth. Flacius* (gest. 1575: Jo. B. Ritter, M. Flacii Illyrici Leben und Tod. 2. A. Frkf. 725. 8) und *Victorin. Strigel.* (*Bayle* unter d. Namen) *Disputatio de pecc. or. et lib. arb. inter Fl. et Str.* (Weimar 1560) *habita.* Vim. 562. 4. *Flac. de peccato originali. Clavis Script. ed. Mus. II.* 766 *ss.*

Eben auch aus jenem Doppelsinne des Namens, freier Wille (Strigel's aristotelisches: die Willensfreiheit ist die Substanz des Geistes), unter Begünstigung alter, ungenauer und volksmässiger Reden, dass die Sünde die Substanz des Menschen sei und mit Vermischung der Begriffe: das sittliche Verderben ist Substanz, und, das Menschenwesen ist substantiell verdorben — ging das Paradoxon des Flacius hervor, an dem er redlich-starr festhielt. Die Gegner vermischten den ursprünglichen Zustand, die Menschennatur, und den Zustand im Verfalle, miteinander.

m) *Io. Aepinus: Arn. Grevii memoria I. Aep.* Hamb. 736. 4. *I. A. commentarius in Ps.* 16 — 1544. und *enarr. Ps.* 68 — 1549. Melanchthon's Gutachten 1550. Der Streit, äusserlich gehemmt, und ohne inneren Anhalt, erlosch bald: Jo. Westphal, Andere, auch Matth. Flacius (*Clavis Scr. Art. infernus*) theilten Aep. mythische Ansicht, dass ein stellvertretendes Leiden in der Unterwelt zu dem Verdienst Christi gehört habe.

n) Die Ubiquitätslehre nach Luther's sehr entschiedenen Aeusserungen durch Jo. Brentius (Jul. Hartmann u. K. Jäger, Leben und Wirken des Ref. Jo. Brenz. Stuttg. 839. II.) auf der Stuttg. Synode 1559 und in: der Würtemberger Theologen Wiederholung 1572, festgesetzt. Es war der äusserste Gegensatz gegen die kryptocalvinistische Meinung, auch von Melanchthon gemisbilligt.

o) Auch später durch Sam. Huber: beständ. Bekenntniss von der Gnadenwahl. 1595. und: Rettung seiner allzeit beständigen Bek. von d. Gnadenwahl. 1597. (Gnadenwahl mehr im Sinne des N. T.)

p) *Iustin. Feuerborn. ταπεινωσιγραφία χριστολογική.* Marb. 627. 4. *Theod. Thummii ταπεινωσιγραφία sacra.* Tüb. 623. 4.

strengeren oder freieren Annahme der Concordienformel zusammen.

3. Die Streitigkeiten unter den Lutherischen Theologen waren nur durch die Sicherung eines freieren Standpunctes für die Kirchenlehre aufzulösen. Aber auf dem streng dogmatischen, welchen man festhielt, waren es in der Aufregung, und bei der grossen Befangenheit an Geist und Sinn der Meisten von jenen Theologen, sogar diejenigen Streitigkeiten nicht, denen klare Misverständnisse zum Grunde lagen (die über Rechtft., gute Werke, Gesetz und Evangelium), oder welche zuletzt nur Wortstreite waren (der über Erbsünde). Dazu kam der Ehrgeiz der weltlichen Gewalt, welche, sich der neuen kirchlichen Macht erfreuend, Alles aufbot, um sich durch Erhaltung der Orthodoxie Ruhm zu verschaffen. — Die Concordienformel (1577—80) [q]) hat selbst im Einzelnen vieles Gute und Bedeutende, und sie war nach Idee und Absicht würdig und an der Zeit: aber sie verdarb in der Ausführung, indem sie ganz nur streng Lutherische Parteischrift wurde; und sie befestigte die innerliche Trennung ebenso, wie sie die nach Aussen verstärkte,

---

Solida, verbo Dei et libro concordiae chr. congrua, decisio; quatuor controvss. Capp. etc. Vit. 624. Dagegen *Thumm. amica admonitio* — 624. Neben Fenerborn: Balth. Menzer von Giessen: neben Thummius:, Luk. Osiander und Melchior Nicolai von Tübingen — Schriften von Allen. Indem Jene die Herrlichkeit Christi im Stande der Erhöhung zu steigern suchten, ergriffen sie eine Nestorianische Auffassung vom erniedrigten Christus (die κτῆσις des Göttlichen aufgegeben): die Tübinger, wenn gleich von den Wittenbergern widerlegt, wiederholten mit ihrer κρύψις nur Worte Luther's und Bestimmungen der Concordienformel (*S. D.* Art. 8. 767. 779).

q) Jo. Andreae sechs chr. Predigten von den Spaltungen, so sich zwischen den Theol. A. C. von 1548 bis 73 nach und nach erhoben. Tüb. 573. 4. (*I. F. le Bret, de I. A. vita et missionibus pro reformanda eccl. Lutherana susceptis.* Tüb. 799. 4.) — *Formula concordiae inter Saxonicas et Suevicas eccll.* 1574. — Torgauer Buch 1574 —.

Rud. Hospiniani concordia discors: de origine et progressu F. C. Tig. 607. *Leon. Hutter. conc. concors.* Vit. 614. J. N. Anton, Gesch. d. Conc.formel der evang. Luth. Kirche. L. 779. II. 8. (*I. G. C. Lentz. de causis non receptae in terris Brunsvicensibus F. C.* Br. 837.)

Kritiken: Staffortisches Buch (christl. Bedenken und erhebliche Motiven — 1599). *Rob. Bellarmin. iudicium de libro quem Lutherani vocant concordiae.* Col. 699. 8. Vertheidigungen: Apologia des Conc.buchs. Dresd. 584. IV. *f. I. Musaei praelectt. in epitomen F. C.* Jen. 701. 4.

und zwar weniger nach der katholischen, als nach der Seite der Reformirten hin. Das ursprüngliche Interesse der Protestanten gegen die Römische Kirche wurde erst unter den unglücklichen Zeiten des dreissigjährigen Krieges wieder lebendiger [r]).

Der kryptocalvinistische Streit (1571 fgg., 1593. 1621 fgg.), Folge der Bewegungen vor der Conc.formel und durch sie, hatte oft höchst merkwürdige politische Beziehungen [s]).

§. 126.

Gegen dieses streng dogmatische, bald auch in seiner Weise hierarchische, Lutherthum zeigt sich durch unsere Periode, vom Anfange des 17. bis zum Anfange des 18. Jahrhunderts, im Grösseren (denn einzelne bessere Richtungen und edlere Stimmen hat es immer gegeben, und sie sind zum Theil schon früher aufgeführt worden) vornehmlich eine dreifache Opposition: die des Synkretismus, des Pietismus, und (wiewohl bescheidener, da sich die Kirche auch jetzt wieder der Philosophie bemächtigt hatte) eine philosophische. Freilich zog sich in die zweite, die pietistische, Opposition viel Unlauterkeit und Uebertreibung hinein.

§. 127.

Der Synkretismus erhielt seinen Namen von der äusserlichen Haltung, welche die theologische Denkart von G. Calixt und seinen Freunden, sowohl in Bezie-

---

r) Vereinigungsversuche H. Ernst des Frommen (zwischen 1669 und 1672). Gelbke, H. Ernst der Fr. (Gotha 810. III.) 2 Th. (ein oberstes theolog. Gericht, zur Entscheidung der Streitigkeiten und e. kirchl. Aufsicht). Vorher Nik. Hunnius: *Consultatio* oder wohlmeinendes Bedenken, ob und wie die evang. Kirche die jetzt schwebenden Religionsstreitigkeiten entweder friedlich beilegen, oder durch christlich bequeme Mittel fortsetzen und endigen könne. Lüb. 632. 4.

s) Löscher a. W. *hist. motuum*. J. R. Kiesling, Fortsetzung d. *h. m.* Schwabach 770. 4. — *Catechesis* — Grundfeste 1571. *Consensus Dresdensis* (*repetitio orthodoxae confessionis eccl. Sax.* 1572. — *Exegesis perspicua controversiae de C. D.* L. 574. Nik. Crell (1601 enthauptet) — die vier Visitationsartikel zu Leipzig entworfen 1593. Rel.mandat u. Rel.eid 1602.

Die erste Verpflichtung der Laien auf die Symbole fand man in der Verpflichtung (aber auf die Lehre des Evangelium) auf dem prot. Convent zu Braunschweig 1548.

hung auf die streitigen Lehrpuncte der Zeit als auf die anderen Kirchen, annahm [1]). Das **Innere** desselben bestand in Beschränkung der **wesentlichen** Glaubensartikel und in Befreiung des Gedankens ausserhalb dieses Wesentlichen [2]).

1. Der Name des **Synkretismus** (Erasmus und Melanchthon hatten ihn der neueren Schulsprache näher gebracht) [a]) ist späterhin gewöhnlich in einen Sinn herübergezogen worden, welcher, wenn auch nicht wissenschaftlich gut, doch wenigstens sittlich unverfänglich ist: so dass er eine nur ungenaue, principlos mischende Denkart bedeutete. Aber die Feinde von Calixt meinten es anders: der Name bedeutete ihnen ein **gegenseitig treuloses**, um die **Sache** unbekümmertes, Sicheinigen und Beisammensein, meist auch um des eigenen Vortheils willen. So erschien dem strengen Dogmatismus das Verfahren von Calixt, bewährt vornehmlich in der Religionshandlung zu Thorn 1645 [b]).

2. G. **Calixtus** zu Helmstädt (gest. 1656) [c]), geistreich, welterfahren, freisinnig, wie es Keiner der Damaligen war, sahe wohl ein, dass eine Ausgleichung der bestehenden Irrungen unter den Protestanten nur Statt haben könne, wenn des Wesentlichen in der Glaubenslehre weniger würde [d]) (dieses

---

a) Ueber *κρητίζειν*, *συγκρητίζειν* (Erasm. *Adag.*) unter Andern K. **Hoeck**, Kreta 3 (1829). 428 ff. — **Böttger**, Beitr. zur Einl. zu d. Paul. Brr. IV. 8 f. Bei **Friedländer**, Samml. ungedr. Brr. des Reuchlin, Beza u. Bullinger (Berl. 837) S. 153 gebraucht schon Beza das Wort von nur scheinbarem Frieden der Kirche.

Durch A. **Calovius** vorn. hier eingeführt: *Historia syncretistica,* d. i. christl. wohlbegründetes Bedenken über den lieben Kirchenfrieden u. christl. Einigkeit. Wberg 1682. 85. (Confiscirt.) Calovius wendet auf den Begriff des Helmst. Synkretismus auch die *κακὰ θηρία* aus Tit. 1, 12 an.

b) *Acta conventus Thoruniensis celebr.* 1645 *pro ineunda rat. componendor. dissidiorum in relig. per regnum Pol.* Varsov. 646. *Scripta partis reform. in coll. Th. exhibita.* Berol. 646. 4. Von Calixt selbst: *annotatt. — in conf. reform. Th. oblatam.* Helmst. 655.

c) *Moller. Cimbr. lit. III.* 121 *ss.* (Havn. 744 *f.*) E. **Henke**, G. Calixt und seine Zeit I. (Die Univers. Helmstädt im 17. Jahrh.) Halle 833. Cal. Briefwechsel ebds.

1611 *Dispp. de praecipuis chr. rel. capp.* — 1619 (1661 *ed. G. Titio*) *epit. theol.* — 1634 (1662) *ep. th. mor. Pars I.*

d) Fr. U. **Calixtus**, von den Grundsätzen seines Vaters, Vorr. zu *epit. theol. mor.:* Von den anderen Kirchen habe er behauptet: *partes esse ecclesiae verae, in qua tantum veritatis ad salutem necessariae supersit, ut per hanc servari homines possint: modo integritas vitae et innocentia morum non desit.*“

dann im urkirchlichen Sinne nur auf das apostolische Symbol beschränkt), und ausserdem die Forschung freier gegeben, jedoch auch beim Wesentlichen die Lehrform erweitert (Beides gegen den Symbolzwang). Damit hingen zusammen freiere Urtheile über einzelne Dogmen (z. B. Inspiration, Trinitätslehre) [e]) und über einzelne kirchliche Controversen (Nestorianismus, Adoptianismus), mildere über katholische Kirchendogmen [f]), auch über Lehren der reformirten Partei [g]). Auch die berühmte Trennung der Glaubenslehre von der Moral (1634) gehörte mit zu dem Widerspruche gegen die bestehende Form der Lutherischen Kirche: denn Calixtus fand das Princip des Glaubens (in welchem allerdings die gute Gesinnung des Lebens ausgedrückt wird) nicht im Widerspruche damit, dass sowohl im Leben als in der Wissenschaft das Wesen und der Umfang der Pflicht klar erkannt und ausgeführt würde. Wohl aber fand auch er, dass das unbedingte Erheben des Glaubensprincips für das christliche Leben nachtheilig werden könnte. Der Streit war am heftigsten innerhalb der theol. Facultät zu Königsberg 1644—51 [h]). Abraham Calovius, der gelehrte, zorneifrige, aber geistig minder begabte Gegner von Calixt, stellte dem Synkretismus die Schrift entgegen: *consensus repetitus fidei vere Lutheranae* [i]), welcher er und die

---

e) Trinitätslehre, ob im A. T.? *Ge. Cal. de trinitate* 1645. *De trin. mysterio* 1649.

f) Ueber Tradition (*consensus quinquesecularis*) — über die Nothwendigkeit der guten Werke (*G. Horneius. de summa fidei quae per caritatem operatur, necessitate ad salutem* 1646 — und Vertheidigung der Abh. Auch 1648. *testimm. recentiorum eccl. doctorum pro pietatis et b. opp. nec. ad sal.*). Die früheste Anklage gegen Calixt. gehörte hierher: *Statius Buscher. cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis.* Hamb. 639. 4. Dagegen: gründl. Widerlegung des unwahrh. Gedichts St. B. Lüneb. 640.

Calixtus Schüler, Barthold Nihusius (*ars nova, ad omnes Germaniae acadd. Romano pont. subiectas*), berief sich convertirt auf ihn, und wurde von ihm widerlegt. (*Bayle* A. *Nihusius* — *Cal.* Anh. z. *ep. th. mor.*)

g) Gegen die strenglutherische Darstellung der Lehre von der *communic. idiomatum*, in welcher Cal. zum Theil (im sogenannten 2. und 3. *genus*) Eutychianismus fand.

h) Vorn. *Christi. Dreyer. or. de syncretismo.*

i) *Consensus repetitus fidei vere Lutheranae in illis doctrinae capitibus, quae contra puram et invariatam A. C. aliosque libros symbb. scriptis publicis impugnant G. C. eiusdemque complices.* Vit. 666. 4. (85 Puncte). *Cons. vindicatus* durch *Aegid. Strauch* 1668 (gegen *F. U. Calixt. demonstr. liquidissima falsitatis cons. rep.*

Seinen gern (hierin aus Parteieifer selbst heterodox) symbolische Bedeutung verschafft hätte. Gleichzeitig mit der synkretistischen Controvers regten sich auch andere freiere Bestrebungen in der Universität zu Helmstädt, in welcher Calixtus wirkte [k]).

§. 128.

Tiefer in das kirchliche Leben hinein richtete sich die Opposition des Pietismus, indem sie nicht blos die Glaubenslehre auf dem Wege des Wissens und Denkens zu verbessern, sondern den Geist der Lutherischen Theologie und Kirche zu läutern beabsichtigte [1]). Vom Anfange an begleiteten freilich den Pietismus manche Misverständnisse, Irrungen, Uebertreibungen: wie sie selten von Oppositionen solcher, der praktischen, Art entfernt bleiben, und wie sie hier noch besonders durch, übrigens hochachtbare, Persönlichkeiten möglich gemacht oder befördert wurden [2]).

1. Philipp Jakob Spener (gest. 1705) [a]), aus der Nach-

---

(667). Vor Calov. Joh. Hülsemann (Calixtin. Gewissenswurm 1654) und Joh. Weller (Proben Calixtin. Unwahrheiten 1650. 52).

Cassler Rel.gespräch (Luth. u. Ref.) 1661 — *Epicrisis colloquii Casselani.* Wittb. 662 — die Vorbereitung z. *Cons. repet.*

Verwickelung der Jenaer Theologen in den synkretistischen Streit. Jo. Musaeus: der theol. Facultät zu Jena ausführliche Erklärung über 93 vermeinte Religionsfragen. 1677. gegen *Io. Reinhard. theoll. Ienensium errores.* Wittb.

k) Besonders auch der Streit der Aristoteliker und Ramisten. Zu diesen gehörte Dan. Hoffmann (seit 1598 — *De Deo et Christo, praes. Casp. Pfaffrad* — Bestreiter alles Vernunftgebrauchs in der Theologie — *Bayle* Art. Hoffmann). Gegen ihn die Aristoteliker: *Corn. Martini* und *Io. Caselius.* Für ihn die Mystiker: *Io. A. v. Werdenhagen und Wenc. Schilling* (*visitatio ecclesiae metaphysica*). Helmst. 616. In diesem merkwürdigen Streite für Vernunft u. Philosophie: *Io. Olearius* (gegen *C. Martini*): *de philosophiae pio usu multiplicique abusu et sylagogia.* Hal. 601. Das, von Semler mit Recht ausgezeichnete, Werk: Jak. Martini: Vernunftspiegel, d. i. gründl. Bericht, was die Vernunft, sammt derselben Perfection, Philosophia genannt, sei u. s. w. Wittb. 618. 4. (729: „Die Vernunftstürmer, wenn sie die rechte Vernunft verdammen, und hinwegreissen, *hominem in homine damnant et h. ex h. tollunt.*")

a) C. H. von Canstein, Muster eines rechtschaff. Lehrers in d. Leben von P. J. Spener, mit Joach. Langens Anmkk. Halle. 740. P. J. S. von Suabedissen: Rochlitz jährl. Mittheilungen. 3. B. L. 823. W. Hossbach, P. J. S. und seine Zeit. Berl. 827. II. 8. Dazu: A. H. Franke, e. Denkschr. von H. E. F. Guerike. Halle 827.

folge Joh. Arnd's (123)[b]), nur durch die Umstände in bestimmtere polemische Beziehungen gesetzt, fühlte sich gedrungen, den Geist seiner Kirche dreifach zu bekämpfen[c]): als einen unevangelischen (in menschliche Dogmatik versunkenen), unpraktischen (scholastischen, aber mit geringerer Geisteskraft als welche sich in der alten Scholastik erwiesen hatte), polemisch verwilderten Geist. Spener war mit der ganzen Liebe seines reinen und edlen Gemüths auf ein Urbild kirchlichen Lebens hingewendet, von dem in der Wirklichkeit meistens geradezu nur Gegensätze vorhanden waren. In Beziehung auf die Verfassung der Kirche widersprach er vornehmlich der stricten symbolischen Norm (Symbololatrie)[d]), dem Uebergreifen der Staatsgewalt in das innere Leben der

---

Geschichte des Pietismus: Ph. J. Spener, wahrh. Erzählung dessen, was wegen des sog. Pietismi in Deutschland vor einiger Zeit vorgegangen. Frkf. 697. 12. Joach. Lange, Erläutg. der neuesten Hist. bei der evangelischen Kirche von 1689 bis 1719. Halle 719. 4. Eines vornehmen Theologi (Buddeus) wahrh. und getr. Erzähl. alles dessen, was zw. den sog. Pietisten geschehen — 710. 8.

Vor allen Gegenschrr. und geschichtl. bedeutend: J. V. Löscher, (Unschuld. Nachrr. und daraus) Timotheus Verinus, oder Darlegung der Wahrheit und des Friedens in den bisher. Streitigkk. 718. 22. II.

Der Pietistenname, von Freund u. Feind verschieden gedeutet — die Chasidim, Judensecte — die „Stillen im Lande" (nach Ps. 35, 20).

b) In den Arndischen Zusammenhang gehört auch die Controvers über Herm. Rathmann's (gest. 1628) Lehren seit 1621. „Nicht die Schrift wirke, sondern der Geist." H. R. Jesu Chr. Gnadenreich. Danzig 621. Dagegen: *quaestt. XI ex quodam de regno I. C. libello*. Dant. 623. 8. Der reinen — A. C. zugethaner Theologen wiederholte Lehre von der h. Schrift. Wittb. 629.

Der Dogmatiker, Jo. Gerhard, gleichgesinnt mit Spener. *Scholae pietatis — meditatt. ad veram piet.* 606. 23.

c) *P. I. S.: Pia desideria* oder herzl. Verlangen nach gottgefäll. Besserung der wahren evangel. Kirchen. — Frkf. 678. 12. (Vorher Vorrede zu Arnd's *Postilla evangelica* 675.) Hierneben die Spener'schen Grundsätze umfassend in s. theol. Bedenken (IV. 715), letzten theolog. Bed. (III. 721) und *consilia et iudicia theologica III.* 709. (P. J. S. deutsche u. lat. theol. Bedenken in zeitgem. Auswahl von F. A. E. Hennicke. Halle 838.)

d) Gegen Spener als Gegner der Symbole: J. Schröer, Ehrenrettung der symb. Glaubensbkk. wider die Beschuldigungen Spener's. Wittb. 696. Spener, Abfertigung Pfeiffer's. Frkf. 697. Auszüge aus Spener's Schrr. (bes. den Bedenken) hierüber b. Märtens a. O. 174 ff.

Damit hing auch die kanon. Auctorität der Lutherischen Bibelübersetzung zusammen. Spener 1693: Sprüche heiliger Schrift, welche gemisbraucht werden, gerettet — und *A. H. Franke, observv. biblicae* und Vertheidigung derselben.

Kirche (Cäsareopapie) [e]), der neuen Hierarchie (geistigem Zwange [f]), besonders durch das Beichtwesen) [g]). Auch misfiel ihm die Bildung der protestantischen Geistlichen, wie sie, jenem Geiste der damaligen Kirche gemäss, Statt hatte: nur als theologische Schule, obendrein durch und durch befangen und geistleer, nicht als Bildung des Gemüths zur Reinheit, Kraft, Begeisterung („Wiedergeburt" sprach es Spener am liebsten mit dem biblischen Namen aus).

2. Den praktischen Oppositionen lag in der Kirche immer die Mystik nahe: sie war in Spener selbst nur in der reinsten, geistigsten Art vorhanden; die Theosophie, welche sich damals unter den Protestanten so gern an die Mystik anschloss, schied Spener mit grösstem Ernst von seiner Sache aus [h]), und sie hielt sich eine Zeitlang noch von ihm zurück. Aber es machten sich an Spener's Freunden gar bald als mystische Uebertreibungen bemerklich: Verachtung des kirchlich Bestehenden, Zurückgezogenheit in das innerliche Leben, unbedingtes Vorwalten des Gemüthlichen (wie man es jetzt nannte) vor Geist und Gedanken. Daher denn Separatismus (*conventicula, ecclesiola in ecclesia*) [i]), Schmach über die unwiedergeborenen Prediger, Verruf über das Weltleben

---

e) Altprot. Ausdruck: *Caesareopapatus* (schon in *Andr. Fabric. or. de Luthero*, an Neander's *Th. Luth.*).

f) Spener: das geistliche Priesterthum. 677. (N. A. von C. F. W. Wilke. Berl. 830.) Allg. Gottesgelahrtheit aller gläub. Christen u. rechtsch. Theologen. 680.

g) Streit über das Beichtwesen durch J. Casp. Schade zu Berlin seit 1695. (Sch. zerstörendes Betragen von Sp. gemisbilligt.)

h) Spener's Vorr. zu Balth. Köpke: die wahre *th. mystica* — entgegengesetzt der falschen, aus der *philos. Platonis* u. s. Nachfolge. Halle 700. II. 8.

Die Idee des göttlichen Reichs (Sp. Behauptung der Hoffnung besserer Zeiten. Frkf. 693. 12. und: Rettung d. gerechten Sache künft. H. 697.) erhielt hier den Namen von *Chiliasmus subtilissimus* — *I. G. Neumann. ch. subtiliss.* Vit. 721. 4.

i) Nicht als Separatismus von Spener gedacht: s. Sendschr. an e. christeifrigen ausländ. Theologen, betr. die Auflagen wegen seiner Lehren und s. *collegiorum pietatis*. Frkf. 677. 12.

Die *collegia biblica* (für erbauliche Schriftauslegung) gehörten in dieselbe Kategorie (A. H. Franke, Paul Anton, Schade). *C. F. Illgen. historia collegii philobiblici.* L. 836 ss. 3. Abhh. — Oft gebraucht für die pietist. Sonderung wurde *Art. Schmalk.* 3, 4. 329: *Evangelium consulit et auxiliatur nobis — etiam per mutuum colloquium et consolationem fratrum.*

(Ableugnen der Adiaphora)[k]), Gebetsmystik, Hass gegen die Wissenschaft[l]). Indem aber der Pietismus seine trübe Lebensansicht auf das kirchliche Dogma übertrug, welches er in seiner ursprünglichen protestantischen Gestalt wiederherstellen wollte, entstand in ihm jene eigenthümliche Uebertreibung der Lehren von Erbsünde[m]) und Rechtfertigung durch den Versöhnungstod, nach welcher die späteren Zeiten oft den Pietismus ausschliesslich charakterisirt haben[n]).

Der Unterschied des Pietismus und der Mystik[o]) liegt denn, von Seiten dieser pietistischen Grundlehren aufgefasst, darin, dass jener das Eine Element der Mystik, die Negativität, auf das positive Dogma von der Erbsünde gründet, und das andere, die Vereinigung mit Gott, nur auf dem Wege der Erlösung und Versöhnung hofft und sucht; während die reine Mystik dem ersteren wirklich fern steht und dem zweiten eine mehr unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit vorzieht.

---

k) C. C. E. Schmid, *Adiaphora*, wissenschaftl. und hist. untersucht. L. 809. 8. Man unterschied *ad. moralia* und *ecclesiastica.*

Merkwürdige Leichtfertigkeiten der gegenpietistischen Orthodoxen, indem sie die Adiaphora vertheidigten („*Risibilitas proprium hominis*").

Terministischer Streit, aus gleicher moralischer Unbedingtheit hervorgegangen: Jo. W. Böse, *terminus peremtorius salutis*, d. i. die von Gott in s. geh. Rath gesetzte Gnadenzeit, worinnen der Mensch, so er sich bekehrt, kann selig werden u. s. w. 698. Vertheidigt von Ad. Rechenberg gegen Th. Ittig 1700 bis 1710.

l) Kampf des Pietismus mit der Wolfischen Philosophie: *Ioach. Lange*, *causa Dei et rel. nat. adv. atheismum.* 723. Dess. *modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo*, *mundo et homine etc.* eod. und And. (Vollständige Sammlung aller Schrr. in der Wolfischen u. Langischen Streitigkeit. Marb. 773. 8.)

m) Daher der Busskampf (*desperatio salutaris*, alter Ausdruck, auch von Luther gebraucht) — Durchbruch der Gnade (nach Jes. 37, 3. 66, 9. Hos. 13, 13).

n) Wurster, Betrr. über das Wesen und die Verhältnisse der Pietisten. Heilbronn 722. G. Binder, der Pietismus u. die moderne Bildung. Stttg. 839. Chr. Märklin, Darst. u. Kritik des modernen Pietismus. Stuttg. 839. (Dorner, über beide Schrr., th. St. und Kr. 1840. I. Hengstenberg, Vorwort z. ev. KZ. 1840.) — Bretschneider, Grundlagen des evang. Pietismus. L. 833.

o) Piet. und Mystik: (ziemlich übereinstimmend mit dem Obigen) D. von Coelln, histor. Beiträge zur Erläuterung und Berichtigung der Begriffe: Piet., Mysticismus u. Fanatismus. Halbst. 830. (S. 42: Augustinus, Vater des Piet.) C. F. A. Fritzsche, über Piet. und Mysticismus. Halle 832.

Von Spener wurde das Dogma von der Gottheit Christi vor allen hervorgehoben, in welchem sich ihm das christliche Glauben und Leben zu vollenden schien [p]).

§. 129.

Der Pietismus erhielt ausser seinen eigentlichen Anhängern viele Freunde in einem weiteren Sinne: solche nämlich, welche entweder nur die polemische, oder nur die praktische Seite desselben auffassten und hielten, diese auch wohl mit mystisch-theosophischem Beisatze [1]). Neben ihnen traten, aber von der pietistischen Partei und Denkart stets zurückgewiesen, im Ablaufe des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts, unter den Lutherischen Protestanten viele schwärmerische Gegner der Kirche auf, oder Verkündiger neuer Zeiten für dieselbe: indem die Schwärmerei bei Einigen auch in Naturalismus umschlug [2]).

1.[a]) Die polemische Richtung des Pietismus, und somit ihn selbst im weiteren Sinne, eignete sich Christian Thomasius an (gest. 1728), der Freund alles Volksmässigen, Klaren, Praktischen, und Gegner also der damaligen, scholastischen, trüben, lebenslosen Theologie: selbst der Mystik nicht abgeneigt, sofern sie dasselbe wollte [b]). Die praktische

---

p) P. J. Spener, Vertheidigung des Zeugnisses von der ewigen Gottheit Christi. Frkf. 1705. 4. (Nach s. Tode — von Spener selbst mehre kl. Schrr. u. Predigten über diese Lehre.)

a) Der pietistische Streit, geführt von J. B. Carpzov zu Leipzig (1690 ff.), von den Wittenberger Theologen (Joh. Deutschmann): Christlutherische Vorstellung, in deutlichen Lehrsätzen und unrichtigen Gegensätzen aus Hrn. *D.* Spener's Schriften — aufgesetzt. Wttb. 693: 283 Irrthümer (Ph. J. Sp. aufrichtige Uebereinstimmung mit der A. C. 694), von J. F. Mayer in Hamburg (Bericht von den Pietisten. Hamb. 706), Sam. Schelwig (*synopsis controversiarum sub pietatis praetextu motarum*. Danzig 715. 3. A.), *Erdm. Neumeister: pietismus a magistratu polit. reprobatus et proscriptus:* die von weltl. Obr. — verworf. u. verwies. Pietisterei — Hamb. 736. Vor Allen thätig und bedeutend V. E. Löscher.

Vertheidigungen des Piet.: *Ioach. Lange, antibarbarus orthodoxiae.* Ber. 709—11. IV. Dess. Gestalt des Kreuzesreiches Christi auf Erden in seiner Unschuld. 713. u. A. V. L. v. Seckendorff, Bericht und Erinn. auf eine Schrift: *imago pietismi* — Halle 692. (Mit Spener's Vorrede.) *Ge. A. Pachomii* (*Ge. Gust. Zeltner.*) *Salome Christo affinis h. e. synopsis logomachiarum ut vulgo putant, pietisticarum.* 726.

b) Gerichtl. Protocoll in Sachen die sog. Pietisten betr., sammt

Richtung des Pietismus theilte Jo. Franz Buddeus (gest. 1729), ein Mann von bleibendem Verdienst: auch die spätere Hallische Schule durch S. J. Baumgarten (gest. 1757), diesen pietistischen Zug mit gelehrter Forschung verbindend [c]). In der mystisch-theosophischen Richtung ging unter Anderen denselben Weg Gottfr. Arnold (gest. 1741), ein an Geist und Gemüth ausgezeichneter Mann. Er trug die Abneigung, welche er gegen die protestantische Theologie seiner Zeit in sich hatte, auf das ganze Kirchenthum über, und so war er der erste Neuere, welcher die Häresis gegen das Kirchenthum in Schutz nahm. Auch wurde er der erste Historiker der Mystik: lobpreisend, vornehmlich die theosophische [d]). Apokalyptisch schwärmend für die Erneuung der Kirche, Jo. Wilh. Petersen (gest. 1727), ein Mann von Geist (auch von Leibnitz geachtet) und lauterem Willen [e]).

2. Ohne Zweifel hatte der Pietismus den ersten Anstoss zu den Stürmen gegeben, welche sich im Inneren der deutsch-protest. Kirche mit steigender Heftigkeit in den letzten Jahrzehenden des 17. Jahrh. erhoben. Aber die Männer und Parteien selbst, durch welche sie geschahen, misfielen dem eigentlichen Pietismus. So Elias Prätorius (Christi. Hohburg, vormals Luth. Prediger, dann Mennonit (gest. 1675) [f]),

---

Hrn. Chr. Thomasii rechtl. Bedenken darüber. 692. Herausgeber von Poiret. H. Luden, Chr. Thom. nach seinen Schicksalen und Schrr. dargestellt. Berl. 805. *H. C. A. Eichstad. or. de Chr. Thomasio.* Jen. 838.

Auch C. Sagittarius zu Jena (1691 *theses de pietismo genuino*) nahm für die Piet. Partei: Augusti, Beitrr. zur G. u. Stat. d. ev. K. I. 837. (Nr. 4. der Piet. in Jena im Anf. des 18. Jahrh.)

c) A. H. Niemeyer: die Univ. Halle nach ihrem Einflusse auf gelehrte und prakt. Theologie in ihrem ersten Jahrhundert. H. 817.

d) Auch von G. Arnold's Kirchengesch. urtheilte Thomasius, dass es nach der heil. Schr. das beste und nützlichste Buch sei.

G. A. hist. et descr. theol. mysticae. 1702 (D. 1703). Das Leben der Gläubigen. 1701. Das Geheimniss der göttl. Sophia. 1700.

e) Petersen: das ewige Evangelium der Wiederbringung aller Creaturen. 1700. *Mysterium apocatastaseos*, oder das Geheimniss der Wiederbr. aller Dinge. 1700—10. III. *f. Nubes testium ver. de regno Chr. glorioso.* 646. Bek. vom herrl. Reiche Christi. 693. Andere Meinungen P., z. B. von der Urmenschheit, welche Christus angenommen (Geheimniss des Erstgebornen aller Creaturen 1711).

Jo. W. Petersen (und s. Gattin) eigene Lebensbeschreibung. 2. A. 719. 8.

f) Elias Prätorius, Spiegel der Misbräuche beim Predigtamt im heutigen Christenthum. (Hamb.) 644. 8.

der geistvolle und gedankenreiche Christianus Demokritus (Jo. Conr. Dippel, gest. 1734)[g]) und Andere, vornehmlich im Norden von Deutschland. Auch die wunderlichen Meinungen und kühnen Plane von Matthias Knutzen (seit 1673)[h]) für die Secte der „Gewissener" (*Conscientiarii*) suchten eine Verbindung mit der praktischen Opposition der Pietisten. Diese Verbindung von Mystik und religiöser Independenz, ja mit Atheismus, die wirkliche oder die gesuchte, hat sich in den kirchlichen Geschichten unendlich oft wiederholt.

§. 130.

Eigenthümlich endlich führte sich der Pietismus in der Herrenhutischen Gemeine aus, um sich in grösseren Verhältnissen selbst ganz von der protestantischen Kirche zu trennen und selbständig aufzustellen (seit 1722)[1]). In ihrer ersten Gestalt trug sie sehr verschiedene, und nicht gleich lautere, Elemente in sich[2]): aber es lag etwas Wahres und Bleibendes in ihr, und man darf glauben, dass dieses, auch nachdem die Gemeine sich minder schroff gegen die Kirche abgeschlossen hat, und neben ihren übrigen anerkannten Verdiensten, der protestantischen Kirche grossen Nutzen geschafft habe[3]).

1.[a]) Sowohl die persönlichen Gefühle Nikol. Ludw. Gr.

Chr. Hohburg, drei geistl. Tractätlein mit dem Leben des Vf. durch seinen Sohn. Hamb. 677. 8. *Theolog. mystica* oder geheime Krafttheol. der Alten. N. A. 1700.

g) J. C. Dippel von Ackermann. L. 787.

Summarisches und aufrichtiges Glaubensbekenntniss 700. *Papismus protestantium vapulans* — an den Verfechtern der dürftigen Menschensatzungen in der protest. Kirche.

Sammlung von D. Schriften: Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und allen Creaturen. Berleburg 747. III. 4.

h) *Moller. Cimbr. lit.* und *Bayle.* Jo. Musäus, Ableinung der — Verleumdung, als wäre in — Jena eine neue Secte der sogen. Gewissener entstanden — Jen. 675. 4. Bei Mus. u. Edelmann (Moses mit dem aufgedeckten Angesichte. 740. II.) sind die verbreitetsten Blätter Knutzen's abgedruckt worden. Abhh. über Kn. in Berl. Monatsschrift. April und August 801. (Parallele zw. Kn. und Fichtens früheren Lehren.) *Grégoire* a. O. I. 21 ss. vergleicht Kn. mit dem Atheistenhaupt *Sylvain Maréchal.*

a) Gesch. der Herrnh. Gemeine: Dav. Cranz, alte und neue Brüderhitsorie. Barby 772. Fortsetzung, 791 — 804. III. Seit 1809 heftweis: Nachrr. aus der Brüdergemeine.

C. F. Schulze, von der Entstehung u. Einrichtung der evang.

v. Zinzendorf (gest. 1760)[b]), als die Idee, welche er eben nur im Grösseren auszuführen suchte, gehörten dem Pietismus an. Jedoch die Glaubensansichten der Parteien trennten sich, und anfangs bis zur Feindseligkeit: der Herrnhutianismus neigte sich mehr der Mystik zu. Es sollte nach Zinz. die Freude der Erlösung vorherrschen vor dem Sünderschmerze: der Pietismus dagegen blieb in dem Trüben, Bangen, Erschreckten stehn. Von der gleichzeitigen Partei der Inspirirten zog sich Zinzendorf zurück[c]).

2.[d]) Mit der pietistischen Richtung (auch mit dem Hasse der Philosophie) und dem Separatismus aus dieser vereinte sich der Geist und die Verfassung der (oben dargestellten) Böhmisch-Mährischen Brüder, von denen Zinzendorf's Stiftung den Namen annahm, *Unitas fratrum:* und die Einflüsse aus Zinzendorf's Persönlichkeit. Von diesen kam der theils weltmännische theils spielende, oft unwürdige und zweideutige[e]), Ton her, mit welchem diese Sache anfangs erschien, und welcher

---

Br.gem. Gotha 822. 8. L. Schaaf, die evang. Brüdergemeine, geschichtl. dargestellt. Magdb. 825.

b) A. G. Spangenberg, Leben Zinz. Barby 772—75. VIII. J. G. Müller, Bekenntnisse merkw. Männer. 3. B. Varnhagen von Ense, Leben des Gr. Z. (Biogr. Denkmale 5. B.) Berl. 830. Tholuck, Zinz., Vermm. Schrr. I. Nr. 6.

Die, ausserhalb der Gemeine seltenen, Schrr. Z. — vorn.: die gegenwärt. Gestalt des Kreuzreiches Jesu in s. Unschuld (vgl. oben eine Schr. J. Langens) 1745. — *Περὶ ἑαυτοῦ* oder naturelle Reflexiones über allerhand Materien nach der Art, wie er bei sich selbst zu denken gewohnt ist. 1749. Jeremias, ein Prediger d. Gerechtigkeit. N. A. Berl. 830) Reden. — Büdingische Samml. einiger, in d. Kirchenhist. einschlagender Schriften. Büd. 742 ff. III.

c) Die Inspirirten: Jo. Fr. Rock (1719) —. Andere Bewegungen und Schrr. von Theod. Knauth, Eb. L. Gruber: dagegen u. A. Joach. Lange, Unterr. von unmittelb. Offenbarungen. Halle 715. Jo. Porst, v. d. Beschaff. des Geistes der Inspirirten. 715. Vergl. auch Jung-Stilling, Theobald oder die Schwärmer (1783). 2. A. 828. II.

d) Urkundliche Schrr.: *Spangenberg.* (gest. 1792) *idea fidei fratrum* oder kurzer Begriff der chr. Lehre in der ev. Br.G. Barby 779. (Lorez) *ratio disciplinae unitatis fratrum A. C.* oder Grund der Verfassung der ev. Br.G. Barby 789. Kurzgefasste hist. Nachricht von der gegenwärt. Verfassung der ev. Br.unität. 5. A. 823.

H. F. von Bruiningk, Idee'n im Geiste des wahren Herrnhutianismus. L. 811. (Von der Gemeine nicht anerkannt.)

Anerkenntniss in Churs. als A. C. verwandte Gem. 1748. Durch Parlamentsacte 1749 als ächte Brüdergemeinde in England.

e) Joh. Stinstra (Mennoniten), Warnung vor dem Fanaticismus — A. d. Holl. Berl. 752. 8. (Die Einl. u. Anhänge.)

damals auch unbefangene und würdige Geister oft von ihr entfernt hielt. Mehr noch war die herrschende Meinung der prot. Kirchen gegen sie, der kirchlichen Trennung wegen und um des dogmat. Indifferentismus willen, welcher ihr gerade Ehre machen konnte.

3.[f]) Das Wahre und Bleibende der Herrnh. Sache[g]) liegt vornehmlich in den Idee'n, dass das wesentlich Christliche[h]) über die kirchlichen und dogmatischen Differenzen hinausliege (diese nur als Tropi angesehen: nur das Römisch-katholische zurückgewiesen), und dass jenes durchaus eine Sache des Lebens sei, daher anzuwenden, durchzuführen durch das ganze, auch bürgerliche, Leben. Hat sich hiervon Manches nach und nach der prot. Kirche mitgetheilt, welche freilich auch durch ihre ganze, eigene Entwickelung diesen Idee'n zugeführt werden musste; so ist es ein grosses Verdienst jener Sache. Immerhin mag man auch jene Hinwendung auf die Person Christi[i]), in welcher sich zu unserer Zeit die Kirche und Theologie wiederherstellt und auffrischt, zum Theil auch von einer Einwirkung dorther, durch einige reichbegabte Geister vermittelt[k]), herleiten.

---

f) J. G. Walch, Bedenken von der Beschaffenheit d. Hrnh. Secte. J. 747. C. G. Hoffmann, gründl. Anzeige der Hrnh. Grundirrth. Witt. 749. 3 Stcke. Vornehmlich J. A. Bengel, Abriss der sogen. Br. G. Sttg. 751. II. Baumgarten — Gesch. der Relig.parteien 1131 ff. (Spangenberg, Declaration über die zeither gegen uns ausgegang. Beschuldigungen — 754.) Geschichte der alten u. neuen Herrnhutersecte und ihres Stifters. A. d. Holl. Tüb. 805.

Zinz. Vorr. z. περὶ ἑ.: „Meine Gegner geben mich *in praxi* für einen Fanaticum und *in theoria* für einen Atheisten aus."

Fortwährende Anklagen: Escher, die Marianischen Brüderschaften der Jesuiten, und die Hrnh. Conventikel. Zür. 822. Zweideutige durch vormalige Mitglieder der Gemeine: J. Hansen (1821), M. Cunow (1839).

g) Verdienst Zinz., das protestantische Missionswesen gestiftet zu haben.

h) Zinzend. teutsche Gedichte (1766) 330 f.: „Sie stellen das Geschäft der Seligkeit zu bloss: sie setzen's in's Gebet, in Formending, in Wissen, in Künste, in Begriff, in deutlichen Verstand: nur Ein's, das Einige, bleibt ihnen unbekannt."

i) Beilagen zu π. ἑ. 21: „Sein (Zinz.) Charakter ist: er glaubt, weil er liebt: er hangt unzertrennlich an Jesu, weil er einen göttlichen Eindruck von der Sünde und ihrem Versöhner bekommen."

k) Herrnhutische Einwirkungen verschiedener Art: durch Novalis — Fessler — Schleiermacher.

§. 131.

Die dritte Opposition gegen den Dogmatismus in der Lutherischen Kirche ist die philosophische gewesen. Sie konnte freilich eine lange Zeit hindurch nur schwach sein, und im Allgemeinen wies diese Kirche immer die Ansprüche und Einwirkungen der Philosophie zurück: einzelne Bewegungen der Philosophie wurden unter den Unsrigen nicht beachtet [2]). In grösserem Sinne, völlig deutscher, idealer Art, und mit bestimmter Richtung auf die Angelegenheiten der Kirche, erscheint sie erst mit Leibnitz [3]), doch in der Form, welche sie dann durch Wolf erhielt, erkannte man wenig mehr von dem Genius, welcher sie gedacht hatte [4]).

1. Der Widerspruch der Reformatoren gegen die Philosophie [a]) galt immer entweder den Schulen der vorigen Zeit, als unbiblischen, unpraktischen, und sofern sie die Stütze aller kirchlicher Irrthümer und Misbräuche war (nur Melanchthon und Beza lenkten zu einiger Anerkenntniss derselben ein) [b]); oder es war der Paulinische Widerspruch gegen jede Vernunft und Philosophie, welche ohne Gott ist, welche das göttliche Geheimniss nicht scheut, oder das Evangelium mit Uebermuth zurückweist. Wurde auch der Hoffmannische Streit (ob. bei 127) zu einem erfreulichen Anlasse, das Recht und die Ehre von Vernunft und Philosophie zu vertheidigen: so waren doch die Principien, welche damals aufgestellt wurden für den rechten Vernunftgebrauch, unbestimmt, und sie sind unter den Unseren damals nie genau durchgeführt worden [c]).

---

a) Die vielbesprochenen Reden der Ref., vor Allen Luther's, gegen Vernunft und Philosophie, gesammelt von C. A. Heumann u. A. (F. W. Ph. v. Ammon, die Vernunft im Sinne Luther's, Melanchth., Zwingli's u. Calvin's, Winer. wiss. Zeitschr. 1. 2.), sind schon von C. Martini a. B. und von Leibnitz (*de conc. rat. et fid. c.* 15) richtig beurtheilt worden.

Die „Folgen der Ref. für die Philosophie" (Heeren, Abh., Ref.-Alm. 1819. S. 114 ff. Hegel, Gesch. der Phil. 3. 253 ff.) gehören erst der entwickelten Reformation an, nicht den reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrh., wo philos. Erregungen vielmehr aus anderen, früheren Ursprüngen hervorgingen.

b) Beide auch der Scholastik nicht unbedingt abgeneigt, doch Melanchthon aus der Schule, welche den reinen Aristoteles verlangte; und dafür sind auch seine philos. Schrr. angelegt.

c) Wie Joh. Musäus classisch gewordenes: *de usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis* — Jen. 644. zunächst Gegensatz zu: *Nicol. Vedelii rationale theologicum.* Gen. 628.

2. Unbeachtet blieb im Anfange der Reformation ein Philosoph, welcher sich freilich mit einer ganz fremdartigen Denkart an sie anschliessen wollte, angezogen durch den Ruf geistiger Freiheit: Giordano Bruno von Nola, vormals Dominicaner, seit 1580 flüchtig [d]) (verbr. zu Rom 1600): lange Zeit gegenwärtig und lehrend unter den Protestanten. Genial in Inhalt und Form seiner Lehren, kam er übrigens nicht über diejenige Philosophie hinaus (neuplatonisch in pantheistischer Ausführung), welche Joh. Erigena verkündigt hatte [e]). Wenig Erfolge hatten ferner auf dem Gebiete der Lutherischen Kirche die Bewegungen des Reformirten, Petr. Ramus (gest. unter der Bluthochzeit 1572) [f]). Die Popularität und die Leichtigkeit der Methode sagte gerade dem damaligen Schulverstande wenig zu: und in diesem Falle war es ein Glück für den Ernst und die Tüchtigkeit der deutschen Schule [g]). Eben-

---

d) *Bayle* — Th. A. Rixner und Th. Siber (ob. erw.), Leben u. Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des 16. und im Anf. des 17. Jahrhund. 5. Heft. Dan. Lessmann, cisalpinische Blätter. Berl. 828. I. 189 ff. Jacobi, über die Lehre des Spinoza, 1. Beil., richtete von Neuem die Aufmerksamkeit auf ihn.

Die lateinischen Schriften Bruno's, in Deutschland herausgekommen, waren minder selten, und minder revolutionär als die in ital. Spr. verfassten. Diese neu herausg. durch Ad. Wagner: *Opere di G. Br. Nolano.* L. 830. II. 8. Anfang der lat. durch Gfrörer. 1. H. Stuttg. 834. Uebersetzungen aus Br., Creuzer und Daub, Studien 1810.

Gegen die Aristoteliker: *I. Br. acrotismus s. rationes articulorum physicorum adv. Peripateticos Parisiis propositorum.* Vit. 588.

e) Schluss des Buchs: *de monade, numero et figura — seu de universo et mundis* (1591): „*Et rerum facies dum tantum fluctuat extra, Intimius cunctis, quam sint sibi quaeque, vigens est Entis principium, cunctarum fons specierum: Mens, Deus, Ens, Unum, Verum, Fatum, Ratio, Ordo.*“

f) *P. de la Ramée — Andomer Talaeus*, Leben v. Ramus, und Schriften für ihn — *Bayle* und d. N. Mit den Genfern (Beza) stimmte er weder in der Philosophie, noch in Hinsicht auf die kirchliche Form überein, welche, R. zufolge, Demokratie sein sollte.

Animadvss. in dialecticam Ar. — institutt. dialecticae 1543 *ss.*

g) Ramistische Streitigkeiten in Frankreich, Genf, Deutschland (Helmstädt, vgl. oben, Sachsen). Das Revolutionäre in Kirche und Staat (*Milton, artis logicae plenior institutio* 1672), und im Dogma (Arminius) schloss sich an ihn an: so war die Scholastik, der Gegensatz des Ramismus, in das bürgerl. und kirchliche Leben hineinverwachsen.

Auf seine Schriften wurde P. R. vor dem Parlament angeklagt: *quod Aristoteli repugnando theologiam et artes enervaret.*

Verbote der Ram. Philosophie auf der Pariser Univ. wiederholt: noch 1624. 1639. (*Argentr. I.* 135 *ss.*) Auch in Deutschland.

so die grosse Erscheinung des Cartesianismus: kaum giebt es Eine Spur, dass er im Umfange unserer Kirche eingewirkt hätte. Dennoch hat es der Geist dieser Philosophie, aber erst späterhin, oder der Cartesianismus durch den Spinozismus. Aber sogar solche philosophische Bestrebungen und Bildungen, welche unter den Lutherischen selbst entstanden waren, regten nur Wenige auf. So eine Reihe, zum Theile achtbarer und meist selbständiger, Philosophen zu Altorf [h]): Nikolaus Taurellus an der Spitze (gest. 1606) [i]), des Atheismus beschuldigt wegen seiner Auffassung der Lehre von der Vorsehung [k]). Unter ihnen auch Ernst Soner (gest. 1612), einer der wenigen deutschen Denker, welche sich den Socinianismus aneignen mochten [l]). Auch Daniel Sennert zu Wittenberg (gest. 1637) mit seiner geistig-atomistischen Philosophie gehört hierher [m]).

3. Gottfried Wilh. Leibnitz (gest. 1716) [n]) ist erst nach und nach in seinem Volke als der anerkannt worden, welcher ihm nicht nur nach Aussen hin Glanz gegeben hat (und in einer Zeit, in welcher der geistige und weltliche Rang dieses Volks so gesunken war), sondern auch in Art und Lehre eben

---

h) *Philosophia Altorfina.* Norimb. 644. 4. Aristotelische Grundlage.

i) Nic. Taur. (von Leibnitz der *Scaliger* der Deutschen genannt, als Widersacher aller schwärmerischen Philosopheme, wie J. C. Scaliger gegen H. Cardanus) gegen Andr. Caesalpinus' Pantheismus (*quaestt. peripateticae*): *alpes caesae* 1597. Dann besonders *philosophiae triumphus* (1573) und *de rerum aeternitate* (1604). *De vita et morte* („die Seele nicht ohne den Leib: *animae et perficiunt corpus et vicissim a corpore perficiuntur*").

k) *Io. W. Feuerlin. Taurellus defensus.* Nor. 734. (Daran *N. T. synopsis Arist. metaphysices, ad normam chr. rel. explicatae, emend. ac completae.*)

l) *G. G. Zeltner. hist. Cryptosocinismi Altorfini.* Alt. 729. 4.

m) *Opp.* L. B. 676. *VI. f.*

n) *Fontenelle éloge* (auch vor Dutens Ausgabe der Werke — vor Gottsched's Uebersetzung der Theodice u. and.). Andere, vorn. Herder (Adrastea I. Nr. 5). *Ancillon, essai sur l'esprit du Leibnitzianisme.* Abhh. der Berl. Ak. d. Wiss., philos. Cl. 1816. Nr. 1. L. A. Feuerbach, Darst., Entwickelung u. Kritik der Leibn. Ph. Ansbach 837. (Gesch. d. neueren Ph. II.) *Iul. Schaller. de Leibnitii philosophia.* Hal. 833. Staudenmaier, Leibnitz über göttl. Offenbarung. Th. Qu.schr. 1836. IV.

C. G. Ludovici, ausführl. Entwurf e. vollst. Hist. der Leibnitz. Philosophie. L. 737. II. 8.

Werke: L. Dutens. Genf 768. VI. 4. Neu unternommen: *Opp. quae exstant lat., gall., germ. — ed. I. E. Erdmann.* Ber. 839. II. Deutsche Schrr. von G. E. Guhrauer. I. Berl. 838.

den Charakter seines Volks am reinsten darstellt [o]). Der Geist seiner Lehren ist der absolute Gegensatz vom Empirismus: er ist die Richtung auf das Geistige, Ideale, mit reingeistigen Acten, Principien, Idee'n. In der Ausführung wurden diese Lehren zu einem Idealismus der Art, dass auch die Sinnenwelt nur als ein verhülltes Geisterreich vorgestellt wurde [p]). Ueber dasselbe hinaus die Gottheit als ursprüngliche Intelligenz [q]).

Leibnitzens Einwirken auf die Kirche in dem Vereinigungsgeschäfte [r]), auf welches sich damals eben, und nach allen Seiten hin, bedeutende Geister (freilich nicht immer in lauterer Absicht) gerichtet hatten, ging von einer grossartigen Auffassung kirchlicher Verhältnisse und dogmatischer Differenzen aus. Für diesen Zweck hat er auch sein „System der Theologie" verfasst [s]). Er suchte in ihm den Dogmen der entge-

---

o) *Barchon de Penhoen, hist. de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel.* Par. 836. II. 8.

p) Die Monadenlehre war eine speculative Ausführung der phantastischen Lehren Helmonts: die schlafenden Monaden aus der Kabbala — *Henr. Mor.* in der *cabb. denud.* 3. 294: *omnis materia congeries est animarum consopitarum* — auch *monades* genannt — Vergeistigung der gemeinen Vorstellung von Naturkräften. Monadenlehre auch bei H. Davy und bei Göthe (Falk, Gespräche mit G. 54), Phantastische Monadenlehre: Mich. Petöcz, Ansicht der Welt. L. 838.

q) Die Leibnitzische Theodice (1710), der Mittelpunct seiner specul. Theologie, hatte weit weniger die gewöhnlichen Fragen über das Uebel und das Böse zum Gegenstande, als die Darstellung der Gottheit als absoluter, freier Intelligenz. Die Gedanken in reine platonisch-dichterische Form gekleidet, von welcher Leibnitz (im bekannten Briefe an C. M. Pfaff) wohl selbst sagen konnte, dass sie nicht das Eigentliche und Wesentliche bei ihm wäre. *C. N. H. Thomsen. systematis Leibnitiani — expositio — habita inprimis ratione quaestionis, num alia esoterica, alia exot. habuerit ille vir dogmata.* Slesvic. 832. Auch die Theologie und Philos. der Zeit fand in diesem System nur eine Dichtung. *C. Kortholt. de philos. Leibnitiana, religioni chr. haud perniciosa.* Vor Dutens I. — Bayle (Art. *Rorarius*), und Leibnitz gegen ihn: zusammen in Gottsched's Ausg. von Bayle.

r) Briefwechsel zwischen Leibnitz, Bossuet, Molanus. Leibn. Werke I. 507 ff. Vgl.: Friedensbenehmen zwischen Boss., L. u. Molan für die Wiedervereinigung der Kath. u. Prot., gesch. und kritisch beurtheilt. Sulzb. 1815.

s) Leibnitzens System der Theologie, nach dem Manuscr. zu Hannover — zuerst in der lat. Ursprache und franz. herausgegeben von *Emery* 1819. Drei Ausgaben lat. und deutsch, durch Räss u. Weiss. Mainz 820—25. G. E. Schulze, über die Entdeckung, dass Leibnitz e. Katholik gewesen sei. Gott. 827. Thomsen a. O. 156 ss.

genstehenden Kirche den annehmbarsten Sinn beizulegen, wobei ihm seine, auch sonst dargelegte, speculative Lust an der Deutung des anscheinend Unphilosophischen, ja auch seine philosophische Freude an Einheit und System [t]), zur Seite stand: eine Anbequemung übrigens, wenig geeignet dafür, um eine wahre und dauernde Vereinigung zu schaffen, und zuletzt beiden streitenden Parteien misfällig [u]).

4. Christian Wolf (gest. 1754) [v]) trug die Idee'n, welche Leibnitz stets nur angedeutet, oft in Bilder gehüllt, ja auch zum Theile in sich selbst nicht entwickelt und durchgeführt hatte, in einen Buchstabensinn über, in welchem das Geniale zum Schroffen und Abentheuerlichen wurde; und umgab sie mit einer starren, pedantischen Form, welche Ansprüche machte, auf alle Gegenstände der Wissenschaft und des Lebens angewendet zu werden [w]). Alles, was Wolf auf dem wissenschaftlichen Gebiete zur Sprache brachte oder in Bewegung setzte, gehörte Leibnitz an: selbst die verdienstliche Anwendung der deutschen Sprache in Philosophie und überhaupt in der Wissenschaft [x]).

---

t) So Fontenelle a. O. über Leibn. Theilnahme am katholischen System in Dogma und Kirche.

u) Bekenntniss L., Br. an H. Ludolf (*Opp. VI.* 139): *De reformatis semper iudicavi, vix digna lite esse quae agitantur, nedum scissione: de pontificiis longe aliter sentio, arbitrorque, non posse cum ipsis conveniri, nisi quaedam ipsorum decreta mitigentur et seponantur in theoria, multique usus incliti reiiciantur in praxi.* Und an Kortholt: *Ceux qui sont prets à faire tout ce qui se peut pour entretenir encore la communion extérieure, sont catholiques en effet.*

v) C. Wolf, Nachricht von seinen eigenen Schriften in Deutscher Sprache. 726. 8. C. G. Ludovici, ausführl. Entwurf einer vollst. Hist. der Wolfischen Philos. 2. A. L. 737. III. 8. Ge. Volkmar Hartmann, Anl. z. Hist. der L. W. Philosophie. Fr. u. L. 737. 8.

w) Die mathematische Methode, in freierem Sinne für d. Theologie von Sam. Pufendorf empfohlen (1681. *de theologia in formam demonstrationis redigenda: Pfaff. hist. th. lit. I.* 398 *ss.*), wurde auf die Leibnitzische Philosophie neben Wolf von G. Hansch angewendet (*Princc. philos. more geometrico demonstrata.* Frankf. u. L. 728. 4).

x) Leibnitz, Abh.: unvorgreifliche Gedanken betr. die Ausübung u. Verbesserung d. deutschen Sprache: *Opp. VI.* 2 (Braunschw. 835. 8): „Ewig Schade und Schande, wenn unsere Haupt- und Heldensprache (*Dutens: notre langue naturelle*) sollte durch unsere Fahrlässigkeit zu Grunde gehn!“

§. 132.

Die Leibnitzisch-Wolfische Philosophie, wirksam vom 2. Viertheile des 18. Jahrhunderts an, hat auf Theologie und kirchlichen Geist, weniger in einzelnen Dogmen [1]), als in der Richtung des Gedankens und im Geiste des Denkens [2]), Einfluss gehabt: und so war sie in jedem Falle ein bedeutendes Förderungsmittel, um dem philosophischen Geiste Raum zu schaffen auf dem Gebiete der Theologie; auch über die protestantischen Grenzen hinaus wirksam. Auf dem theologischen Felde wurde sie erst vom Pietismus und von der orthodoxen Theologie, dann von freier popular-philosophischer Denkart bestritten, und sie ging durch die kritische Philosophie und ihre Einwirkung für immer unter [3]).

1. Die eigenthümlichsten Lehren dieser Schule [a]) lagen alle der eigentlich dogmatischen Untersuchung ziemlich fern. Es waren die von der besten Welt, die der Theodice, nach der Leibnitzischen Auffassung, von der vorherbestimmten Harmonie, von dem zureichenden Grunde. Als gegenkirchlich konnten sie nur vom orthodoxen Eifer angesehen werden: aber fördern konnten sie den kirchlichen Gedanken in der Wolfischen Form auch nicht. Bei Leibnitz waren es mehr sinnvolle Bilder gewesen, in denen das Universum als ein gotterfülltes Geisterreich dargestellt wurde.

2. Die theologische Richtung erhielt durch die Leibnitzisch-Wolfische Philosophie einen Zug nach den allgemeinen Begriffen und Grundsätzen hin (wie über Vernunft und Offenb., Mittelbares und Unmittelbares, Natur und Wunder). Daher ist die Einleitung in die Dogmatik vorzüglich ein Ergebniss jener Philosophie, und die Prolegomena derselben nahmen durch dieselbe an Bedeutung zu. Der theologische Geist hat durch sie hier und da an Ernst und Freiheit gewonnen. Aber die Hauptsache war, dass sie, als eine neue

---

a) *I. Th. Canz. philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in theologia* (728). N. A. Frkf. u. L. 749. II. 8.

Neben C. Wolf vernünft. Gedanken von Gott, d. Welt und der menschl. Seele. Halle (719) 736. 8. u. Anmkk. dazu III. und *theologia naturalis* 736. II. 4. bedeuteten auf dem theol. Gebiete: *Ge. Bern. Bilfinger. dilucidatt. phil. de Deo, anima hum., mundo et generalibus rerum affectionibus.* (725) N. A. Tüb. 768. 4. *I. C. Reusch. introd. in th. revelatam.* Tüb. 744. J. Gust. Reinbeck, Betrr. ü. d. Augsb. Conf. Berl. 731 ff. IV.

Scholastik, der bestehenden dogmatischen Scholastik entgegenwirkte. Die mathematische Methode war an sich eine minder wesentliche Beigabe derselben, aber ihre Nichtigkeit wurde bald erkannt und sie schleppte sich nur eine Weile lang der Schule nach [b]). Das Ueberschlagen dieser Philosophie in Naturalismus [c]) hatte seinen Grund nicht in ihrer Eigenthümlichkeit, sondern in dem Selbstgefühle des philosophischen Geistes, welcher auch in der Tiefe dieser Philosophie lag, und welchen die Pedanterei der Schule nicht zu ersticken vermocht hatte.

3. Unter den orthodoxen Gegnern der Wolfischen Philosophie haben J. Fr. Buddeus (oben 354) [d]) und Chr. Aug. Crusius (gest. 1775) [e]) vorzügliche Bedeutung. Der letzte bedeutende Freund dieser Philosophie war Moses Mendelssohn (gest. 1786) [f]).

§. 133.

In solcher Weise hat sich diese Periode hindurch der Geist derselben in der Lutherischen Kirche entwickelt: läuternd durch Parteien, so dass sich allmälig eine zusammengefasste, tiefere, entscheidendere Läuterung vorbereitete, weniger durch die Resultate, als durch

---

b) J. G. Töllner, Gedanken von der wahren Lehrart in der Theologie. Frankf. 758. *Io. Carpov. theologia revelata methodo scientifica.* L. 737 ss. IV.

c) Die Wertheimer Bibel (von Jo. Lor. Schmidt): die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messiä Jesus. 1. Th. Pentateuch. 735. 4. Joach. Lange: der philosophische Religionsspötter. 735. — Samml. derjen. Schrr., welche bei Gelegenheit des Werth. Bibelwerks für und gegen dasselbe zum Vorschein gekommen. Frankf. 738. 4. Jo. Nik. Sinnhold: ausführl. Hist. der verrufenen sogen. Werth. Bibel. Frkf. 739. 4.

d) J. F. Buddeus: Bedenken über Wolf's Philosophie. Jen. 724. Chr. Wolf's Anmm. über — Buddei Bedenken. 724. Zwei Erwiederungen von Buddeus.

e) Chr. A. Crusius, besonders gegen das Princip des zureichenden Grundes. (*De usu et limitibus rationis sufficientis.* Lpz. 752. Deutsche Schr. über denselben 766. und: *de summis rationis principiis.* L. 752.) J. E. Wüstemann, Einl. in das Lehrgebäude des H. *D.* Crusius. Wttb. 751. 8. (Die Lehre von absoluter Freiheit Gottes und absol. Dependenz der Geschöpfe, ist Grundlage des Systems. Daher es mit, selbst schwärmender, Orthodoxie wohl vereinbar war.)

f) M. M. Abh. über die Evidenz in den metaph. Wissenschaften. Berl. 764. Phaedon — Morgenstunden — philosoph. Schriften. — M. M. Samml. theils noch ungedruckter, theils zerstreuter Aufss. u. Briefe — von J. Heinemann. L. 831.

die Kräfte, wenn auch nur negativen Kräfte, welche sich in diesen Parteien entwickelten. Die zweite protestantische Kirche, welche durch die Schweizer Reformation hervorgerufen wurde [1]), hat weit weniger als die Lutherische, Parteien und Parteistreit gehabt: aus vielen und klaren Gründen [2]).

1.[a]) Evangelisch war auch für diese Kirche der ursprünglichste Name: die reformirte nannte sie sich (aber nicht zum Unterschiede von der Lutherischen) zuerst in Frankreich. In Deutschland heisst sie im publicistischen Style zugleich auch die der Augsb. Confession: auch nahm sie an dem Namen der protestantischen Theil. Die der Helvetischen Conf. heisst sie da, wo sie neben der der Augsb. Conf. tolerirt wird, und wo man beide Kirchen aus religiösen und politischen Gründen sorgfältig von einander (auch im Namen) geschieden erhält.

2. Jene Gründe liegen zum Theile schon in der oben dargestellten Verschiedenheit (117): wie diese Kirche von Anfang an bestimmter, klarer, geordneter, ausgebauter war. Auch war sie für Lehre, wie für Sitte und Verfassung, wenigstens war es die Kirche von Genf, strenger zusammengehalten als die Lutherische. Dazu kommt die Auctorität Calvin's, welcher in der Lutherischen Nichts gleichsteht. Aber dennoch hat diese Kirche lange nicht, und, wie Viele in ihr behaupten [b]), niemals, eine symbolische Auctorität in sich gehabt, wie sie unter den Lutherischen bestanden hat: und ebendarum denn auch Nichts von der Parteiung und Controvers, welche in der Luth. Kirche durch jene hervorgerufen wurde.

§. 134.

Wiewohl Ulr. Zwingli die Sache der Reformation von Anfang an mit grosser Bestimmtheit auffasste (118),

---

a) Namen dieser Kirche: Baumgarten, Religionsparteien 813 ff.

b) In den Genfer Streitigkeiten bei Chenevière und Anderen zur Sprache gekommen (*Chenev. causes qui rétardent chez les reformés les progrès de la théologie.* 2. *éd.* 823. Dess. *précis des débats théologiques, qui depuis quelques années ont agité la ville de Génève.* 824). Augusti an der Ausg. der symb. Bb. d. Ref. 583 ss. J. Schulthess für und wider die Bekenntnisse und Formeln der protest. Kirche. Zür. 820. *Th. Hünerwadel. de libris ecclesiae patriae symbolicis.* Bern 828.

Ausgenommen ist hierbei natürlich das Ansehn der Dordrechter Beschlüsse und der *Formula consensus*, soweit und solange es geherrscht hat.

war doch seine Richtung und sein Sinn viel zu praktisch, als dass es bei ihm zu völliger dogmatischer Entschiedenheit hätte kommen können [1]). Aber ein gewisser rationalistischer Zug trennte ihn von M. Luther: und die Trennung befestigte sich auch ausser den beiden Männern durch jene Verschiedenheit des Geistes, welche sich in den beiden Reformationen ausbildete [2]).

1. In jenen beiden Hauptdogmen [a]), in denen dann die protestant. Kirchen auseinandertraten, Abendmahl und Prädestination, schwankt Zw. fortwährend zwischen der freieren und der strengen, nachher Calvinischen, Meinung. Im AM. zwischen der Lehre vom blossen Zeichen und der vom Symbol der Mittheilung (wie dieses Schwanken ja auch vordem Statt gefunden hatte): in der Prädest. hat er die strenge Lehre, selbst mit deterministischer Auffassung, ausgesprochen, als damaligen Ausdruck der Frömmigkeit, ohne dabei die Erbsünde in der harten Form der Kirche zu fassen, auf welcher allein doch jenes Dogma beruhte [b]).

2. Die bestimmter rationalistischen Aeusserungen Zwingli's [c]) (welche jedoch durch den unbestimmten, freien Charakter der damaligen Kirchensprache leichter Statthaben und entschuldigt werden konnten) wurden übersehen: aber in der Lehre vom Abendmahle wurde ihm die freiere Auffassung als etwas noch Schlimmeres denn blosse Philosophie gedeutet. Zwischen Luther und Zw. war eine Ausgleichung der Meinung unmöglich, zwischen Melanchthon und Calvin war sie [d]) sogar geschehen: und der Lutherische Eifer auf der Einen Seite und einzelne Anmassungen von der anderen würden die Vereinigung doch zuletzt nicht haben verhindern können, wenn nicht jene tiefere Verschiedenheit vorhanden gewesen wäre. Und nicht nur brachte auch diese Trennung anfangs wenigstens insofern ihre Vortheile, als sie die Spannung nach beiden Seiten hin aufregte, und als es gut war, dass der Lutherischen Kirche

---

a) *U. Zwingli. opp.* Bas. 581. IV. f. Ausg. von Melch. Schuler und J. Schulthess. (Seit 1828 deutsche Schrr. III., lat. seit 1832 IV.) Auszug von L. Usteri und S. Vögelin. Zür. 819. IV. 8.

b) A. Hahn, über Zwingli's Lehren von der Vorsehung: th. St. u. Kr. 837. 4. 765 ff. J. J. Herzog, Bemkk. über Zw. L. v. der Vors. u. Gnadenwahl: ebds. 839. 3. 778 ff.

c) *Anamnema* 3. *Divinum est quod verum, sanctum et infallibile: etiam quod a gentilibus mutuatum est.* U. Anderes.

d) Henry, Calvin I. 373 ff.

in ihrer dogmatischen Erstarrung ein Gegenstück von praktischer Ausbildung vor Augen stand: sondern, wie schon oben gesagt, es traten wirklich in den beiden Kirchen zwei Seiten und Formen heraus, in denen sich die Reformation in ihren ersten Zeiten ausführen konnte.

§. 135.

Der Zwingli'schen Reformation prägte Joh. Calvin, ein Geist von antiker Strenge und Macht, seinen Charakter auf [1]). Er gab ihr eine durchgeführte Glaubenslehre, hob das Zwingli'sche Schwanken in den Lehren vom Abendmahle und von der Prädestination [2]): und stellte in der Genfer Kirche das Musterbild einer streng geordneten, kirchlichen Republik auf, welches freilich, den einzelnen Verhältnissen gemäss, in welche es eingeführt werden sollte, meist nur theilweis, oder nach Einer Seite hin nachgebildet werden konnte [3]).

1. Joh. Calvin (gest. 1564) [a]), wie Viele meinen, früher in Zusammenhang mit den Picarden in Frankreich, wirkte in Genf seit 1536, gleichzeitig mit Peter Martyr Vermigli Wirken in der Schweiz (gestorben zu Zürich 1560) [b]): nach Joh. Farel (gest. 1565 in Frankreich: seit 1525 in der Schweiz) [c]) und neben J. Viret (gest. in Frankr. 1571) [d]), von denen jener mehr Prediger für die Gewissen, dieser mehr

---

a) Leben Calvin's von Theodor Beza (franz.: *l'histoire de la vie et mort de J. C.* Gen. (564) 565. 8., lat.: *epistolae I. Calv. et responsa, cum vita C.* 586. *f.*). Bayle *Dict.* und *critique gén. de l'hist. du Calvinisme de M. Maimbourg.* Rot. 684. II. 12. und *nouv. lettres.* 685. *Senebier, hist. lit. de Génève.* Gen. 786. 8. Henke, über Genfs Bedeutsamkeit. 12. Beilage zu Villers. Bretschneider, über die Bildung und den Geist Calvin's und der Genfer Kirche, Ref.alm. 1821. 1 ff. Vornehmlich Paul Henry: das Leben J. Calvin's, des grossen Reformators. Hamb. 835. 38. Bis jetzt zwei Theile. (1. Beil. zu 1. Th., Geschichtschreiber über Calvin bei Freund und Feind.)

Opp. Gen. 617. XII. Amst. 667. IX.

b) F. C. Schlosser, Leben des Theod. Beza und P. M. Vermili. Heidelberg 809. *Ch. Schmidt, vie de Pierre Martyr Vermigli.* Strassb. 835. 4.

c) Kirchhofer, das Leben W. Farel's. Zürich 831 ff. II. und: Ders. über W. F. literar. Thätigkeit. Th. St. u. Kr. 1832. 283 ff. *Chr. Schmidt, études sur Farel.* Strassb. 834. 4. Hauptschrift gegen die Libertiner: *le glaive de la parole véritable.* Gen. 550.

d) *H. Jaquemot, Viret, réformateur de Lausanne.* Strassb. 836. 4. *Instruction chrétienne.* 564. III.

Lehrer für Gemüth und Glauben war[e]). Calvin besass alle reformatorischen Eigenschaften im ausgezeichnetsten Grade: eine ausserordentliche Gabe der Schriftauslegung[f]), Kraft der Rede, Lauterkeit und Ernst des Willens, eine Römerartige Macht des Charakters, vorzügliches Talent zu organisiren; freilich mit einem starken Beisatze von Härte und Herrschsucht. Aber wer wird sagen, wie viel hiervon ihm durch die Verhältnisse aufgedrungen wurde? und gewöhnliche Menschen sind diese durchgreifenden Männer ja nie. Nach ihm hat Keiner so in seinem Sinne gedacht und gehandelt, wie der geist- und kraftreiche Theodor Beza (gest. 1605).

2. *Institutio religionis Christ.*, im Entwurfe 1535: dann dreimal überarbeitet, 1536, 1539 und 1559: ein Werk, dem in der dogmatischen Theologie des 16. und 17. Jahrh. Nichts an die Seite gestellt werden kann[g]), darum auch ein Gegenstand des Hasses bei den Feinden der protestantischen Sache[h]), leider aber auch der Abgunst bei der anderen protestantischen Partei.

Die Vereinigung der Zwinglianer und Calvinisten[i]) in jenen beiden Dogmen zu Calvin's Lehre, ist eine Thatsache, wenn auch nur von der Einigung in der Abendmahlslehre die Urkunde vorhanden ist: *Consensio mutua in re sacramenta-*

---

e) Beza von Calvin, Farel, Viret: *quo nemo docuit doctius — tonuit fortius — fatur dulcius.*

f) Neue Ausgaben der Schriftcomm. durch Tholuck. Ders.: die Verdienste Calvin's als Ausleger der heil. Schrift. Verm. Schrr. II. Nr. 4. Im N. T. wurde nur die Apokalypse nicht von Calvin erklärt, im A. T. vornehml. Pentateuch, Propheten, Psalmen. Ueber die (weniger bedeutende) französ. Schriftübersetzung durch Calvin, 1540, Henry a. O. I. 356 ff.

g) Vom Anfang herein zu vollkommen bestimmter, abgeschlossener Denkart verfasst. Calvin selbst hat es zu verschiedenen Malen auch in französischer Sprache überarbeitet. Bis auf die letzte Recension oft unter dem Namen Alcuin. N. Ausg. Ber. 834. II. Deutsch herausg. von F. A. Krummacher. Bremen 823. II.

Zu Geschichte u. Geist des Buchs, Henry a. O. I. 102 ff. 286 ff. Aus anderen Gründen als bei der Luther. Kirche, kann auch bei der Calvinischen von einer Entwickelung des Lehrbegriffes nicht die Rede sein. Nur vor Calvin und in der deutschreformirten Kirche neuerer Zeit. J. F. Möller, kurze Gesch. der Bildung der ref. K. und ihres Lehrbegriffes. Reform.alm. 1819. 3 ff. F. Fr. Zyro, die ev.ref. K. und ihre Fortbildung im 19. Jahrh. Bern 837.

h) Durch die Sorbonne wurde es verbrannt.

i) Die Trennungen zwischen Calvin und Zwingli: vergl. Henry a. O. 329 f.

ria inter ministros Tigurinos et Io. Calv. 1549 [k]). Aber die Annahme des *Consensus pastorum eccl. Genevensis de aet. Dei praedest.* 1552 [l]) zu Zürich ist durch keine öffentliche Schrift erfolgt [m]).

3. Das Republikanische des Calvinismus, welches ihm allerdings, wenigstens von Anfang, auch in Frankreich beigegeben war, lag mehr in den Personen der Stifter, vornehmlich Calvin's selbst, und in den Gesinnungen und Verhältnissen derer, welche diese Sache aufnahmen. Das Genfer Musterbild führte die Schottische Kirche am ähnlichsten aus [n]). Die Holländische [o]) und Deutsche Kirche hielten sich vorzüglich an das Dogma: die Deutsche stets mit dem Versuch Milderungen zu machen [p]).

§. 136.

Die öffentlichen Schriften, welche von dieser Kirche aufgestellt worden sind, tragen den Charakter der verschiedenen Epochen an sich, in welchen sich jene ausgebildet hat [1]). Es sind Schriften der Zwingli'schen Reformation, ferner Schriften von mehr allgemein-protestantischer Fassung, in ausgleichendem Sinne verfasst, dann entschieden Calvinischen Sinnes, endlich mildernde aus der deutsch-reformirten Kirche [2]).

1. Die Sammlungen dieser Schriften, unrichtig auch symbolische Bücher genannt [a]), sind alle nur literarisch entstanden, ohne öffentliche Auctorität.

---

k) Als Grundlage 20 Artikel, von J. Calvin nach Bern gesendet: Henry, Beill. II. 134 ss. Vgl. ebds. über den *Consensus Tigurinus* 273 ff.

l) Ausführlicher der Titel: *de aet. D. pr., qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit, it. de providentia, qua res humanas gubernat* —.

m) Winer, comparative Darstellung des Lehrbegriffes der verschiedenen christl. Kirchenparteien. 2. A. S. 19. Streit Calvin's mit Seb. Castalio (gest. 1563): J. C. Füsslin, Lebensgesch. Seb. Cast. Nürnb. 775. 8.

n) Leben J. Knox von Tho. M'Crie. D. Gött. 817. *Georg. Buchanan. rerum Scoticarum historia.* (Edinb. 583. f.) Frcf. 624. Gemberg, die Schottische Nationalkirche. Berl. 828.

o) *Gerhard. Brandt.* (Remonstranten) *historia reformationis Belgicae.* Amst. 671 ss. IV. 4. H. L. Benthem. holländ. Kirchen- und Schulenstaat. Fr. u. L. 698. 8.

p) So die Deutschen (Bremer, Pfälzer) auch zu Dordrecht.

a) Zuerst in der *Harmonia confessionum fidei orthodoxarum et reform. eccll.* Gen. 581 (nach Ordnung der Lehren). Dann in dem

2. An der Spitze steht in der 1. Classe, Zwingli's Confession an Karl V.[b]) und das Glaubensbekenntniss an Franz I.[c]) (1530). In die 2. gehören die Confessionen der vier Städte (*Tetrapolitana* 1530)[d]), die Basler (1532, wiederholt zu Mühlhausen)[e]), die erste Helvetische (zweite Basler, 1536)[f]). Zur 3. Classe gehört die Confession der französischen Kirche (1559), der Schottischen (1560. 1581), der Niederländischen (1561, zu Dordrecht bestätigt)[g]), der Helvetischen (1566)[h]). Dazu die Genfer Katechismen (von Calvin, 1538. 1541)[i]) und die Dordrechter Beschlüsse selbst. Die vierte Classe machen die Pfälzer Schriften aus: Confession u. Katechismus (1565: der Katechismus zu Dordrecht

---

Corpus et syntagma confessionum fidei etc. 612. II. 4. (in beiden mit Zuziehung der A. C., Sächs. und Würtemb. Conf.) — von Augusti (*corpus librr. symbolicorum — in eccl. ref.* — Elberf. 827.) und Anderen. Am vollständigsten und am meisten kritisch in: *Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Ed. H. A. Niemeyer.* L. 840. 8. — Die Sammlung: *sylloge confessionum sub tempus reformandae eccl. editarum* — Oxon. 804. 827. giebt neben den vornehmsten Schriften der beiden prot. Parteien, auch die *Prof. Tridentina.*

b) Auch in E. S. Cyprian: abgedrungener Unterricht von kirchl. Vereinigung der Protestanten. 726. 8. Gegen Zw. Conf. *I. Eck. repulsio articc. Zw.* und Zw. Antwort.

c) *Christianae fidei a H. Zw. praedicatae brevis et clara expositio.* 1536.

d) *Tetrapolitana* durch Bucer u. Capito — „*Confessio rel. chr. — per legatos civitatum Argentor., Const., Memming. et Lindav. exhibita*" — auch in Spieker's Ausgabe der A. C., bei Augusti und Niemeyer. Widerlegt durch Faber und Eck. *Schelhorn. amoen. lit. VI.* 305 ss. (*analecta ad hist. C. T.*)

e) K. R. Hagenbach, krit. Geschichte der Entstehung und der Schicksale der ersten Basler Confession und der auf sie gegründeten Kirchenlehre. Bas. 827.

f) Unter Bucer und Capito's Einwirkung und zur Ausgleichung mit Luther: von diesem und zu Schmalkalden gutgeheissen.

g) *F. Hommius. specimen controvv. Belgicarum s. confessio eccl. ref. in Belgio.* L. B. 618. 8. Die Conf. durch Guido de Bres, Calvin's Freund, verfasst, und von Calvin gebilligt.

h) Durch H. Bullinger: „*Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum catholicorum sincerae rel. christianae.*" Neue Ausg. von J. P. Kindler. Sulzb. 825. Von O. F. Fritzsche. Zür. 839. in deutscher Uebs. Bern 832. Franz. von Cellerier. Genf 819. 8. Escher, Helvet. Confess., AEnc. 2. Sect. 5. Th.

i) Der von 1541 (französisch, 1545 lat.) erst in Frage und Antwort gefasst.

gutgeheissen)[k]) und die Urkunden der Brandenburgischen Kirche unter Johann Siegmund (1613 ff.)[l]). In diesen Schriften hat die deutsche Kirche die strenge Prädestinationslehre Calvin's theils gemildert theils bestimmt aufgegeben.

§. 137.

Während sich die reformirte Kirche mit grossen Erfolgen immer mehr äusserlich verbreitete und innerlich befestigte [1]); traten nur zwei grössere Parteistreite in ihr hervor. Der Arminianische ist der erste und wichtigere: er wurde aus einem persönlichen und dogmatischen bald ein allgemeiner und nahm einen umfassenderen Sinn an, selbst in das bürgerliche Leben hinein [2]). Endlich vermischte sich der Arminianismus auf und ausserhalb seiner Urstätte auch mit mehren anderen Parteien und Lehren [3]).

1. Die reformirte Kirche, vornehmlich die der Schweiz, von Frankreich und den Niederlanden, steht durch das 16te und 17te Jahrh. wissenschaftlich der Lutherischen bei Weitem voran: besonders in Beziehung auf Kritik und Auslegung der heil. Schrift, auf Geschichte, auch in der historischen Polemik gegen die katholische Kirche, und auf wissenschaftliche wie erbauliche Moral, ungeachtet der Prädestinationslehre. Das Praktisch-Volksmässige, welches in ihr vom Anfange an vorherrschte, scheint der Abstraction, und so der

---

k) Durch Casp. Olevianus, Schüler Calvin's, und Zach. Ursinus, Melanchthon's Freund. Unendlich oft übersetzt und herausg. (Ge. J. Pauli. Halle 781). Dazu *explicationum catecheticarum Zach. Ursini absolutum opus.* Neust. 603. *L'innocence du catéch. de Heidelberg.* 688. (durch Lenfant wiederherausg. Amst. 723.) *Ther. Sim. van Alphen. oeconomia cat. Palatinae.* Trai. 729. 4. Rienäcker, Heidelb. Katech., AEns. 2. Sect. 4. Th. Augusti, hist. krit. Einl. in die beiden Hauptkatechismen der evang. Kirche — ob. schon erw. Die 80. Frage, über die Messe, erst in der 2. Ausgabe (1563) eingerückt. Streitigkeiten darüber, vorn. 1719: Walch, Rel.str. ausserhalb d. L. K. 3. 141 ss.

l) Der Chur Brandenburg Reformationswerk 615 u. öfters. Die drei Confessiones oder Glaubensbekenntnisse, welche in den Churbr. die Relig. betr. Edictis zu beobachten befohlen worden. 695. (Dagegen *L. Hutter. Calvinista aulico-politicus.* Wittb. 614.)

Dan. Heinr. Hering, hist. Nachricht von dem ersten Anfange der ev. ref. Kirche in Brandenburg und Preussen. Halle 778. Dess. neue Beiträge zur Geschichte der ev. ref. Kirche in den Preussisch-Brandenburgischen Ländern. 787. II.

Philosophie im höheren Sinne, minder förderlich gewesen zu sein. Daher aus ihr selbst keine Erscheinungen von höherem philosophischen Charakter durch unsere Periode hin hervorgegangen sind.

2.[a]) Eine Opposition gegen Calvin scheint in Holland schon länger bestanden zu haben, ehe Jakob Arminius (Schüler von L. Danäus und Th. Beza) den Streit erhob (1604)[b]). Erst nach Arminius' Tode (1609)[c]) befestigte sich jener Widerspruch völlig: so entstand die Remonstranz von 1610[d]), welche 1617 erneut wurde. Der Streit heftete sich an den Widerspruch gegen das absolute Decret, die Unwiderstehlichkeit der Gnade und die Beschränkung des Verdienstes im Tode Christi nur auf die Prädestinirten. Dass der Verlauf desselben auf das politische Gebiet herübergezogen wurde, kam zum Theile von den Verhältnissen her, unter denen er geführt wurde[e]). Die Synode von Dordrecht (13. Nov. 1618

---

a) *Ph. a Limborch. relatio historica de origine et progressu controversiarum in Belgio foederato de praedestinatione.* An s. *Theologia chr.* 4. *ed.* Amst. 715. f. Jac. Regenboog, Gesch. der Remonstranten (Holl. Amst. 774. III. 8). Lemgo 781. II. 8. *G. S. Francke. de hist. dogmatum Arminianorum.* Kilon. 813. 8.
Bayle unter *Arminius*, *Vorstius*, *Gomarus*, *Pistorius*. *Adr. van Cattenburgh. bibliotheca scriptorum remstr.* Amst. 728. 8.

b) Arm. wurde auf seine Lehre geführt, indem er das Buch widerlegen wollte: *Responsio ad argumenta quaedam Bezae et Calvini ex tractatu de praedestin. in cap.* 9 *ad Rom.*, zu Delft herausgk.

c) *Casp. Brandt. hist. vitae Iac. Arminii* (1724). *C. praef. et notis Moshemii.* 725. 8. *Praestantium et eruditorum virorum epp. ecclesiast. et theologicae* (660). *N. ed.* Amst. 704. f.
I. Arm. opp. theologica. L. B. 629. 4.

d) Die fünf Artikel: 1. *Deum aeterno et immutabili decreto — statuisse, ex lapso, peccatis obnoxio, humano genere illos in Chr., propter Chr. et per Chr. servare, qui spir. sancti gratia in eundem credunt, et in ea fideique obedientia per eandem gratiam in finem perseverant; contra vero eos, qui non convertuntur — in peccato et irae subiectos relinquere et condemnare.* — 2. *Proinde I. C. — pro omnibus et singulis mortuum esse.* — 3. *Hominem vero salutarem fidem a seipso non habere.* — 4. *Omnia bona opera — Dei gratiae in C. tribuenda sunt. Quod modum operationis gratiae attinet, illa non est irresistibilis.* Hierauf *abunde habent facultatum — veruntamen per gratiae spiritus sancti subsidium.* — *Sed an illi ipsi negligentia sua — non possint — gratia excidere, penitus ex Scr. S. esset expendendum, antequam illud cum plena animi tranquillitate et πληροφορίᾳ docere possent.*

e) Republicanische Partei — Partei von Oranien — H. Grotius Leben — von Brandt, Burigny, *Grotii manes ab iniquis obtrectationibus vindicati.* 727. 8. H. Luden, H. Grot., nach seinen Schicksalen u. Schriften dargestellt. Berl. 806. *Opp. th.* (679) Bas. 732. IV. f.

bis 9. Mai 1619)[f]) entschied durchaus für Calvin, ohne die supralapsarische Uebertreibung der Gegner Armin's (Fr. Gomarus)[g]) gut zu heissen, welche Gott als Urheber des sittlich Bösen und des Falls dachten; indem man sie nicht für ursprünglich calvinisch achtete. Confession der Armin. 1621. 22. Apologie 1629[h]). Erweiterungen[i]) erhielt die armin. Sache, theils aus ihren eigenen Principien[k]), theils in der Opposition gegen die kirchliche Partei, theils in der gewöhnlichen Weise zurückgesetzter oder bedrängter Parteien. Oft war hier und da der Arminianismus zu einer Lehre geworden, welche Freiheit des Gedankens fast bis zur kirchlich-religiösen Independenz verkündigte[l]), vornehmlich auch die Freiheit von jeder symbolischen Auctorität; und die Unterordnung des relig. Glaubens und Interesse unter die Sittlichkeit selbst bis zum Indifferentismus behauptete[m]). — Nur in der

---

f) *Acta synodi nationalis — Dordrechti habitae* — L. B. 620. 4. (*Iudicia theologorum provincialium de* 5 *articulis Synodo Ddr. exhibita.* 619.) Dagegen: *Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum remonstrantium in foederato Belgio.* Harderovici. 620. 4. *Io. Halesii hist. concilii Dordraceni — Io. L. Moshem. latin. vertit — accedit eiusd de auctoritate conc. D. paci sacrae noxia consultatio.* Hamb. 724. 8. Matth. Graf, Beitrag zur Kenntniss der Gesch. der Synode von Dordrecht. Basel 825. 8.

g) *F. Gom. — Opp. th.* Amst. 664. f.

h) *Confessio s. declaratio sententiae pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur* — Harderov. 622. 4. (früher in holl. Spr.) *Apologia pro confessione remonstrantium contra censuram 4 profess. Leydensum.* 629. 4. Beide auch in *Sim. Episcopii Opp. II.* Ausserdem Episcopius u. A. gegen *Nic. Vedelius arcana Arminianismi.* 622 und 634. — Remonstrantischer Katechismus, holl. 640. Kirchenordnung 633.

i) *A. Calov. consideratio Arminianismi.* 3. *ed.* Vit. 671. *G. G. Zeltner. breviarium controvv. cum remonstrantibus.* Nor. 719. 8.

k) So rückte die Lehre der Arminianer allmälig dem Pelagianismus immer näher: dieses galt denn auch als der dogmatische Unterschied der Arminianer von den Lutherischen.

l) Jedoch vertheidigten die Arminianer das Recht der Obrigkeit in kirchlichen Dingen nach der Toleranzverordnung der Staaten von 1614. Grotius Streit mit Sibrandus Lutbertus: *Grot. pietas ordinum Hollandiae et Westfrisiae.* L. B. 614. Raumer, Gesch. Eur. u. s. w. 3. 203 ff.

m) *Latitudinarismus* genannt, seit P. Jurieu (gegen *El. Saurin: examen de la théologie de Mr. Jurieu.* Haag 694) *la réligion du latitudinaire.* Roterd. 696. — *Latitudinarius orthodoxus — accesserunt vindiciae libertatis christianae, eccl. Anglicanae et Arthuri Bury contra — P. Jurieu.* Lond. 697. In England waren im 17. Jahrh. die Namen oft gleichbedeutend von Latitudinariern und Arminianern.

allgemeinen Richtung hatte der Arminianismus eine Verwandtschaft mit dem Lutherischen Synkretismus, welche von den Feinden dieser Partei, vornehmlich mit Rücksicht auf die arminianische Beschränkung der Glaubensartikel [n]), eifrig aufgenommen wurde. Den Vorwurf des Papismus schoben beide streitenden Parteien einander zu [o]).

3. Am meisten wurden Arminianismus und Socinianismus von einander angezogen. Oertlichkeit, Schicksal, Grundsätze führten sie einander zu. (Conrad Vorstius, gest. 1622, Sim. Episkopius, gest. 1643, erster Dogmatiker und Vertreter der Partei [p]), Steph. Curcelläus, gest. 1650, auch Grotius und Clericus [q]).) Sie theilten mit einander auch manches wissenschaftliche Verdienst, vornehmlich in der Schriftauslegung [r]). Andere Elemente (mystische durch P. Poiret, und pietistische) traten in den Arminianismus bei den Collegianten oder Rhynsburgern [s]). Ueberwiegend ist indessen in dem Mutterlande des Armin. die Partei der Strengen und Ursprünglichen (*Quinquearticulares*) geblieben.

§. 138.

Eine zweite Spaltung in der reformirten Kirche ging von der freieren Denkart der Theologen von Saumur aus; auch diese begann mit der Abweichung von Cal-

---

n) *Le Clerc: traité de l'incrédulité.* Amst. 696. 8.

o) Besonders gegen H. Grotius oft gehört.

p) *Ph. a Limborch. hist. vitae Sim. Episcopii.* Amst. 701. *S. E. Opp. th.* 650. 65. II. f.

q) *St. Curc. Opp. th.* 675. *f.*

r) Gegen den Socinianischen Vorwurf: *Cattenburgh. specimen controversiarum inter remonstrantes et Socinum eiusque asseclas* — an s. *biblioth. serr. remonstrr. J. Clericus, lettre à M. Jurieu sur la manière, dont il a traité Episcopius dans son tableau de Socinianisme.* 690. 8 (Dessen, als *Liberius de S. Amore, epistolae theologicae.* 679). Die armin. Confession und andere ihrer Schriften beschränken sich in den hier streitigen Dogmen meist darauf, dass die Meinung über sie Nichts mit der Seligkeit zu schaffen habe. Socinianischer Art war das Uebergewicht, welches die Arminianer der Moral gaben (*Christus novus legislator*). Ueber den Socinianismus hinaus gingen sie in der Annahme von der Sündenfähigkeit Jesu.

s) Ihre Gesellschaft nicht Kirche, sondern Collegium. — Angeblich schon um 1629 gestiftet durch drei Brüder, Kodde. Rues a. B. v. den Menn. u. Coll. S. 241 ff. Die Gesellschaft der Collegianten ist meist in die Mennoniten übergegangen. Zimmermann (Br. ü. den kirchl. Zustand von Holland), Stäudl. u. Tzsch. Arch. I. 3. 148. Fliedner, Collectenreise nach Holland (Essen 831. II). I. Grég. a. O. 5. 328 ff.

vin's strenger Prädestinationslehre, sie erstreckte sich allmälig weiter, und wurde endlich zu einer allgemeinen Denkart, deren Genossen einen wohlbegründeten Ruf in der theologischen Wissenschaft behaupteten [1]). Die, als Glaubensnorm aufgestellte, Schrift, die Zürcher *Formula consensus* (1675), hatte nur kurze Bedeutung [2]).

1.[a]) Ludw. de la Chapelle (*Capellus*, gest. 1658), Moses Amyrault (*Amyraldus*, gest. 1664)[b]), Jo. Daillé (*Dallaeus*, gest. 1670), waren Männer fast ohne Gleichen in der Theologie ihrer Zeit. Die Schule von Saumur stand der von Genf entgegen. Zur Sprache kamen als Irrlehren: die Meinungen von Amyrault über Gnade und Prädestination[c]), durch welche neben die göttliche freie Bestimmung zur Seligkeit ein Verdienst gesetzt wurde, welches der Christ als Mensch haben könnte (obschon Am. Gegner des Arminianismus war)[d]); von Josua Laplace (*Placaeus*, gest. 1655) über die Imputation[e]) (nicht unmittelbar als Imp. der ersten Sünde, sondern mittelbar, als die der Erbsünde, finde eine solche Statt): von L. Capellus, über Inspiration (sie stehe nicht der freiesten Wortkritik im A. T. entgegen: dabei gegen die Buxtorfische Vergötterung der Puncte im A. T.), von Joh. Piscator (zu Herborn, gest. 1646) über den thätigen Gehorsam Christi: dieses merkwürdige Dogma, welches eigentlich immer in der

---

a) Akademie zu Saumur seit Anfang 17. Jahrh.: *Syntagma thesium theologicarum in academia Salmuriensi variis temporibus disputatarum.* Salm. 664. 4. *Io. Dallaei apologia pro duabus eccl. in Gallia protestantium synodis nationalibus.* (1637 Alençon; 1645 Charenton) Gen. 655. 4. *Bayle* unter *Amyrault; Blondel, Camero, Daillé.*

b) Vorgänger Am., Joh. Camero, Schottländer, zu Montauban gestorben: *quaestt. theol.* herausg. von L. Capellus (626 ff. III).

c) Am. seit 1634 — Streitschrr. mit Frdr. Spanheim (644. 46. 49) — *doctrinae I. C. de absoluto reprobationis decreto defensio.* 641 — für ihn J. Dall. a. B. und D. Blondel. (Die Lehre wurde *Universalismus hypotheticus* genannt; daneben absoluter Universalismus, vornehmlich in der deutsch-reform. Kirche; Allgemeinheit der zureichenden Gnade, nicht der wirksamen, während jene die Allgemeinheit der Gnade überhaupt leugnete.)

d) *M. Amyr. declaratio fidei contra Arminn. errores.* 646. 8.

e) Seit 1640 (*Pl. theses thgicae de statu hominis lapsi ante gratiam* — 1655. *de imputat. primi peccati Adam.* — *Imputatio mediata, consequens*).

Gegen Plac. wie gegen die Orthodoxie: *Dan. Whitby* (gest. 1726), *de imput. div. peccati Adami posteris eius universis in reatum.* Lond. 711. (Auch an Semler's Ausg. von *Pelag. ad Demetr.*)

idealen Auffassung der Person Christi gelegen hat, wenn es gleich bis dahin nie als Dogma entweder ausgesprochen oder bezweifelt worden war. Nach Piscator war der Mensch Jesus zum Gehorsam in der Tugend des Lebens verbunden[f]).

2. Die *Formula consensus* (durch J. Heinr. Heidegger abgefasst)[g]) nimmt ganz die Stelle, aber eine weit unsicherere, ein wie die Concordienformel der Lutheraner. Selbst im Anfange wurde sie in einem Theile der Schweizer Kirche zurückgewiesen (Basler und Genfer 1688). Mit dem Anfange des 18. Jahrhunderts (1722) hat sie ihre öffentliche Bedeutung verloren[h]).

§. 139.

Auf einen Theil der reformirten Kirche hatte der Cartesianismus einen grösseren Einfluss, als welcher ihm sonst unmittelbar zugeschrieben werden kann[1]). Hier verband er sich bisweilen mit dem Coccejanismus[2]), um eine populär-fromme Theologie zu fördern: und wirkte sonst für eine freiere Auffassung der Glaubenslehre[3]).

1. René des Cartes (*Renatus Cartesius*, gest. 1650)[a]), aus dem philosophischen Lande von Frankreich, der Bretagne (dem Vaterlande von Abälard, von Chateaubriand und Lamennais), machte seine Lehren seit 1629 bekannt: seine bedeutendste Wirksamkeit fällt in die Zeit seines Aufenthalts in Holland. Seine Philosophie, so wenig sie auch Sicherheit,

---

f) Ausserdem ging von Saumur aus der Pelagianismus von Cl. Pajon (die Gnade wirke mittelbar und objectiv — durch den Verstand auf den Willen) — *P. Jurieu, de la nat. et de la grace contre les nouvelles hypothèses de M. P.* Rot. 688. 12.

g) *Formula consensus ecclesiarum Helveticarum reformatarum circa doctrinam de gratia universali et connexa aliaque nonnulla capita.*

h) *C. M. Pfaff. schediasma de F. C. Helvetica.* Tüb. 723. 4. (*Barnaud*) *Mémoires pour servir à l'hist. de troubles arrivés en Suisse à l'occasion du Consensus.* Amst. 726. 8. Escher, Helvet. Consensus: AEnc. 2. Sect. 5. B.

a) Cartes. Werke, lat. 692 ss. IX. 4. und von Cousin. XI. 8. *Meditationes de prima philosophia — principia philosophiae — de methodo recte utendi-ratione et veritatem in scientiis investigandi* (ursprünglich franz. geschr.) — drei Theile Briefe u. Antworten.

C. F. Hock, Cartesius und seine Gegner. Ein Beitrag zur Charakteristik der philosophischen Bestrebungen unserer Zeit. Wien 835 (Cart. als Dualist und Katholik). J. E. Erdmann, Darst. u. Krit. d. Cart. Ph. Riga 834.

Consequenz und Durchführung hat [b]), legte doch in ihre Zeit, diese immer noch wesentlich scholastische Zeit, manche geistige Keime, viel frischen, freien Lebensgeist. Dieses nennen wir die mittelbare oder allgemeine Einwirkung des Cartesianismus. Dahin gehören vornehmlich: die Anforderung, Alles von Grund aus bei sich neu zu machen, und mit einem allgemeinen Zweifel zu beginnen an dem was man zu wissen meinte und wie man zu denken gewohnt wäre — der spiritualistische Geist, welcher freilich im Cartesianismus zu schroff dualistisch hervortritt — die Anerkenntniss der angeborenen Idee'n — das Denken, als Wesen des Geistes gefasst — die Stelle, welche der Idee Gottes in dem Cartes. gegeben wird, Princip der Philosophie zu sein, sowie Gott selbst als das Eine, absolute, unmittelbare Princip aller Dinge gedacht wurde. — Doch waren es nicht diese lebendigen, reformirenden Idee'n, derenwegen die Römische Kirche diese Philosophie von sich wies, noch weniger die wissenschaftlichen Mängel, sondern fast nur Eine dogmatische, überdiess zweifelhafte, Anwendung der Cartesian. Lehren, die auf die Lehre von der Transsubstantiation [c]).

2. Joh. Coccejus (gest. zu Leiden 1669) wurde mit seinen hermeneutischen Grundsätzen und seiner Bundestheologie nicht verstanden [d]). Er war auf eine Umgestaltung der herr-

---

b) Hegel: „In Cart. Metaphysik ist Einem ganz naiv, gar nicht speculativ, zu Muthe."

c) Unter den kirchlichen Gegenschriften gegen die Cartesian. Philos. vor Allen: *P. D. Huet. censura philosophiae Cartesianae* 689. und *nouveaux mém. pour servir à l'hist. du Cartesianisme.* 692. Vertheidigung in: (*August. Petermann*) *philosophiae Cartesianae adv. censuram P. D. H. vindicatio.* Lips. 690. 4. *Ant. le Grand. apologia pro Cartesio, contra Sam. Parkerum.* Lond. 672. 4. *Christoph. Wittich. consensus scripturae cum veritate philosophiae Cartesianae.* Neomag. 659. 8. und *theologia pacifica* — L. B. 671. 4.

Das erste Verbot der Cartes. Ph. in ihrer Anwendung auf Theologie: in Holland 1656.

d) *Io. Cocceii summa doctrinae de foedere et testamentis Dei.* L. B. 648. 8. Dazu *summa theologiae ex s. scripturis repetita.* 661. (*H. Witsius. de oeconomia foederum Dei cum hominibus.* 694. Fr. Burmann — Joh. Braun u. A. *I. Wolfg. Iaeger. ius Dei foederale.* Tub. 698.)

Melch. Leydecker. synopsis controverss. de foedere et testamento Dei, quae hodie in Belgio moventur. Trai. 690. 8. Andere Schriften Leydecker's gegen die Bundestheologie: *vis veritatis* (679), *fax veritatis* (677), daneben die, auf gleichem Boden mit jener ru-

schenden Theologie durch biblisch-sinnige Methode gerichtet: für welche er sich freilich in pedantischer Weise aussprach, sowie er sie nach einer anderen Seite hin, der der Weissagung, schwärmerisch übertrieb. In der deutschen Kirche fanden diese Bestrebungen wenig Eingang. Coccejanismus und Cartesianismus hatten sowohl mehre gemeinsame Freunde als gemeinsame Gegner (Gisb. Voëtius)[e]).

3. Anwendung des Cartesianismus, um Grundsätze des Rationalismus auszusprechen oder anzuwenden. Herm. Alex. Roëll (gest. 1718)[f]), Balth. Bekker (gest. 1698)[g]) und Ludwig Meyer[h]).

§. 140.

Neben diesen Einwirkungen des Cartesianismus führt uns die Geschichte noch bei Einigen eine zwiefache auf, hier wieder wie oft neben einander bestehend, aber tiefer gehend als die eben erwähnten. Die Cartesianische Idee der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes durch das ganze Weltall (Occasionalismus in den Schulen genannt)

---

hende: *de oeconomia trium personarum in negotio salutis humanae.* 682. 12.

e) Gegen Voëtius (wie Coccejus) auch Cartesius selbst (*ep. ad G. Vo.*). Auch *Sam. Maresius* bestritt beide Parteien.

Val. Alberti διπλοῦν κάππα, Cartesianismus et Cocceianismus, descripti et refutati. L. 678. 4. Coccejus selbst war nicht Philosoph, und hatte selbst gegen den Cartesianismus geschrieben.

Fr. Spanhem. de noviss. circa res sacras in Belgio dissidiis. 16.

f) *H. A. Roellus. de religione naturali.* 686 — *Disputatt. philosophicae, de theologia naturali duae, de ideis innatis una* — Franeq. 700. 8. Ausserdem eigenthümliche, der Kirche misfällige, Meinungen über die *generatio filii D.*, und Streit darüber mit Camp. Vitringa seit 1689. Ueber die biblische Bedeutung des Namens Gottes Sohn hatte R. richtige Begriffe. Eine andere Controvers Roell's über den Tod der Gläubigen, entstand mehr nach seinem Tode durch die *explicatio catecheseos Heidelb.* 728.

g) B. Bekker's Leben, Meinungen u. Schicksale von J. M. Schwager. L. 780. 8. *B. B. de philos. Cartesiana admonitio candida et sincera.* Vesal. 668. 12. „Die bezauberte Welt" (Holl. 690 u. von Neuem 691 ff. IV. 4., Deutsch von J. M. Schwager. L. 781. III. 8). Der reinspiritualistische Begriff des Cartesius gegen den Dämonenaberglauben gewendet, in gleicher Weise, wie es vormals von den heidnischen Platonikern geschehen war. *W. Hur. Becker — de controversiis B. Bekkero ob librum „d. bez. W." motis.* Regiom. et Lips. 721. 4.

h) *Philosophia Scr. s. interpres.* Eleutherop. (Amst.) 666. 4. *Ed. I. F. Semler.* Hal. 776. 8.

brachte die **Mystik** in mehren Gestalten, und den **Pantheismus** in der durchgeführtesten Ausbildung[2]) herein.

1. Mystik aus Cartesianismus: reflectirte, das Resultat aber in Schwärmerei ausgehend, bei P. Poiret (gest. 1719)[a]). Er fand unter Schwärmern, aber auch bei freieren Freunden Spener's[b]), Eingang. Religiös idealistische bei Nikol. Malebranche (gest. 1715), hier auf das Gebiet der Römischen Kirche versetzt[c]). Malebr. konnte leicht die altkirchlichen Formeln, vornehmlich die des Augustinus[d]), mit seinen Lehren vereinigen: denn die Mystik hat keinen anderen Ausdruck für ihre Gefühle und Anschauungen, als die der Religion in ihrer tiefsten Innigkeit. „Die Wahrheit, die Idee'n, liegen in Gott — wir schauen sie an in dem uns Allgegenwärtigen, dem Orte der Geister — im Suchen der Wahrheit steigert sich die Empfänglichkeit und das Vermögen dafür, sie zu schauen." Allerdings war das System des Malebr. ein „Spinozismus in theologischer Form"[e]).

2.[f]) Die durchgeführteste Gestalt des Pantheismus, zusam-

---

a) Die angebornen Idee'n des Cart. werden bei Poiret zu unmittelbar göttlichen Eindrücken in das Gemüth. *Oeconomie divine.* Amst. 687. VII. 8. *Cogitationes de Deo, anima et malo.* Amst. 677 und öfter. Die brauchbare *Bibliotheca mysticorum selecta.* Amst. 708. 8.

b) *De eruditione solida, superficiaria et falsa*, (692) von Chr. Thomasius herausg. L. 708. 8.

c) *Eloge* von *Fontenelle* — *De la recherche de la verité* (673 — Lat. v. *Lenfant*, Gen. 691, deutsch, Altb. 776 ff. IV.), zuletzt 712. und Erläuterungen dazu. *De la nature et de la grace* 680 (Ueber die Moral — von Mal., D. von K. Ph. Reidel. Heidelb. 831). *Entretiens sur la métaphysique et sur la rél.* 688 u. s. w. *Oeuvres.* Par. 712. XII. 12.

d) *August. Confess.* 13, 11. *Deus sinus cogitationis meae.* Daneben Thomas Aq. („welcher zugleich ein Mal., oder Bossuet, oder vielleicht Beides zusammen, geworden sein würde") bei Maistre, Abdst. v. St. Petersb., D. Uebs. II. 260. Aber das, in Gott sehen, war ja altkirchliche, vielsinnige Formel. Augustinisch ist auch der *locus spirituum.* Gottsched (Vorr. zu Leibn. Theodicee) führt eine Schrift im Geist des Mal. an: „vernünftige Gedanken von der Natur, was sie sei? dass sie ohne Gott — unmächtig sei, und wie die einige göttl. Kraft in der Welt Alles wirke." 1743.

e) Hegel, Vorl. ü. Gesch. d. Ph. 3. 414.

Streitschriften zwischen Mal. und Ant. Arnauld von 1683 an — *Leibnitz, examen des principes du R. P. Malebranche.* Werke II. 201 ss.

f) Der Spinozismus vornehmlich seit F. H. Jacobi (über die Lehre des Sp. in Briefen an M. Mendelssohn, 785) vielbesprochen und dargestellt. Die neuesten: von Schönborn in: Schönb. und seine Zeit-

menhängend, auch in der Form mit dem Cartesianismus[g]), wenn sie gleich einen tieferen Ursprung hatte[h]): trat in Benedict Spinoza hervor (gest. 1677). Er verletzte damals das religiöse Gefühl der Zeit: Spinoza wollte es nicht anders, und diejenigen haben nicht in seinem Sinn gedacht, welche den Spinozismus irgendwie mit den gewöhnlichen, menschlichen oder kirchlichen, Begriffen vereinigen wollten[i]). Der Pantheismus hatte sonst gewöhnlich nur die Persönlichkeit des Menschen beschränkt, oder sie nur im Tode aufgehen lassen: bei Spinoza wird der Begriff des Einen und Göttlichen (*ἐν τὸ πᾶν*) zur Auflösung alles Individuellen und Persönlichen gesteigert (Akosmismus nennt es Hegel). Der Spinozismus lässt sich nur in der Vorstellung, im System durchführen: ausser der Schule hat er nur in seinem pantheistischen Geiste Bedeutung. Das Gefühl des Lebens, die Freiheit des Gedankens, das Bewusstsein menschlicher Kraft und Bestimmung, gaben dem System keinen Raum im Inneren des Menschen, und das menschliche Gemüth findet in der Spinozistischen „Gotttrunkenheit" keinen Ersatz für die Vernichtung, welcher es sich unterwerfen soll. — Uebrigens wurde Spinoza bei seiner Lebenszeit nur nach denjenigen Grundsätzen erkannt und verworfen, welche ihm die längste theologische Nachwirkung verschafft haben, denen des *Tractatus theologico-politicus*[k]). Die Anklage des Atheismus trat erst

---

genossen. Hamb. 836. S. 89 ff. (Abriss e. Gesch. des Spinozismus) *Car. Thomas. Spinosae systema philosophicum.* Regiom. 835. 8. L. B. Schlüter, d. Lehre des Sp. in ihren Hauptmomenten geprüft u. dargestellt. Marb. 836. H. C. W. Sigwart, d. Spinozismus hist. u. philos. erläutert — Tüb. 839.

B. S. de intellectus emendatione — ethica — epistolae: zusammen *B. de Spinosa Opp. posthuma.* 677. *Opera quae supersunt omnia, ed. H. E. G. Paulus.* Jen. 802 s. II. 8.

g) Die Frage über Cartesianismus und Spinozismus: *I. Regius, Cartesius Spinozismi architectus.* 718. *Ruard. Andala, Cart. Spinozismi eversor.* Franeq. 719. Die Preisschriften von Sigwart und H. Ritter. 816.

B. Sp.: R. des Cartes principiorum philos. P. 1. 2., more geometrico demonstratae — 663.

h) Wie sich Spinoza (*ep.* 21.) auf den Vorgang altjüdischer Schriftsteller beruft; so mag Hegel wohl Recht haben, wenn er im Spinozismus den orientalisch-jüdischen Gedanken der göttlichen Alleinmacht finden will.

i) Herder: Gott, einige Gespräche — Gotha 787. Solger, nachgelass. Schrr. und Briefwechsel u. A.

k) Herausgek. 670. Neuerlich oft übers., zuletzt von Kalb. Mün-

mit seinen nachgelassenen Schriften hervor. — Eine Schule des Spinoza hat es niemals gegeben.

§. 141.

Nicht zur angemessenen Zeit erfolgten Versuche zur Wiedervereinigung der Lutherischen und Reformirten bereits im Anfange des 17. Jahrhunderts [1]). Mehr Hoffnung hatten die Versuche, welche vom Anfange des 18. Jahrh. unter Zusammenwirkung vielfach bedeutender Männer, Stattfanden: doch war auch jetzt die dogmatische Stimmung der Kirchen noch zu hart [2]). Aber wissenschaftlich standen die beiden Kirchen seit Anfang des 18. Jahrhunderts schon, wenigstens in Deutschland [3]), immer beisammen, und der Geist derselben, keine Plane und Versuche Einzelner, bereiteten die kirchliche Wiedervereinigung vor.

1. [a]) Joh. Dury (*Duraeus*), aus der presbyter. Kirche von Schottland, seit 1630, fast vierzig Jahre lang Apostel der Union prot. Kirche [b]). Gespräche von Leipzig 1631 und das von Thorn 1645, beim Synkret. (oben S. 347) erwähnt [c]). Das Unheil der Zeit drängte zur Vereinigung, wie es im 15. Jahrh. zwischen anderen Kirchen Stattfand: mit gleicher Erfolgslosigkeit.

2. Leibnitz (auch in dieser Beziehung oben erwähnt), C. M. Pfaff, J. A. Turretin [d]).

---

chen 826. (J. A. Voigtländer, Entwickelung des Christenthums zur Weltrel. und Staatsrel., in Fragmenten nach Spinoza. L. 836.)

a) J. C. Koecher, Abbildung einer Friedenstheologie, nebst einer *bibliotheca theologiae irenicae*. Jen. 764. 8. K. W. Hering, Geschichte der kirchl. Unionsversuche seit der Ref. bis auf unsere Zeit. L. 836. 38. II. 8.

b) *Moshem. de I. Duraeo, pacificatore celeberrimo.* Helmst. 744. 4. Duräus Schriften: *de pacis ecclesiasticae rationibus.* Lond. 634. 4. *Consultatio theologica super negotio pacis promovenda.* Lond. 636. 4.

Vorher Dav. Pareus zu Heidelberg: *irenicum* 1614 (dagegen u. A. *Leon. Hutter. irenicum vere christianum.* Vit. 618. f).

c) Die Vereinigungen zu Sendomir zwischen Luth., Reform. und Böhmischen Brüdern 1570. *Dan. Ern. Iablonski. hist. consensus Sendomiriensis inter evangelicos — in synodo gen. evangelicorum utriusque partis initi.* Ber. 731.

d) *I. A. Turretin. de pace protestantium ecclesiastica.* Gen. 707. 4. *Ei. nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theol. iudicio et instituenda inter protestantes concordia.* Genf 719. C. M.

Die Frage lenkte sich jetzt von Neuem auf die Fundamentalartikel des christl. Glaubens, wie ja schon im Anfange der Streitigkeiten zwischen den Kirchen von jenen unter diesem[e]) oder anderem Namen die Rede gewesen war. So lange man das Wesen des Evangelium in die Offenbarung einer Glaubenslehre setzte, konnte als nichtfundamental nur das angesehen werden, was in der Schrift nicht oder nicht bestimmt und klar gegeben worden wäre, oder was die heilige Schrift selbst freier Bestimmung anheimgegeben hätte. Denn das Nichtfund., im blos logischen Sinne (was nicht Princip, sondern abgeleitetes, draufgebautes Dogma wäre), musste als gleichwesentlich mit dem Uebrigen angesehen werden. Aber von jener Art mochte keine Partei in ihren Dogmen Etwas finden, für welche alle sie ja einen Schriftbeweis besitzen wollten.

3. Die Genfer und die Französisch-reformirte Kirche haben sich im Laufe des 18. Jahrh. mehr dem Unitarismus in geistreich-populärer Form zugewendet, als sich mit dem Geiste und den Forschungen der Deutschen Kirche vereinigt.

§. 142.

In den britischen Reichen, in denen von Altersher soviel reformatorischer Stoff gelegen hatte, trat die Reformation, nach dem Charakter der einzelnen Theile derselben, verschieden ein: eigenthümlich in England; hier dem gemäss, dass die Kirche dort immer in ein Verhältniss der Abhängigkeit zu dem Staate und der Person des Herrschers hineingezogen worden war [1]). Daher wurde die Reformation hier unvollkommen, sie nahm

---

Pfaff, gesammelte Schriften, so zur Vereinigung der protestirenden Kirchen abzielen. Halle 723. II. 8. — Die vollständigste Gegenschrift (ob. erw.): E. S. Cyprian, abgedrung. Unterricht u. s. w. 722.

Spätere Verhandlungen zur Vereinigung in Regensburg, 1719—22: Mohnike, kirchen- und literarhist. Studien und Mittheilungen (1824) 1, 1.

e) *Nicol. Hunnius: διάσκεψις theologica de fundamentali dissensu doctrinae evangelico-Lutheranae et Calvinianae s. reformatae.* (626) 663. 8. Durch denselben auch: *ministerii ecclesiastici Lubecensis theologica consideratio interpositionis s. pacificatoriae transactionis inter rel. Lutheranam- et reformatorum — profitentes, a I. Duraeo — tentatae.* 1677 (nach Hunn. Tode). Schrr. gegen und für Hunnius. Dann *Io. Hülsemann. Calvinismus irreconciliabilis.* (641) 667. 8.

einen politisch **äusserlichen** Charakter an, und die Kirche wurde in ihr zur Dienerin des Staates und der weltlichen Herrschaft[2]).

1. Die Reformation der englischen Kirche ist die einzige im 16. Jahrh., welche sich ohne lebendige Mitwirkung des Volks vollzogen hat, nur aus dem Willen des Herrschers[a]). Die feststehenden Grundlagen dieser Kirche: die 39 Artikel (aus 42, unter Eduard VI. 1551) unter Elisabeth 1562. 1571: die Liturgie, Gebetbuch[b]).

2. Die englisch-bischöfliche, hohe[c]) (anglicanische) Kirche wird nach ihrem Dogma zu den reformirten gezählt. Wenigstens in der Lehre vom Abendmahl hat sie ganz calvinisch gesprochen. Zweideutig, und ebendaher auch vielfach streitig sind ihre Lehrbestimmungen über Prädestination[d]).

---

a) Gilb. Burnet: *the history of the church of England* (zuerst 679 ff.), zuletzt 715. III. f (Lat. Genf 687. D. Brschw. 735. II). *J. Strype: ecclesiastical memorials relating chiefly to the relig. and the reform.* — Lond. 721. III. f. H. L. Benthem, engländ. Kirchen- und Schulenstaat. (694) 728. 8. A. W. Böhme, acht Bb. von der Ref. der Kirche in England — Alt. 734. 8. Ph. P. Hane, Anmerkk. über Böhme — Kiel 735. 8. C. F. Stäudlin, allg. Kirchengeschichte von Grossbritannien. Gött. 819. II. 8. J. L. Funk, die Organisirung der englischen Staatskirche geschichtl. dargestellt. Alt. 829. 8.

De Treveru: discussion amicale sur l'église anglicane et en général sur la réf. Lond. 817. (D. Wien 821. Strassb. 827.)

b) Die Artikel in den Ausgaben der ref. Symbole. — *G. Burnet. expositio* 39 *articc.* (3. Th. der Ref.gesch.) Lond. 699. f. Küper, das allg. Gebetbuch der vereinigten Kirche von England nebst den Glaubensartikeln. Lond. 820.

c) *High-Church* anfänglich nach 1688 im Gegensatze von *Low-Church*, die von der bürgerl. Obrigkeit unabhängige (*Non-Jurors — Jurors*).

d) Art. 28: *Rite, digne et cum fide sumentibus panis — est communicatio corporis Christi etc.* (29: *impii et fide viva destituti, licet carnaliter — dentibus premant, nullo tamen modo Christi participes efficiuntur.*) *Corpus Christi datur — tantum coelesti et spirituali ratione.* Art. 17. *Praedestinatio —: consilio, nobis quidem occulto, constanter decrevit, eos quos in Christo elegit ex hominum genere, a maledicto et exitio liberare —. Hominibus curiosis, carnalibus et spiritu Christi destitutis, ob oculos perpetuo versari praedestinationis Dei sententiam, perniciosissimum Dei est praecipitium.* (Wie von der Verstossung eines Theiles der Menschheit Nichts ausdrücklich gesagt wird, so kann in dem zuletzt Angeführten nur der Sinn liegen, dass durch die Lehre von der Prädest. die Gesinnung der Menschen geprüft werden solle. Auch zu Dordrecht wurde der Artikel streitig unter den dort anwesenden Engländern.)

e) Die oben erwähnten Eigenschaften sind dieser Kirche von ihrer Entstehung her geblieben. Sie ist unvollkommen reformirt: es sind in ihr neben dem Römischen Primat und den Mönchsorden, nur die damals verhasstesten Dogmen, Transsubstantiation und Ablass, abgeschafft worden. Aber der äusserliche, weltliche Charakter ist in ihr stehen geblieben, in der Macht und dem Glanze des Klerus, in dem Stabilen, und dem kirchlichen Zwange, welcher (wenn gleich die Meinung und Fassung des (20.) Art. von der Kirche immer verschieden war) oft noch weniger freien Raum für Geist und Gedanken hat lassen wollen, als er in der Röm. Kirche gegeben war [f]. Dem Weltlichen dienstbar ist diese Kirche geworden: sie gilt als das schliessende Glied der Staatsverfassung, und die Verbindung des Königthums mit der Kirchengewalt (dieser, hier fast byzantinisch durchgeführte, Gegensatz gegen die Hierarchie) hat nur Statt, um die Macht und den Glanz der Krone zu erhöhen. Doch hat das Alterthümlich-Ernste in dem Geiste und den Einrichtungen dieser Kirche und die Festigkeit ihrer Verfassung ihr immer einen ehrwürdigen Charakter erhalten: und was ihr an religiöser Kraft abgeht, wird durch den frommen Sinn des Volks ersetzt.

Dagegen hat sich in der englischen Philosophie neben und in der Kirche schon seit dem 16. Jahrhundert immer mehr der Empirismus festgesetzt [g].

---

e) Neue Darstellungen und Beurtheilungen der bischöfl. Kirche von England: G. W. Alberti, Briefe über den allerneuesten Zustand der Rel. und der Wissenschaften in England. Hann. 754. IV. 8. G. F. A. Wendeborn, d. Zustand des Staats, der Rel., d. Gelehrs. und der Kunst in Grossbritannien gegen das Ende des 18. Jahrh. Berl. 783. IV. 8. Göde, Reise nach Engl. II. 170 ff. 2. A. Niemeyer, Beobachtungen auf Reisen. 2. B. F. v. Raumer, England im J. 1835. I. 100 ff.

K. H. Sack, Anss. u. Bemkk. über Rel. u. Kirche in England. Berl. 818. Gegen die Kirche von der Seite der Dissenters: N. M. Beverley, Briefe über d. gegenwärtigen Zustand d. Kirche Christi. A. d. E. Lpz. 837. und viele andere neuere Parteischriften.

f) Verhältniss zu der katholischen Kirche: Herb. Marsh, Vergleichung der Kirchen v. England u. Rom (*A comparative view etc.* 814). D. von J. Chr. Schreiter. Sulzbach 821. 8. (Dagegen *strictures* von J. Lingard, kath. Geistl. Lond. 815.) Wort eines Dissenter bei Grégoire: „die engl. K., *un catholicisme décapité*.“ Von kathol. Seite de Trevern angf. B.

g) Franz Baco von Verulam (gest. 1626), freilich mehr weltmännisch in der Wissenschaft schaltend, von merkwürdig geringem Erfolg in seiner nächsten Zeit — *de dignitate et augmentis scien-*

§. 143.

Aber der Widerspruch gegen diese Kirche musste entschiedener, schroffer, mächtiger hervortreten [1]), sobald sich nur in ihr eine erhöhte geistige Regung erhob, und die Verhältnisse ein freieres Bekenntniss und Handeln gestatteten. Dieses Beides erfolgte nach den beiden englischen Revolutionen, um die Mitte und gegen das Ende des 17. Jahrhunderts [2]). Die englische Kirche hat von da an eine Unzahl von Secten hervorgerufen [3]), welche sich zum Theile von ihr völlig getrennt haben und in denen sich die Reformation aus dem Volke heraus darstellt: während der stolze Bau derselben doch feststeht, schon durch den politisch festen Sinn des Volks erhalten.

1. Die Gründe der Abneigung gegen diese Kirche waren bald negative (Nichtbefriedigung des relig. Geistes und Bedürfnisses), bald positive. Hier machte dann oft das Aeusserlichste, die Verfassung und die Stellung des Klerus, ziemlich den meisten Eindruck auf die Abgeneigten: und allerdings wurden zufällige Uebelstände hierbei oft mit dem Wesentlichen und Nothwendigen vermischt [a]).

2. Die englische Revolution von 1644 und fgg. und die Persönlichkeit Oliver Cromwell's (wahrscheinlich zugleich Heuchlers und Schwärmers), war sogar mit aus kirchlicher Sectirung hervorgegangen [b]). In diese Zeiten fallen auch die Leh-

---

tiarum IX. 1605 — *novum organon scientiarum.* 1620 (Deutsch v. Brück. L. 830). *Opp.* 623 u. öfter. Neue A. durch *A. Gfrörer: corpus philosophorum.* 831. *III.* — *Le christianisme de F. Bacon.* Par. a. VII. 2 *voll.* — Die Kritik von Maistre ist grossentheils nicht ungerecht: *examen de la philos. de Bacon* (nach M. Tode). Lyon 836. II.

Joh. Locke (gest. 1704), von Leibnitz bestritten. Doch seine Philosophie war kein materialistischer Empirismus. Locke's Briefe über die Toleranz — die Vernunftmässigkeit des Christenthums (1685) sind auch in der deutschen Theologie bedeutend geworden. Die sogen. schottische Schule: *J. Stewart, hist. abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques depuis la renaissance des lettres, tr. p. J. A. Buchon* (mit Cousin's Bemkk.). Par. 820 ss. III. 8.

a) Die erste Trennung von der bischöflichen Kirche durch Rob. Brown (gest. 1630) seit 1580: Brit. Biogr. IV. 817 ff. (Ein Anderer, Tho. Browne, gest. 1686, Verf. der *religio medici* u. anderer gelind deistischer Schriften.)

b) F. v. Raumer, Geschichte Europa's seit dem Ende des 15ten Jahrh. 5. 197 ff.

ren von Thom. Hobbes (gest. 1679): anscheinend für absolute Macht in Kirche und Staat, und dennoch voll zerstörender Elemente für beide [c]). Das 17. Jahrhundert bis in den Anfang des 18., war übrigens die Zeit wissenschaftlicher Blüthe für die bischöfliche Kirche [d]).

3.[e]) Auch der, unten näher darzustellende, Deismus trat aus der kirchlichen Opposition unter der grossen Staatsumwälzung von 1688 hervor. Die früheren allgemeinen Sectennamen waren vornehmlich Puritaner, Independenten, auch jener alte Name der Latitudinarier. Späterhin wurden Dissenters und Nonconformisten die allgemeinen Namen dieser Secten. Alle die sonst in der protestant. Kirche vorkommenden Secten haben sich in der englischen, zum Theile in verschiedenen Färbungen und Fractionen, eingefunden [f]). Das ganze Sectenwesen endlich ist aus jener Kirche in die

---

Eigenthümliche Theologie mit dichterischem Element und platonischer Farbe von Joh. Milton (gest. 1674): *de doctrina chr. libri 2 — cur. C. Ric. Sumner.* Lond. 825. 4. (Brunsv. 827. 8.) Desselben Vertheidigung des Königsprocesses: *defensio pro populo Anglicano.* Lond. 652. 12.

c) (*Rich. Blackbour*) *Vita Hobbesii.* Carolopol. 681. 12. *Bayle* u. d. N. *Christi. Kortholt. de tribus impostoribus magnis* (Spinoza, Hobbes, Herbert). Kil. 680. 4. G. B. Lechler, das religiös-politische System von Hobbes: Tüb. Zeitschr. f. Th. 1840. I.

Leviathan (*de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*), zuerst englisch 571. f. Der Staat heisst so, als das mächtigste und kunstreichste Wesen (nach Hiob 40, 20 ff.) — *Elementa philosophica de cive.* 642 — *Elementa philosophiae.* 1. *de corpore.* 2. *de homine.* 655. 58 — *Quaestiones de libertate, necessitate et casu* — 656. Materialist — „Alles zu erklären aus der Verschiedenheit der Bewegung — der Egoismus mit dem Menschen geboren — die absolute Herrschaft in Staat und in Kirche, das einzige Verwahrungsmittel vor dem Untergange im ganzen Umfange der menschlichen Dinge — übrigens Christus, Stifter eines Gottesreiches auf Erden dereinst bei seiner Rückkehr." Gegen die kirchlichen Dogmen: *T. H. historia ecclesiastica, carmine elegiaco concinnata.* 688. 8.

d) Den Meisten von den gelehrten Theologen der engl. K. jener Zeit hat die Orthodoxie Irrlehren vorgeworfen: H. Morus (gestorben 1687), Rud. Cudworth (gest. 1688), Ge. Bull (gest. 1710), Sam. Clarke (gest. 1729).

Rich. Baxter (gest. 1691), begeisterter Prediger: G. Plieninger, d. evang. Geistliche. E. Pastoralth. von R. B. Reutlingen 837.

e) *G. Burnet. hist. of his own time* 1660—1713. Lond. 724. II. 4.

f) *Dav. Bogue and J. Bennett, hist. of Dissenters.* Lond. 808—12. IV. 8 (1688—1808). Auszug durch Ständlin, St. u. Tzsch. Archiv für die KG. II—IV. Reiche Sammlung über englische K. und Dissenters bei Grégoire a. W. IV. V (7. und 8. Buch).

Vereinsstaaten von Nordamerika [g]) übergegangen: dort noch unendlich erweitert [h]); wie es ja dort noch keinen grösseren und lebendigeren religiösen und kirchlichen Zusammenhang giebt; wie ferner dort im öffentlichen Leben die materiellen Angelegenheiten im Ganzen vorherrschen, und das geistig Empfänglichere oder Erregtere sich daher gern aus dem grösseren Leben zurückzieht; wie sich endlich der Staat dort streng nur in seiner äusserlichen, materiellen Bestimmung hält. Dazu kommt aber, dass ja auch die Einwanderungen dort zum Theile schon aus Sectengeist erfolgen. Gewiss aber bewährt sich in diesem Sectenwesen von Nordamerika der religiöse Grund im Volke: vornehmlich eben, wie derselbe rein im Volksleben, ohne alle Mitwirkung der Regierung, besteht.

§. 144.

Wir haben unter diesen, mehr und weniger gesonderten, Parteien der englischen Kirche zwei auszuheben, wenn gleich die Stiftung der einen erst in die folgende Periode gehört: Parteien aber, in denen sich jener Widerspruch gegen die herrschende Kirche am lebendigsten und mächtigsten regt. Der Methodismus ist die mehr moralische [1]), das Quakerthum die mehr mystische [2]) Opposition: doch hat sich in jenen oft ein mystisches Element bis zur Schwärmerei gelegt, und dieses hat sich allmälig immer mehr zu einer Gesellschaft von rein moralischer Tendenz veredelt [3]).

1.[a]) Methodismus (aus einem verhöhnenden Namen zum

---

g) Die (natürlich von der englischen abweichende) Organisation der bischöfl. Kirche von Nordamerika, Grég. a. O. 3. 398 ff. Die Convention, aus zwei Kammern bestehend — nur 20 Artikel — arminian. Denkart — Verwerfung des athanas. Symbols. *Livre contenant les prières publiques etc. selon l'usage de l'église épiscopale protestante dans l'Etats-Unis.* New-York 803.

h). Die jüngste, vorzüglichste, Schrift unter uns: Nordamerika's sittliche Zustände (1808—36) von N. H. Julius. Hamb. 839. II. 8. Tabelle über die kirchlichen Secten in *Francis P. Grund*, die Amerikaner. Stuttg. u. Tüb. 837. Neben den Methodisten sind die Presbyterianer und Baptisten die zahlreichsten Religionsparteien in Nordamerika.

a) J. G. Burckhard, vollst. Geschichte der Methodisten in England. Nürnb. 795. II. 8. *Jon. Crowther* (Meth.), *Portraiture of Methodism.* Lond. 815. 8. Der Methodismus. E. gekr. Preisschr. von J. Wilh. Baum. Zür. 838. 8. (gegen den Meth. — in früheren Zeiten so vornehmlich Göde a. O. 193 ff.) Spottschrift: *L. Dauern*,

ehrenhaften geworden [b]): Suchen der göttlichen Gnade, der blossen Erfahrung derselben entgegengesetzt), aus einem frommen Vereine von Jünglingen (in Oxford 1729) hervorgegangen [c]), welcher sich in einer empfänglichen, geistig bedürftigen Zeit bald in einem weiteren Kreise geltend machte. Der Methodismus in seiner bisherigen Entwickelung, ist dem Pietismus verwandter als dem Herrnhutianismus (mit welchem Wesley eine Zeit lang in Verbindung stand), indem er mehr vom Sündergefühle, Busskampfe ausgeht als von der Seligkeit im Erlösungsgefühle. Aber er lässt sich von jenem Gefühle stärker, materieller, volksmässiger ergreifen, indem er zugleich seine Phantasie an die sinnlichsten Bilder des Schreckens und der Drohung hingiebt, welche die h. Schrift darbietet. Daher er sich denn gern in Aeusserungen der Höllenangst, der Verzweiflung gehen lässt, bis dass die Gnade durch die Schmerzen hindurchbreche, die Wiedergeburt eintrete [d]), und die Angst sich in Seligkeit auflöse. Diese Lehrweise befolgten schon die beiden Stifter der Partei. Mit dem früheren Herrnhutianismus theilen die Methodisten die Erhebung von Christus über den Vater [e]). — Die Parteien der beiden Stifter des Methodismus (Georg Whitfield, gest. 1770, Jo. Wesley, gest. 1791) trennten sich (seit 1741) und halten fortwährend auseinander: die Wesleyaner sind die dogmatisch Freieren, denn Whitfield mochte sich nicht von dem Prädestinatianismus tren-

---

lettres méthodistes. Par. 833. — Die Lebensgeschichten von Wesley: durch J. Hampson, ausgetretenen Methodisten. (Lond. 791) D. von Niemeyer. Halle 793. II. 8.), und durch Rob. Southey 2. A. Lond. 820. II. 8. D. von F. A. Krummacher. Hamb. 828. II.: gegen Southey, das Leben Wesley's von Rich. Watson (D. Frkf. 839) — und von Whitfield (nach d. Engl. von Tholuck. Lpz. 834).

Berühmt in der Gemeine: Jo. Wilh. La Fléchère (Fletscher) aus Nyon (gest. 1785): *disc. sur la régénération.* Gen. 823. *Vie de Mr. Fl. tr. de l'Anglais.* Laus. 826. Mit Tholuck's Vorr. Brl. 833. Tho. Scott (gest. 1821), der reichste Schriftsteller der Partei (*Essais sur les sujets les plus importants de la rel.*), Thom. Erskine.

b) Der Name erscheint früher schon in verschiedenen Bedeutungen: schwärmerische Prediger hiessen nach Southey schon zu Cromwell's Zeit, Methodisten.

c) Das Buch *de imit. Christi* hat auf J. Wesley grossen Einfluss gehabt.

d) Diese bis zur sündenfreien Vollkommenheit führend.

e) Auch den Hass gegen die Röm. Kirche, von Wesley in einigen Schriften dargelegt.

nen [f]). Jene sind die bei Weitem zahlreicheren. Die Methodisten haben es nie eingeräumt, sich von der herrschenden Kirche trennen zu wollen, wenn es gleich durch die That geschahe [g]). In den NAmerik. Staaten machen die Methodisten die bei Weitem stärkste Partei aus.

2. [h]) Das Quakerthum (die Religion der Freunde, 3 Jo. 15, oder der Kinder des Lichts) ist eine mit britischer Consequenz und Volksmässigkeit ausgeführte Mystik. Wieder in jenen zwei Grundidee'n, welche durch die ganze Geschichte der Mystik hindurchgehen: Passivität — Unmittelbarkeit. Hesychasmus und Quietismus sind zwei andere Darstellungen desselben Sinnes: stufenweis geistiger als das Quakerthum. Ganz volksmässig, aber zuerst mit grossen Excessen, entstand dieses in der Grafschaft Leicester durch Georg Fox 1647 (gest. 1690): als Hirtenknabe hatte er sich zur religiösen Beschaulichkeit gewöhnt [i]). Es wurde durch Methode, ja durch Schule veredelt, von Rob. Barclay (gest. 1690) [k]): weltgeschichtliche Bedeutung erhielt es durch Will.

---

f) Whitf. Streitschrift: *Letter in answer to Mr. Wesley's Sermon of Free Grace.*

g) Die Verwaltung der Gesellschaft seit 1744 unter der Conferenz. Seit 1784 ordinirt sie ihre Geistlichen selbst.

h) W. Sewel, Gesch. von dem Ursprunge des christlichen Volks, so Quaker genannt werden. (Holl. 717) 742. f. H. Tuke, die Religionsgrundsätze, zu welchen die Gesellschaft der Christen, die man gewöhnlich Quaker nennt, sich bekennt. A. d. E. (814) Lpz. 828. 8. — *Gerh. Croesi hist. Quakerianae — libri* 3. 2. *ed.* Amst. 704. 8. *W. Penn: a Summary of the history, doctrine and discipline of Friends. Ed.* 6. Lond. 707. 8 (D. von L. Seebohm. Pyrmont 792). G. W. Alberti, Nachr. von der Rel., dem Gottesdienste, den Sitten u. Gebräuchen der Quaker. — Hann. 750. 8. *Tho. Clarkson* (Nichtquaker, Freund derselben, weil Feind des Sklavenhandels, wie Grégoire auch), *Portraiture of Quakerism.* Lond. 806. III (im Auszug: *Hist. des Quakers, tr. de l'A. de Clarkson.* Gen. Par. 820). *J. J. Gurney, obss. on the peculiarities of the Societies of the Friends.* 3. *ed.* Lond. 824.

Altprot. Polemik gegen das Quakerthum: *I. G. Baier. collatio doctrinae Quakerorum et protestantium.* 694. 8. *Ei. synopsis et examen Quakerianismi, praecipue R. Barclaii.* 701. 8. *M. Corvini pantheon anabaptisticum,* oder geistl. Rüsthaus wider die alten Quaker und die neuen Freigeister. Hamb. 702. f.

i) Dieses hat sein Freund und Jünger, W. Penn, von ihm gesagt.

k) *R. Barclay,* Katechismus. 673. Dess. Apologie der wahrhaften christlichen Theologie — an Karl II. Latein. 676, auch deutsch (früher durch J. W. Petersen, auch Hamb. 740. 4) u. franz.

Penn (gest. 1718)[l]. „Der göttliche Geist, das Licht von Gott, ist lediglich zu erwarten: es tritt ein in zwingender Erregung des Gemüths, unter Furcht und Zittern (Phil. 2, 12)[m]: das menschliche Wesen wird dann durchdrungen von dem göttlichen.“ Hiernach nun wurde auch das Christenthum, in Geschichte und Leben, aufgefasst und behandelt. Die Geschichte Christi ist nur eine innerliche: es ist die von Christus in uns (Gal. 4, 19. Kol. 1, 27), von dem göttlichen Licht, welches die Seelen der Menschen erleuchtet (Joh. 1, 9). Das christliche Leben ist nur innerlich: kein äusserlicher Ritus gehört zu ihm, auch nicht Taufe (dagegen die Geistestaufe) und Abendmahl; keine äusserliche heilige Schrift liegt ihm zum Grunde, und die Gottesverehrung ist nur eben ein Warten und Hingeben an den Geist[n]). — Sowohl diese vollständige Zurückgezogenheit von dem Aeusserlichen und Bestehenden, als der republikanische Ursprung desselben, führte dahin, sich durchaus aus dem bürgerlichen und gesellschaftlichen Leben und seiner Sitte herauszustellen[o]).

3. Der Methodismus hat neben vielen edlen Richtungen und Erscheinungen[p]) grosse Misbräuche schwärmerischer Art hervorgebracht. Dagegen hat das Quakerthum seinen Geist und seine Formen, gegenüber dem Staate und der Kirche, mannichfach gemildert[q]). Es ist für den geschichtlichen Christus

---

l) *Tho. Clarkson, memoirs of the private and public life of W. Penn.* Lond. 813. II. 8.

m) Der Quakername entstand aus der hierher genommenen Aufforderung als Spott im J. 1650.

n) Als Prediger werden, ohne Unterschied des Standes, Geschäfts, ja Geschlechts, diejenigen durch die Alten gewählt, welche mehrmals in der Gemeine wohl gesprochen haben: sie werden nicht geweiht, und von freiwilligen Gaben unterhalten.

o) Die Friedensgesellschaft, für Aufhören der Kriege, meist aus Quakern bestehend, gestiftet durch W. Allen zu London 1816.

p) Vergl.: Leben von W. Wilberforce, in s. religiösen Entwickelung dargestellt (nach dem engl. Original. Lond. 838. V.) von H. F. Uhden. Berl. 840. 8. Das Auszeichnende des Methodismus ist seine Idee, nur durch die Predigt zu wirken. Eine Partei in der bischöfl. Kirche, die „evangelische Partei“, stammt vom Methodismus her. Die Nordam. „Episkopal“ und „protestantische“ Methodisten.

q) Parteien der strengen und milden Quaker (*Dry* und *Wet Qu.*, diese in NAm. seit dem Freiheitskriege auch Fechtende genannt, *free, fighting Qu.*). Namentlich verliert das Quakerthum in jeder anderen Nationalität seinen strengen Charakter. J. E. E. Schmid, Quakergem. in Pyrmont. Brschw. 805. In Frankreich gab es oft, auch vor der Revolution, Quaker (Grég. II. 189), aber niemals von Bestand.

und für den Schriftgebrauch empfänglich geworden [r]), und hat sich oft mehr als eine Gemeine stiller, menschenliebender, glaubensfroher und nicht minder lauterer als lebenskluger, Menschen dargestellt, unverwirrt mit allen politischen Verhältnissen.

Gewiss haben die Bibelgesellschaften (seit 1804), neben ihren eigenthümlichsten Zwecken und Erfolgen, welche sich auf die heidnische Welt beziehen, vornehmlich auch für die Milderung und christlich-praktische Vermittelung und Einigung dieser Secten eine grosse Bedeutung. Aber eben hierin und in der gemeinsamen Aufnahme aller Secten, haben ihnen die streng Bischöflichen sehr oft grosse Schwierigkeiten in den Weg gelegt.

Ueberspannungen anderer Art, welche sich aber mehr am Methodismus als am Quakerthum entwickelt haben [s]), vornehmlich Shakers seit 1774 und Jumpers seit 1760, diese nach Hagg. 2, 6 f., sind alte Verrücktheiten (ob. 310), welche dadurch entstanden sind, dass man die christliche Begeisterung nicht auf dem Wege des Evangelium und der Vernunft suchte, und in denen es schwer fällt, auch nur im tiefsten Grunde Religion zu finden [t]).

Derselbe Grég. (V. 156) meint, diese Partei werde niemals Glück haben „*chez la nation la plus complimenteuse, la plus fadement adulatrice de l'Europe.*“

r) Treffliche Gedanken von L. Howard, Quaker, Naturforscher, an Göthe: G. Werke N. A. 51. 249 f. In NAm. neuerliche Spaltung der Qu. über das Historische im Christenthum durch Elias Hicks, (1822), Tho. Wetherald u. J. Comly; in England über denselben Gegenstand: *A letter to Dr. Hancock — on the doctrine of Justification etc.* Lond. 836. Oft ist in neuerer Zeit in England und Nordam. die „Misbilligung“ (Ausstossung aus der Gesellschaft) über schrift- oder Christuswidrige Meinungen ausgesprochen worden.

s) Owen, Gesch. der Bibelgesellschaften. A. d. Engl. L. 824. A. H. Niemeyer in dem Art. Bibel. AEncykl. (zus.gedr. L. 823). Bernstein und Stäudlin, St. u. Tzsch. Archiv II. 1. III. 1. Katholische Schriftsteller, wie Grég. a. O. IV. 428., finden in den Tractatengesellschaften einen Widerspruch gegen die Idee der Bibelverbreitung.

t) Secte der Mormoniten in NAm. seit 1830: Geistesschwärmerei und Aberglaube.

u) Immer war auch jetzt, wie vormals, z. B. bei den Messalianern, die schwärmerische Meinung darüber getheilt, ob diese Excesse dem göttlichen Enthusiasmus, oder diabolischen Plagen zuzuschreiben. (Das Zweite Wesley von den Jumpers.)

§. 145.

Diejenige Kirche aber nun, welche in die Verbesserung nicht eingehen mochte, die seit drei Jahrhunderten verlangt, gewollt, versucht worden war, welche sich die schlechthin katholische nannte und die Römisch-katholische blieb, hat seit der Reformation fortwährend das System befolgt, sich in allen ihren Ansprüchen und Misbräuchen, auch den längst vorher aufgegebenen, zu befestigen. Der sich entwickelnde Geist der Zeit hat hierbei freilich, und je länger je mehr, Inconsequenzen herbeigeführt [1]): und diese Kirche hat sich daher von dem Leben der fünften und sechsten Periode, wie wir sie bezeichnet haben und hier darstellen, nicht zu trennen vermocht. Gewiss aber war es grosse Thorheit, in solchen Zeiten und Stimmungen an eine Vereinigung dieser und der protestantischen Kirche zu denken und zu glauben [2]).

1. Zu den Inconsequenzen der Lehre und des kirchlichen Geistes kommen für das Papstthum noch diejenigen, in Beschlüssen und Handlungen, welche durch die immer verwickeltere Politik der letzten Jahrhunderte nothwendig wurden, und in welche das Papstthum vornehmlich als weltliche Macht hineingezogen wurde [a]): wie diese weltliche Herrschaft ja von jeher (ob. S. 230) der Hierarchie zum Unheile wurde.

2. Die Vereinigungsversuche des 16. und 17. Jahrhunderts, immer von der katholischen Kirche ausgegangen [b]),

---

a) L. Ranke's ob. (S. 323) erw. Werk.
Anstrengungen des neueren Papstthums: (*J. F. le Bret*) Gesch. der Bulle *in coena Domini.* (Stuttg.) 769. IV. 4. Bedeutendste Polemik des Katholicismus jener Zeit: *R. Bellarmin.* (gest. 1620) *Disputatt. de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos.* Rom. 581. IV. f. (*I. A. Scherzer. Anti-Bellarminus.* L. 681. 4.)

b) *Iac. Sadoleti epistola ad Senatum populumque Genevensem — Io. Calvini responsio.* Argent. 539. Sadolet u. Casp. Contarini (zu Regensb. 1541), vgl. S. 296, standen im Dogma den Prot. sehr nahe: Ranke a. O. 151 ff. (*Contareni tr. de iustificatione*).
Ge. Cassandri consultatio de artt. rel. — Ge. Wicelii via regia. Zusammen: *G. C. et G. Wic. de nostri temporis controversiis, ed. H. Conring.* Helmst. 659. 4. Ueber G. Witzel: Rienäcker, Vater's kirchenhistorisches Archiv 1825, 312 ff. 1826, 17 ff. *A. Neander. de Ge. Wicelio.* Berol. 839. 4. *Barth. Nihusii ars nova* — oben bei Calixt erwähnt. Zur Vereinigung sprach mit Einsicht der Protestant *W. Forbesius: considerationes modestae*

suchten entweder nur die Protestanten von ihrem Unrecht zu überzeugen, oder sie vom kirchlichen ab und auf das dogmatische Gebiet herüberzuziehen (auf welchem eine Vereinigung wohl möglich, aber keine der Kirchen, gewesen sein würde).

§. 146.

Der Geist der Römisch-katholischen Kirche hat, nachdem sie sich von der Unmöglichkeit überzeugt hatte, die Bewegungen und Veränderungen des 16. Jahrhunderts zurückzuhalten, Zweierlei aufgestellt, um sie wenigstens zu hemmen: dieses war das Institut der Jesuiten, eine bewegliche Macht, und die Beschlüsse von Trient, als eine neue Basis und ein Bollwerk der Kirche. Durch Beides aber ist der innerliche Zwiespalt in jener Kirche selbst nur vermehrt worden. Ausserdem wirkte (Bulle Paul's III. 21. Jul. 1545) eine neue, Römische Inquisition für die kirchlichen Ansprüche.

§. 147.

Die Stiftung von Ignaz Loyola wurde, durch den tiefen und unternehmenden Geist Einiger unter seinen Freunden, bald ganz etwas Anderes als was in dem Sinne jenes fahrenden Ritters der heil. Jungfrau gelegen hatte[1]). Sie wurde zu einer streitbaren Gesellschaft, sichtbar und unsichtbar wirksam, um den weltlichen und wissenschaftlichen Geist der protestantischen Häretiker, weltlich und wissenschaftlich, kurz mit seinen eigenen Waffen, zu bekämpfen[2]).

1.[a]) In der Art, wie Inigo (Lopez) aus Haus Loyola in

---

et pacificae controversiarum de iustif., purgatorio, invoc. sanctt., Christo mediatore, euchar. (658) *Ed. Fabric.* Helmst. 704.

Augustin Theiner, Versuche und Bemühungen des h. Stuhles in den letzten 3 Jahrhh., die durch Ketzerei und Schisma von ihm getrennten Völker des Nordens wiederum mit der Kirche zu vereinigen. I. Augsb. 838.

a) *Historia Societatis Iesu* — (begonnen von Nik. Orlandinus aus Florenz) Antvp. 620—750. VII. f. *Corpus institutorum S. I.* Antvp. 702. II. 4. Neueste Ausgabe: *institutum S. I. etc.* Prag 757. II. f. *H. R. Dallas*, *History of the Jesuits.* Lond. 816. II. (D. Düsseld. 823.) Dazu (Kerz) Beilage u. Nachträge zu Dallas. München 821. 8. — Jo. Christoph Harenberg, pragm. Gesch. des Ordens der Jesuiten. Halle 760. II. 4. (Mehr innere, als äuss. Geschichte.) P. Ph. Wolf, allgem. Gesch. der Jesuiten. 2. A. L. 803. IV. 8. Ranke a. O. I. 177 ff. 214 ff.

der Provinz Guipuzcoa (geb. 1491, gest. 1556, kanonisirt 1622)[b]) schwärmte, haben es ohne Zweifel in jener Zeit phantastischen Ritterthums gar Viele gethan. Die Parallele zwischen ihm und jener vielberühmten „Blume der Ritterschaft" lag so nahe, dass sie selbst in alten Zeiten oft gezogen worden ist[c]). Nur schwärmte Loyola methodischer als Andere, freilich aber krankhaft erregt und phantastisch-kirchlich erhitzt. Er wollte als ein Ritter für Maria, die Königin des Himmels, ausziehen, und eine Schaar sammeln, deren Führer Jesus selbst sein sollte (die Schaar Jesu: so eigentlich, nicht Gesellschaft, war es gemeint): um die Feinde Jener zu bekämpfen. Dieses waren anfangs in der ritterl. Phantasie der Zeit, Heiden im Morgenlande. Auch die Askesis war ihm nur Einübung von Gedanken und Neigungen für den Kriegesdienst (*exercitia spiritualia*)[d]). Zur Entwickelung des Jesuitismus mag Jakob Lainez (gest. 1564) am meisten beigetragen haben, und wahrscheinlich ist er auch Verfasser der Constitution: überhaupt hat der politische Verstand der besonneneren Freunde Loyola's das Meiste für die Ausbildung der Gesellschaft gethan. Doch die ursprüngliche Idee der Heidenbekehrung fasste Franz Xaver von Pamplona (gest. in China 1552) wieder auf; und gewiss war dieses eine an sich alles Ruhmes würdige Erweiterung von den ursprünglichen Planen des Ignatius[e]). In Deutschland gelangte aus dem Orden Peter Canisius zuerst zu grösserer Bedeutung[f]).

2. In den neuen Plan, welchen der Jesuitismus annahm, ging aus dem ursprünglichen nur über: die Vermischung des

---

b) *Petr. Ribadeneira,* Leben I. v. L. (587), auch in *Acta SS. Iul. VII.* 409 ss. Ebds. 634. *Acta antiquissima, a Lud. Consalvo ex ore Sancti excepta* —. Vgl. Ranke, Anh. z. 3. Th. a. W. 381 ff.

c) Z. B. in dem Buche: Wunderbarliche Geschichte des Ignatius v. L. Freystadt 765. 8.

d) Von Ignatius nach einer früheren Schrift von *Garcia de Cisneros* bearbeitet: gebilligt von Paul III. 1548.

Viele ascetische Bücher sind diesem angebildet worden (*iuxta normam exercc. sp. I. L.*), z. B. *Iac. Masenii dux viae ad vitam puram, piam, perfectam per exercitia spiritualia.* Col. 684. 8.

e) Briefe, zwei Sammlungen durch H. Tursellin und P. Possin. (Die Briefe — des h. F. v. X., als Grundlage der Missionsgeschichte späterer Zeiten — übers. u. erklärt von Jos. Burg. Cöln 836.) — *Hor. Tursellin. de vita Fr. X. etc.* Rom. 594 u. oft.

f) Jo. Wigand, Warnung vor dem Catech. des *D.* Canisii, des grossen Jesuwidders. Jen. 570. 4. (F. L. Jahn, Merke zum deutschen Volksthum. Hildbgh. 833. 99 ff. Jesuwider.)

Geistlichen und Weltlichen (im Geistlichen wieder des Mönchs und des Klerikers)[g]) — das Streitende — für ein Unsichtbares, also das Geheimniss. Die Ueberfülle des Mariendienstes blieb, als Form und Symbol der Gesellschaft: sie nützte auch für abergläubische Verdüsterung im Volke. Maria bedeutete das Geheimniss der Partei. Weltlichkeit, Geheimniss, Streitbarkeit, und hier nun besonders gegen die Protestanten und für die Römische Kirchenherrschaft: dieses machte den Charakter des Jesuitismus aus. In dieser Eigenschaft wurde er erkannt, und im Widerspruche mit alten kirchlichen Bestimmungen (1215. 1274) durch Paul III. bestätigt (1540. 43. 45). Allerdings schon durch seine enge und geheimnissvolle Vereinigung, aber auch durch die geistige Macht, deren sich der Orden bewusst wurde, erfolgte es gar bald, dass er sich als den Beherrscher der Kirche ansahe. Eben dafür suchte er von Anfang an auch die Jugendbildung unter seine ausschlüssliche Leitung zu bringen. Jenes vierte Gelübde, welches er den drei Mönchsgelübden beifügte, der unbedingte Gehorsam gegen den Papst, vornehmlich für Missionen (*votum missionis*), galt dem Orden eigentlich nur von dem Abstractum des Papstthums: denn sich den einzelnen Päpsten zu widersetzen, ja sie aufzugeben oder niederzuwerfen, hat er bekanntlich sich niemals gescheut. Uebrigens, wenn es gleich sinnlos sein würde, wissenschaftliche Auszeichnung in diesem Orden abzuleugnen, ist es dennoch gewiss, dass die Wissenschaft in der Tendenz des Ordens und in ihm im Ganzen, stets nur zum Scheine, ja mehr nur als geistige Fessel, daher auch vorzugsweise nur in Einem Theile (dem exacten und historischen, nicht dem freigeistigen) gefördert worden ist. Ebendarum giebt es kein entscheidenderes Gegenmittel gegen den Jesuitismus, als eben die volle, freie, helle Wissenschaft.

§. 148.

Die Bestreitung der Jesuitengesellschaft, die katholische wie die protestantische[a]), im Allgemeinen ganz

---

g) Hierbei auch die Einführung weltlicher Coadjutoren.

a) *Alph. de Vargas Toletani* (*Casp. Scioppii*) *relatio ad reges et principes christianos, de stratagematis et sophismatis politicis S. I. ad monarchiam orbis terrarum conficiendam.* 642. 12. *Lucii Corn. Europaei* (*Melch. Inchofer*) *monarchia solipsorum.* Ven. 645. 12.

wahr und recht, hat sich doch im Einzelnen manches Unrecht zu Schulden kommen lassen [1]). So lange aber die Absichten, welche der Jesuitismus verfolgt, noch in der Römischen Kirche bestehen werden, wird auch Er bestehen, und als unentbehrlich gelten, wenn er auch wieder genöthigt werden sollte, seine Formen zu wechseln [2]).

1. Zu dem Unrechte in der Bestreitung des Jes. gehört der Gebrauch zweifelhafter Schriften, welche aus dem Orden hergekommen sein wollten [b]), und nicht authentischer Nachrichten, wie der oft verbreiteten über Mysterien der Gesellschaft. Aber auch mit Vorwürfen, welche ihm fortwährend gemacht werden, ist ihm darin Unrecht geschehen, dass man ihm ausschlüsslich und schlechthin beilegte, was eigentlich altkirchlich ist, und etwa von den Jesuiten nur deutlicher oder schärfer ausgesprochen, oder entschiedener angewendet. (Philosoph. Sünde — die Mittel durch den Zweck geheiligt: *omnia ad maiorem Dei gloriam* — Vorbehalt (Reservation) und *directio intentionis* — Probabilismus — Tyrannenmord) [c]). Auch der unbedingte Gehorsam [d]) und die Di-

---

Louis de Montalte (*Bl. Pascal*), *lettres provinciales.* (656. 4) Amst. 735 ss. IV. 8. (*Gabr. Daniel, S. I.*, *réponse aux lettres provinciales.* Col. 696. 12.) (*Nicol. Perrault*) *la morale des Jésuites.* Par. 669. III. Durch das Pariser Parlament (vgl. *Bulaeus VI*): *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre, que les — Jés. ont soutenues.* Par. 762. 8. Unzahl anderer Schrr.: *Grégoire*, *hist. des confesseurs des Empereurs, Rois etc.* Par. 824. S. Jordan, die Jesuiten und der Jesuitismus. Alt. 839. Eine der ältesten von prot. Seite: (M. Chemnitz) kurze und nachdrückliche Abbildung der Jesuitentheologie. 561.

Neuere Vertheidigungen: J. F. Bellemare, d. Religion und das Königthum, verfolgt in den Jesuiten. Wien 830. Augustin Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten. Mainz 835. 8. Alph. Rodriguez, über die Vollkommenheit und die chr. Tugenden (Nach d. Span.). Wien 836 ss. IV. Einige protestantische Verirrungen der Art zu übergehen.

b) *Privata monita S. I.* 657. 4. (*Iac. Gretser. libri* 3 *apologetici contra libellum famosum, cui inscriptio monita pr.* Ingolst. 618. 4.) *Secreta monita* (wieder Lond. 824). (*H. Pasquier*) *le catéchisme des Jésuites.* Villefr. 602. 8. *Catechismo de' Gesuiti.* L. 820. 8.

c) Gr. Maistre von der gallik. Kirche 270 ff. D. A. weist nach, dass einige der sittlich-bedenklichen Lehren der Jes. lange vorher auch von Dominicanern gelehrt, bisweilen auch von Jesuiten bestritten worden seien.

sciplin gehörten ja der alten Mönchsverfassung an: freilich bei den Jesuiten mit starken Uebertreibungen gefunden.

2. Neuere Gestalten des Jesuitismus, vor und nach der Aufhebung (21. Jul. 1773), auch nach der Wiederherstellung (7. Aug. 1814)[e]): Redemtoristen (J. Alph. Liguori 1732. Bestätigt durch Benedict XIV. 1749)[f]), *Cordicoles*, die Leiter der Congregationen u. s. w.[g]): bisweilen zu ihnen gerechnet, jedoch auch angefeindet von den Jesuiten, wurden die Piaristen[h]).

§. 149.

Das Concilium, welches von seinem wesentlichsten Sitze das Trienter heisst, bestimmt, die abendländische Kirche zu versöhnen, indem die Mängel der Kirche verbessert würden, und die Abtrünnigen gehört und wiedervereinigt (Reformation und Ausrottung der Ketzerei)[1]); ist in der Wirklichkeit nur ein Werkzeug des Römischen Stuhles gewesen, und seine Beschlüsse sind nur eine Erklärung dieser Kirche geworden, Nichts abändern zu wollen[2]).

Gegen *Mariana de rege et regis institutione libri* 3 *ad Phil. III.* und *Santarel. de haeresi et apostasia etc.* Pariser Parlaments- u. Univ.beschlüsse b. *Argentré II.* 2.

d) *Obedientia coeca, sancta* — (merkwürdig ist neben dieser Ordensknechtschaft der Eifer der Jesuiten für die Willensfreiheit in ihren dogmatischen Streitigkeiten) völliges Aufgeben aller natürlichen und persönlichen Verhältnisse, für den Orden.

e) Clemens XIV. Bulle *Dominus ac Redemtor* — Pius VII. Bulle *Sollicitudo omnium.*

Samml. d. merkwürdigsten Schriften die Aufhebung des Jesuiterordens betr. Ulm 773. IV. 4.

f) Ligu. heilig gespr. 1839. *Jeancard, vie du B. A. L., fondateur de la congrégation des prêtres missionaires du très-St. Redempteur.* Louvain 829.

g) *Cordicoles* — *Grégoire II.* 244 *ss.* Congregation: *de Montlosier, mémoire à consulter sur un système religieux et politique, tendant à renverser la rel., la soc. et le trône. 7. éd.* 826. (D. durch Paulus. Heidelb. 826.) Und: *délation — relativement au syst. etc.* 826. Ders.: *les Jésuites, les congrégations etc.* 2. *ed.* 828. *De Pradt, du Jésuitisme ancien et moderne.* Par. 826. *F. L. Simon, les Jésuites anciens et nouveaux.* Par. 832.

h) *Congregatio clericorum pauperum matris Dei piarum scholarum,* durch Joseph Calasanze (gest. 1648, kanonisirt). (Seyfert) Ordensregeln der Piaristen. Halle 783. II.

1.[a]) Die Scheu des Röm. Stuhles das Concil zu gewähren, giebt einen sicheren Beweis des Mistrauens, welches derselbe in die Gesinnung der Kirche setzte. So wurde das Interim dem Röm. Stuhle als politische Demonstration vorgehalten. Das Concilium [b]) (1537. von Paul III. angesagt) [c]) wurde 1545 begonnen, zweimal vertagt (1549—51, 1552—62), geschlossen 4. Dec. 1563, mit der 25. Sitzung, unter Pius IV., dem fünften Papst seit Beginn des Concilium. Der Geist der Kirche (und jetzt schon unter jesuitischen Einflüssen) [d]) hatte das Ganze so durchdrungen, dass in den Beschlüssen keine Spur von der Zeitverschiedenheit, sowie von den Parteien und Streitigkeiten in der Versammlung, zu finden ist. Dieser Parteien wegen wurde nur ein unbestimmter Ausdruck im Dogma beliebt.

---

a) Der Gedanke, den Anfang der protestant. Kirche vom Schlusse des Tr. Conc. zu datiren, beurtheilt von Augusti, angef. Beitrr. I. 61 ff. Doch auch Ranke a. O. I. 235 bemerkt, dass sich erst um das J. 1552 „die drei grossen Formen des abendländ. Christenthums für immer auseinandergesetzt haben.“ Und vom Schlusse des Trid. Conc. ebdas. 347: „In dem frühern Katholicismus war ein Element des Protestantismus einbegriffen, jetzt war es auf ewig ausgestossen.“

b) Die Geschichten des Trid. Conc. durch (*Pietro Soave Polano*) Paul Sarpi (zuerst 619). Frz. durch *P. F. le Courayer*. Amst. 736. II. 4. D. von E. E. Rambach. Halle 761 ff. VI. 8. vgl. Biographie'n von Sarpi: *Bianchi-Giorini* (Zürich 836. Ital.) und E. Münch: allg. Gesch. der kathol. Kirche I. Paolo Sarpi. Karlsr. 838) und durch Sforza Pallavicini *S. J.* (656—665—666, nach der 3. A. deutsch von Klitsch seit 835. Vgl. Ranke a. O. III. 270 ff.: Zur Kritik Sarpi's und Pallav. A. Salig, Hist. des Trident. Conciliums. Halle 741 ff. III. 4. J. M. Göschl, Gesch. des grossen allg. Conc. zu Trient. Regensb. 840. II. 8. (vorzugsweise nach Pallavicini.)

(*I. le Plat*) *Monumentorum ad hist. conc. Trid. potissimum illustrandam spectantium, amplissima collectio.* Lovan. 781 ss. VII. 4. *G. I. Planck. anecdota quaedam ad hist. conc. Trid.* 791—803. 25 Abhh.

Altprotestantische Polemik: *M. Chemnit. examen concilii Trid.* (574) Frkf. 707. f. *Ge. Calixt. consideratio doctrinae pontificiae iuxta ductum conc. Trid.* Helmst. 654. *I. H. Heidegger. conc. Tr. anatome historico-theologica.* Tig. 672. 8.

c) *Consilium delectorum cardinalium et aliorum praelat. de emendanda eccl. S. D. Paulo ipso iubente conscriptum a.* 1538. 1540 Congregationen zu Ausführung der Reformation durch denselben. Vergl. Ranke a. O. I. 144 ff. Von 1545: *H. N. Clausen. bulla reformationis Pauli P. III. — concepta, non vulgata. E cd. Neap. pr. ed.* Havn. 830. 4. Am eifrigsten wurde die Reform von Paul IV. betrieben, und von dorther kamen viele ref. Beschlüsse zu Trient.

d) Salmeron u. Lainez, gegenwärtig im Concil.

2. Die protestantischen Lehren, auf das Ungeschichtlichste aufgefasst (Alles untereinander geworfen; das Meiste ist aus Zwingli aufgeführt), wurden lediglich anathematisirt. Die Reformation, für welche an sich meist löbliche Decrete in ihm aufgestellt wurden, bezog sich nur auf die unteren Sphären der kirchlichen Verwaltung, sie hielt sich sehr im Allgemeinen, und gab keine Gewähr für die Ausführung schon dadurch, dass sie mit dem ausdrücklichen Vorbehalt des Ansehens des päpstlichen Stuhles geschahe. Uebrigens wurden diese reformatorischen Beschlüsse gegen den Willen der Kaiser Karl und Ferdinand, und gegen die öffentliche Meinung den dogmatischen Beschlüssen untergeordnet.

Die öffentlichen Schriften aus dem Conc. von Trient, oder von ihm her, machen die Urkunden der neueren katholischen Kirche aus: nicht ganz richtig Symbole derselben genannt [e]). Den *Canones* und *Decreta* (bekannt gemacht 1564) [f]) legte die Kirche allgemeine und unbedingte Auctorität nur im Dogma bei, nicht in dem was man (unbestimmt) Disciplin nennt. Die *Professio fidei*, von Trient (nach Beschluss der 24. Sitzung) oder von Rom genannt, zu gleicher Zeit von Pius IV. aufgestellt, wurde nach Umständen oft mit anderen vertauscht oder abgeändert [g]). Der Römische Katechismus (1566) durch Pius V. [h]) misfiel vornehmlich den Jesuiten: der früher erschienene von Petr. Canisius [i]) wurde ihm häufig vorgezogen. Aber auch sonst wurden überall andere Schriften neben ihn oder an seine Stelle gesetzt [k]): wie er denn, obschon

---

e) Die symb. Bücher der kath. Kirche von J. T. L. Danz (Weimar 835) und F. G. Streitwolf und R. E. Klener. Gött. 838. II.

f) Durch Sixtus V. Congregation für die Auslegung dieser Beschlüsse niedergesetzt 1588. (*I. F. Zamboni*) *collectio declaratt. S. congreg. conc. Tr.* Rom. 831. VIII. 4. *Dion. Petav. de Trid. conc. interpretatione: Dogmm. th. III.* 339 ss.

g) Mohnike, urkundliche Gesch. der *prof. Trid.* Strals. 822. Ders., zur Geschichte des Ungar'schen Fluchformulars. Greifswalde 823. S. G. Wald, über die Verschiedenheit der Römischen und Jesuitischen Convertitenbekenntnisse. Königsb. 823. (Zwei merkwürdige Actenstücke zur Kenntniss des Papstthums und der Röm. Kirche. Neustadt a. O. 831. Paulus, Sophronizon III. 3. 821. 133 ff.)

h) *Catech. ad parochos ex decreto conc. Trid.* — viele neue Ausgaben: Mainz 826 (deutsch ebds. 822). *Ed. stereot.* Lips. 840. 8.

i) *P. Canis. summa doctrinae chr.* 554. *Opus catechisticum* 586.

k) *Bellarmin.* 603. *Bossuet* — franz. Katech. von 1806. J. Sengler, Plan eines neuen Katechismus — nebst Würdigung der Katechismen, welche sich seit Canisius in der kathol. Kirche besonders geltend gemacht haben. Marb. 829.

eine bedeutende Schrift, seiner nächsten, volksmässigen, Bestimmung wenig entsprach.

§. 150.

Das Innere der Römisch-katholischen Kirche blieb denn also dem Streite und der Parteiung ausgesetzt, welche sich, tiefer als bisher, durch das 16. und 17. Jahrh. hindurch fortwährend regten [1]). Die Streitigkeiten über die Erbsündlosigkeit Mariens und über die Gnade kamen aus den alten Zeiten herüber: jetzt erhielten sie nur noch ein Parteiinteresse mehr [2]): aber der folgereiche, weitumfassende, Jansenistische Streit brachte die grösste Trennung in den Schulen und dem Leben der Kirche hervor [3]).

1. Meistens ausser den Parteikämpfen, wissenschaftlich und geistig eifrig, fleissig und sinnig, oft mit voller kritischer Unbefangenheit, oft auch wissenschaftlich den Protestanten befreundet, erscheinen einzelne Gesellschaften der Röm. Kirche dieser Zeiten: vornehmlich die Benedictiner von der Congregation des h. Maurus (seit 1621) [a]) und die französischen Väter des Oratorium (seit 1613) [b]).

2. Das Parteiinteresse in den beiden hier erwähnten Dogmen: *immaculata conceptio M. V.* und Gnade, welches bisher zwischen den Dominikanern und Franciskanern gelegen hatte, theilte sich jetzt den Jesuiten mit. Die Erbsündlosigkeit Mariens [c]), bei den Scotisten mehr eine philoso-

---

a) Herbst, Abh. ob. S. 10. — *B. Pez. bibliotheca Benedictino-Mauriana.* Aug. Vind. 716. 8. *Tassin, hist. lit. de la congrég. de St. Maur.* Brux. 770. 4. (D. von Meusel. Ulm 773. II. 8.)

Streit über Wissenschaft und Klosterleben: *Rancé, de la sainteté et des devoirs de l'état monastique.* 683. II. *Mabillon, des études monastiques.* (691) 692. II. 12. (*de Rancé*) *Réponse au traité etc.* 692. *Mabillon, réflexions sur la rép.* 693. II. 12.

b) Die franz. Oratorien bildeten sich denen nach, welche (Oratorium der göttl. Liebe zu Rom unter Leo X.: Ranke a. O. I. 132 ff. mit sehr evangel. Denkart: dann seit Philipp von Neri, gest. 1595) in Italien errichtet worden waren (Stiftung für Paris durch Peter Berulle, später Card. *Tabaraud, hist. de P. d. B.* Par. 817. II): Vereinigungen von Weltgeistlichen für Andacht oder Wissenschaft, ohne ein Gelübde. Herbst, die literar. Verdienste der franz. Oratorianer. Tüb. Quartalschr. 835. 3. (Das Orator. hing vielfach mit dem Jansenismus zusammen: St. Cyran u. Berulle, Ber. u. *Port Royal.*)

c) *F. U. Calixt. Mariae V. immaculatae conceptionis historia.* Helmst. 696. 4.

phische Frage (ob. S. 267), gehörte bei den Jesuiten zu jener Ungemessenheit der Marienverehrung (§. 147.), welche die Gesellschaft von ihrem Stifter, doch nicht in seinem phantastischen Sinne, vielmehr mit Reflexion und Absicht, angenommen hatte[d]). Den früheren Bestimmungen gemäss (Sixtus IV. 1476—83), war der Streit im Trid. (5. Sitz. 26) niedergeschlagen worden: jetzt wurde er erneut von Jo. Maldonatus, span. Jes. zu Paris (1563)[e]). Paul V. 1617 und Gregor XV. 1622[f]) weigerten sich eine Entscheidung zu geben. Alexander VII. 1661 gab eine zweideutige zu Gunsten jenes Dogma, jedoch so, dass auch die andere Lehre nicht ketzerisch heissen sollte[g]).

Der Streit über die Gnade erneut auf Anlass von Mich. Bajus (*de Bay*, gest. 1589)[h]) zu Löwen 1550. Verurtheilung von 76 Sätzen durch Paul V. 1567, welcher sich Bajus unterwarf[i]). Ludw. Molina zu Evora Ausgleichungsversuch 1588[k]), führte den Namen der Molinisten ein für die Je-

---

d) Die Bücher der Jesuiten unter dem Titel: *theologia Mariana* (*Christian de Vega* 1653) — u. Anderes: *Monita salutaria B. M. V. ad cultores suos indiscretos.* 1673. ist in den Index gekommen. (Abnehmen des Heiligendienstes bei den Jes. neben der Marienverehrung, von Reuchlin bemerkt, anzuf. B. 61.)

e) Auf seinen Schriftcommentar ist mit Recht neuerlichst oft zurückgeführt worden. Mald. aber wollte (gegen die Sorbonne) dieses Dogma nicht festhalten.

f) Streitigkeiten der Dominikaner und Franciskaner in Spanien, und königl. Gesandtschaft nach Rom: — *L. Wadding. hist. legationis Philippi III. et IV. ad Paul. V. et Greg. XV. de definienda controversia immac. conceptionis* — Löwen 624. *f.*

g) Zuletzt Clemens XI. 1708 bestätigend das Fest, jedoch ohne gegen die Dominikaner zu sprechen.

In einer anderen Streitigkeit der Jesuiten und Dominikaner über die chinesischen Bekehrungen der Jes., traten zwei Momente hervor: der Unterschied von göttlicher und bürgerlich-weltlicher Verehrung, und die Frage über Accommodation (1 Kor. 9, 22. 10, 33. von den Jes. vielgebrauchte Stellen). Von Seite der Dom.: *Historia cultus Chinensium.* 700 *s. II. Dupin, défense de la censure de la fac. de Paris.* 701.

h) Zu Trient anwesend gewesen — *Opp.* (*ed. Gerberon*) Col. 606. II. 4. *Bayle* u. d. N.

i) Darunter auch Sätze des Augustinus. Die Verurtheilung bestätigt durch Gregor XIII. 1580.

k) *L. Molina: liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestin. et reprobatione concordia.* Lissabon 588. 4. — seit Antvp. 595 (vermehrte A.) oft wiederholt. (Streit der Spanischen Universitäten über Molina: *Argentr.* 3. 165 ss.) „Die

suiten im Verhältnisse zu diesem Streitpuncte, daher er späterhin der gewöhnliche Gegensatz vom Jansenismus wurde. *Congregationen de auxiliis gratiae* 1597—1611, (Clemens VIII., Paul VI.) ohne den ernsten Willen zu entscheiden, mit Uebergewicht der Dominikaner[l]). Aber dieser Artikel von der Gnade war ja seit dem 5. Jahrhunderte diejenige Stelle der abendländischen Dogmatik geblieben, welche niemals zur Entscheidung kam, und in welche sich jede kirchliche Antipathie und jeder Streit hineinzog.

3. Der Jansenismus[m]) ist die katholische Opposition gegen den Jesuitismus und gegen alle seine Grundsätze. Seitdem Cornelius Jansen, zuletzt B. v. Ypres (gest. 1638), gewagt hatte, den Jesuiten gegenüber, und gegen das päpstliche Verbot, diese Lehren weiter zu erörtern, die Lehre des Augustinus von Neuem darzustellen und zu billigen, auch wo sie in Rom verworfen worden war[n]), und seit die Päpste, durch die Jesuiten erregt, seit 1641[o]) gegen sein Unternehmen sprachen: blieb der

---

Gnade kommt zuvor, und doch nicht ohne Verdienst des Menschen: nämlich sie wird denen zu Theil, deren Würdigkeit für den Fall, wenn sie selbst gehandelt haben würden, von Gott erkannt wird." Die *scientia Dei media* soll schon vor Molina von *Gregor de Valentia* zu Ingolstadt in diesen Lehren vorgetragen worden sein.

l) Durch Paul V. wurde den Parteien Stillschweigen aufgelegt „bis zu einer neuen Offenbarung des heil. Geistes." Diese Verordnung bestätigt durch Urban VIII. 1625.

(Jak. Hyac. Serry, Domin.) *Augustin. le Blanc, hist. congregatt. de aux. gr. div.* 700. (Livin. de Mayer, *S. I.*) *Theodori Eleutherii hist. controverss. de div. gr. auxiliis.* 705. und: *hist. — vindicata.* 715.

m) *M. Leydecker. de hist. Iansenismi libri* 6. Trai. 695. 8. (*Gabr. Gerberon*, Bened., zu der Jansen. Partei gewendet) *hist. gén. du Jansenisme, contenant ce qui est passé — au sujet du livre intit. Augustins.* Amst. 700. III. 12.

Ph. Labbe, bibliotheca antiianseniana. Par. 654. *Dictionnaire des livres Jansenistes* (durch Jesuiten). Antvp. 752. IV. 8.

n) *S. Augustinus s. doctr. S. Aug. de hum. naturae sanitate, aegritudine, medicina adv. Pelagianos et Massilienses* (drei Theile: vom Pelagianismus — August. Lehre von der menschlichen Natur — desselben Lehre von Erlösung und Gnade), zuerst Löwen 1640. Ein Theil des Hasses gegen Jansen's Andenken in Frankreich wurde von früheren polit. Schriften gegen Frkr., vornehmlich *Mars Gallicus* (635), hergeleitet.

o) Hier zuerst durch Urban VIII., weil Jansen Sätze von den durch Pius V. verurtheilten, vorgetragen habe. Wiederholt 1644. Die fünf Sätze Jansen's durch Innocenz X. ungern verurtheilt 1653. Dann durch Alexander VII. 1657 (als Card. Chigi Vf. der Bulle von 1653): (Unmöglichkeit, alle Gebote Gottes zu halten — Unwidersteh-

Streit und die Parteiung in der Kirche stehen. Hierbei zuerst wurden Aussprüche des Papstes über Lehre und über Thatsache unterschieden, um den Begriff der Unfehlbarkeit abzuschwächen [p]).

Dogmatisch war indessen der Streit vom Anfange her niemals im Wesentlichen. Der Augustinianismus hatte bei den Jansenisten immer mehr eine praktische Bedeutung, fast wie bei den ersten Reformatoren, gehabt: Hülfsbedürftigkeit, Gottes Wille über Alles, Verlangen nach Gnade, göttliche Befreiung und Befriedigung durch die Liebe Gottes. In Frankreich wurde dieser praktische Geist des Jansenismus durch den Jugendfreund Jansen's, den Abt von St. Cyran, ausgebildet [q]). Jenes war es auch [r]), wodurch sich die Jansenistische Partei von dem Calvinianismus unterschied [s]). Ueberhaupt aber hat sie sich, auch seitdem und wo immer sie sich freier ausgebildet und einen umfassenderen Gesichtskreis geschafft hat, in streng-katholischer Haltung behauptet [t]);

---

lichkeit der Gnade — nur Freiheit vom Zwange, nicht von der Nothwendigkeit — semipelagianisch sei, dass die zuvorkommende Gnade unwiderstehlich — dass Christus für Alle gestorben sei).

p) Dagegen wurde durch Alexander VII. die Unterschrift angeordnet 1663: *propositiones ex I. excerptas, et in sensu ab eodem I. intento damnatas, reiicio et damno.* Zwischenweg durch die Sorbonne: im Geschichtlichen dem Papst aus Ehrerbietung (*venerabundum silentium*), in der Lehre Gewissenshalber zu gehorchen.

q) *Jean du Verger*, Gascogner, gest. 1643 (Vf. der *heures de Portroyal*), *Mémm. touchant la vie de M. de St. C. p. Lancelot.* Col. 738.

Lettres de C. Jansenius et de quelques autres personnes à J. du Verger — avec des remarques hist. et théol. 702. — Briefe von St. Cyran — *Instructions chrétiennes tirées des deux vol. de lettres de M. J. du V.* 671.

r) Doch hat Jansen (3. B. C. 8) Calvin glücklich gepriesen wegen seiner Uebereinstimmung mit Augustinus.

Der Unterschied der kath. u. prot. Dogmatik in der Rechtfertigungslehre tritt auch beim Jansenismus hervor.

s) Als Unterschied zwischen den Domin. und Jansenisten galt: 1) dass die Dom. Allen hinreichende Gnade, jedoch so widerfahren lassen, dass der Mensch doch nie das Gute wirklich thue ohne besondere Gnade; 2) dass sie nicht die Gnade unwiderstehlich sein lassen, sondern die (Thomistische) *praemotio physica*; 3) (das einzige Bedeutende) dass sie die Lehre von der unwiderstehlichen Gnade keinen Glaubensartikel sein lassen.

t) Jansenistische Polemik gegen die Protestanten: *P. Nicole, préjuges légitimes contre les Calvinistes.* 671. (vgl. *Bayle* u. *Nicole.*) Hiergegen *P. Jurieu, préj. lég. contre le papisme.* 685. (wieder von Gerberon bestritten: *critique de préj.* — 690). Jurieu

wenn dieses gleich von ihren Gegnern für unstatthaft gehalten worden ist, indem ja der Jansenismus in allen seinen Gestalten ohne Zweifel eine innerliche Trennung in der katholischen Kirche dargestellt hat (eine äusserliche im Erzbisthum von Utrecht) [u]). Unzweideutig unterschied überdiess der asketische Geist das Jansenistische Leben von dem protestantischen [v]).

§. 151.

Dass der Jansenismus eine umfassendere Bedeutung und Erfolge mehr in die Tiefe hinein erhielt: davon lagen die Gründe theils in seinem System, theils in der Art, wie er entstanden war, theils in seiner Geschichte [1]). Durch das 17. und durch einen Theil des 18. Jahrhunderts, ja in einzelnen bedeutenden Erscheinungen fortwährend, ist sein Wesen und Streben auf kirchliche Freiheit, innerliches Leben, frommen und sittlichen Geist der Kirche, gerichtet gewesen. Das Leben von Port Royal des Champs, die Angelegenheit des Quesnel'schen Bibelwerks, freiere Philosophie neben inniger Andacht, in älterer und neuerer Zeit auch politischer Liberalismus: dieses sind hervortretende Momente in der Jansenistischen Geschichte gewesen [2]). Ueberspannungen, Schwärmereien [3]) haben bei keiner gedrückten Religionspartei gefehlt: sie konnten es noch weniger bei einer so glaubensinnigen.

1. Das System der Jansenisten war, wie gesagt, praktischer Augustinianismus: dieser war überdiess seit dem Mittelalter immer reformatorisch gewesen. Entstanden war der Jansenismus durch Ungehorsam gegen den Römischen Stuhl, Widerspruch gegen ihn, und durch Opposition gegen den Jesuitismus [a]). Seine Geschichte war ein ununterbrochener, aufgenöthigter Kampf gegen beide.

---

gegen Arnauld: *le Janseniste convaincu de vaine sophisterie.* 683. Nicht Römischer Katholicismus in *Arnauld: la grandeur de l'égl. Rom., établie sur l'autorité de S. Pierre et S. Paul.* 645. (S. Cyran: „seit 5—600 J. giebt es keine Kirche mehr". Reuchlin a. O. 275) und *de la fréquente communion.* 643. Gegen die kathol. Denkart im Jansenismus u. A. Maistre, gallic. K. 21 ff. Erwünscht war den Feinden Arnauld's Abstammung von Reformirten.

u) Augusti, das Erzbisth. Utrecht. Bonn 838.

v) Im rein Praktischen haben sich Jansenismus und Calvinismus auch in Frankreich oft vereinigt.

a) Bei vielen Franz. Jansenisten war der Hass gegen die Jesuiten angestammt von den Kämpfen des Parlaments her mit diesem Orden.

2. Port-Royal (Cisterz. Nonnenkloster, reformirt durch Angel. Arnauld seit 1623) [b]) wurde eine merkwürdige, in dieser Art kaum noch erschienene, Vereinigung ausgezeichneter Menschen für das innere und äussere Leben, ein Ort der Zuflucht, der Weihe, des Geistes, mitten in einer Zeit und Welt bodenlosen Verderbnisses. Aber Port-Royal erinnnerte diese Welt, von welcher es umgeben war, zu schwer schon an das, was sie nicht sein sollte, es strafte zu sehr, als dass es nicht schon darum hätte fallen müssen (zerstört 1709) [c]). — In Paschasius Quesnel [d]) (Bulle Unigenitus Clemens XI. 8. Sept. 1713 [e]): bestätigt durch Benedict XIII. 1723) wurde die Religion des Volks verurtheilt. — Philosophie und Andacht haben an Ant. Arnauld (gest. 1694), Peter Nicole (gest. 1695) [f]), aber vor allen an Blaise Pascal (gest. 1662), diesem

---

b) Tochteranstalt war *Portroyal de Paris.*

c) *J. Racine, hist. de Port-Royal* — (vollständig erst 1796 bekannt gemacht). *Oeuvr. éd. Didot.* Par. 799. IV. *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-R.* Utr. 742. *Grégoire, les ruines de Port-R. des Champs en* 1809. Par. 809. 8. H. Reuchlin, Gesch. von Portroyal. Der Kampf des reformirten und des jesuitischen Katholicismus unter Louis XIII. und XIV. I. (bis 1661) Hamb. 839.

d) Pasch. Quesnel, vorher vom Pariser Oratorium, gest. in der Verbannung zu Amsterdam 1719. Im Sinne von Port Royal (*A. Arnauld: défense des versions de l'écriture S.* 688 — daher auch die Jans. Bibelübersetzung durch *de Sacy*) wurde von ihm die Uebersetzung des N. T. unternommen. (*Le N. T. — avec des réflexions morales* — Evangelien 671 — Uebriges 687.) Dann Brux. 702. VIII. 4. Eine freie, sittliche Idee von Religion und Kirche in Augustinischem Geiste, bisweilen die Jansenistische Strenge durchdringend. Deutsche A. mit hist. Einl. von J. A. Grammlich. Fr. u. L. 718. 4.

Ausserdem von P. Q.: *la paix de Clément IX., ou démonstration des deux faussetés capitales avancées dans l'hist. des* 5 *propositions contre la foi des disciples de S. Augustin.* Brux. 701. II. 12.

e) *Ren. Jos. du Bois. collectio nova actorum publ. constitutionis Clementinae Unigenitus* — L. B. 725. 4. *C. M. Pfaff. acta publica const. Unigenitus.* Tüb. 720. 4. *G. Fr. Ienichen. hist. et examen bullae Antiquesnellianae.* L. 714. Das Politische, welchem ein grosser Theil von der Geschichte dieser Bulle angehört: Geh. Nachrichten von der Const. Unig. Magd. u. L. 755 ff. VI. 8. (Orig.: *anecdotes ou mém. sécr.* — Utr. 732. II. 8.) — Ausg. der Bulle von J. Frick. Ulm 717. 4.

101 Sätze aus Quesnel verurtheilt: unter ihnen die: dass ohne Gnade Untüchtigkeit zum Guten — ohne Gn. Unmöglichkeit Christum treu zu bekennen — an ihn zu glauben (1 f. 9. 42) — und: dass die h. Schrift für Alle nützlich und gegeben sei (79 f.).

f) Oben bei Port Royal — Hesekiel nach Lanjuinais *études biographiques et litér.* Par. 823., in Vater kirchenhist. Archiv 1824. 1. H. Nicole, in der philos. chr. Sittenlehre ausgezeichnet.

seltenen, durchgeisteten Menschen [g]), helle und innige Sprecher gefunden. Diese Asketen von Port-Royal haben zugleich auch in der Philosophie der Logik von Condillac vorgearbeitet [h]) und der Französischen Nationalliteratur grosse Vortheile geschafft, welche auch Voltaire anerkannt hat. Politischer Freiheitssinn that sich bei den Jansenisten oft in den Zeiten ihrer Verfolgung hervor, ja ihre ganze Geschichte beruht auf solchem: man hat den Jansenismus im Anfange der Französischen Revolution erkennen wollen, und damals, wie noch in unsern Tagen, stellte er sich in der allezeit achtungswürdigen Person Grégoire's dar [i]).

3. Neben den asketischen Uebertreibungen brach ein schwärmerischer Geist in den Convulsionnairs [k]), in den Wundern am Grabe des Franz von Paris (1731) [l]) und sonst, freilich in der am meisten kritischen Zeit der Partei, hervor. Uebrigens wurden diese Erscheinungen von dem kirchlichen Urtheile jener Zeit, welches nur von Mirakeln wusste, und solche

---

g) Bayle unter Pascal. — Leben und Char. durch seine Schwester Perier vor s. *Pensées* — *Bossuet discours* — *Eloge* von *Condorcet* (778), *Raimond* (816). Pascal dargestellt von Theremin (Adalbert's Bekenntnisse, Berl. 831. 222 ff.). *Io. Rust. de Blasio Pascale, veritatis et divinitatis religionis christianae vindice.* Erl. 833. 4. Neander und Blech vor: Pascal's th. u. philos. Werke. Berl. 840. I.

Pensées sur la rel. — *Oeuvres.* N. A. Paris 816. Der Cartesianismus, damals eben in seiner Entwickelung (des Cartes auch persönlich nahe), hatte (ausser dem was auf dem mathem. u. physikal. Gebiete lag) vielleicht in seiner einfach-geistigen Anschauung, Einfluss auf Pascal.

h) *L'art de penser.* 664. Gegenscholastische Denklehre, lange berühmt. (D. durch Buddeus herausgeg. 704.) Nach de Maistre (von d. gall. Kirche) das einzige Verdienst von PRoyal. „Dieses ist (sagt Lanjuinais) nicht das Einzige, was das Buch von de M. so überaus lächerlich macht."

i) *Mémoires de Grégoire* (durch Carnot d. J.). Par. 837. II. 8. H. Grég. nach s. Denkww. von G. Krüger. L. 838.

k) Der Name der *Convulsionnaires*, *Secouristes* u. s. w. entstand übrigens zwar damals, aber er hat sich nach *Grég. II.* 127 ss. fortwährend in Frankreich erhalten: bisweilen mit chiliastischen Vorstellungen verbunden.

l) *Carré de Montgeron: la vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris et autres Appellans* (737). Col. 745. 4. mit Einlt. über Wunderglauben und Wunderbeweis. *Des Voeux, critique gén. du livre de M. de Montgeron.* Amst. 740. Beurtheilungen jener Wunder von *Mosheim* (*Diss. ad H. E. II.* 307 *ss.*). Less 1. Anh. zu: über die Rel. II. — Kieser, Tellurismus u. A.

entweder unbedingt annahm oder unbedingt leugnete, natürlich immer zu roh aufgefasst und gewürdigt[m]).

§. 152.

Die Mystik hat in dem ersten Jahrhundert nach der Reformation viele edle Geister in der Römisch-katholischen Kirche beschäftigt und genährt. Unter denen, welche sich an sie hingegeben hatten, oder welche sie verkündigten und darstellten, sind nur Einige von der Kirche in weiteren Kreisen verurtheilt und ausgeschieden worden [1]), wegen wirklicher, vornehmlich praktischer, Uebertreibungen; es hatten hierbei übrigens immer auch andere, Parteiinteressen dabei Statt. Doch eigentlich lag in der Mystik überhaupt und in jeder von den Formen, in denen sie hier eingetreten ist, ein Element, welches von dem Geiste, dem Leben, der Lehre der Kirche schied: und nur die kirchliche Form, insbesondere auch die Askesis der Kirche, welche die Mystiker sich mit Innigkeit aneigneten, verdeckte die Abweichung [2]).

1. Vornehmlich aus der Spanischen Kirche werden im 16. und 17. Jahrh. Mystiker aufgeführt von einem, der herrschenden Kirche feindseligen, Geiste, Erleuchtete gen. (*Alumbrados*) [a]): und wir dürfen wohl annehmen, dass sich in diese Secten Viele zurückgezogen haben, in denen die Misstimmung gegen die Kirche gewaltsam niedergehalten wurde: vielleicht selbst (so war es wenigstens der Verdacht der Kirche) Ueberbleibsel aus maurischen Secten und Denkarten. Ein Spanier auch, aber gerade nicht von dieser Richtung, bietet das bekannteste Beispiel dar von einer kirchlichen Verurtheilung der Mystik: Mich. Molinos, Weltpriester zu Rom (gest. zu Rom nach mehrjähriger Gefangenschaft 1696) [b]). Die mystische Passivität, als reines, stilles Verlangen, innerliches Gebet aufgefasst (Quietismus), liess sich ohne Zweifel weder

---

m) *Amis de la vérité*, gegenwärtig noch Gläubige an die Wunder von *St. Médard*, und Freunde von Port Royal — *Grég.* 184 ss.

a) Beschreibung und Verurtheilung der Alumbrados (588): Llorente, Gesch. d. Inquis. II. 3 ss. D. Uebs.

b) *Guida spirituale.* Rom 675. (*Manuductio spiritualis — lat. vert. A. H. Francke.* L. 687. 12.)

Anfangs fand Molinos überall Anhänger (Matthä. Petrucci, zuletzt Cardinal, gest. 1701, *epistolae mysticae*): er fiel durch die Französisch-jesuitische Partei. Gegen Molinos unter Anderen der Dominikaner *Ant. Massoulié: traité de la véritable oraison.* Par. 699.

mit der kirchlichen Pflicht des Cultus, noch mit den Geboten der Werke vereinigen. Dazu der allerdings unkirchliche Gedanke von Rückkehr in Gott durch Selbstzerstörung, ja, von Vergötterung der Seele. Freilich wurde von den Gegnern der mystische Ausdruck ungebührlich gepresst (68 Sätze verurtheilt von Innocenz XI. 1687). In die Französische Kirche eingedrungen [c]), fand die Grundlage des Quietismus als Lehre von der reinen Liebe und dem Frieden Gottes, an Franz Salignac de la Mothe Fenelon von Cambray (gestorben 1715) [d]) einen Vertheidiger, welcher indessen seine, kirchlich gemeinte, Vorstellung gern dem Urtheile des Römischen Stuhles, welchem J. B. Bossuet (gest. 1704) [e]) vorgearbeitet hatte, unterordnete.

---

c) Der quietistische Streit in Frankreich wurde veranlasst durch die Lehren und vielen Schriften der (*Ant. Marie Bouvières de la Mothe*) *Guyon* (gest. 1717). Eigene Lebensbeschreibung der Guyon 720 (D. zuletzt Berl. 826. III). Schriftauslegungen für das innere Leben — *Moyen de faire oraison* — ihre Schriften durch Poiret herausgegeben. Von G. Arnold sind die „geheime Gottesgelehrtheit“ und „christlich geistliche Briefe“, von L. T. Kosegarten die Ströme (Strals. 816) übersetzt worden. Neue D. Ausg. der Werke. Regensb. 840 begonnen.

Hierauf durch Bossuet (Pastoralinstruction, *instr. sur les états d'oraison* 1695) unter Zustimmung Fenelon's 34 Artikel der G. verurtheilt.

d) *Fén. explication des maximes des Saints sur la vie intérieure*. Par. 697. 12. (Amst. 698. 12. mit den Actenstücken). Die ächte Mystik (*l'amour pur de la vie contemplative*) der falschen, dem Quiet., entgegenstellend. Das „*juste milieu*“ (Fen. Schr. a. d. Papst). Ausserdem *Oeuvres spirituelles*. Amst. 725. V. 12. (D. von Claudius. Neue Ausg. Hamb. 823. III. Die Vorreden über Fenelon, Wandsb. B. IV.)

Auf einem andern Gebiete: *Fén. démonstration de l'existence de Dieu*, mit Verstand und Tiefe geschrieben.

Bossuet mit Noailles v. Paris und Desmarais v. Chartres: (feindselige) Declaration gegen die Maximen 1697. Schriftwechsel — die Sorbonne gegen 15 Sätze der Max. — vom König veranlasst die Bulle von 1699, welche Fenelon selbst verkündigte. Der Streit betraf vornehml. Fen. Begriff von der reinen Liebe (*indifférence du salut Declar.*).

Lebensgeschichten von Fenelon durch Andreas Mich. Ramsay (1723): D. Coblenz 826. und durch L. F. de Beausset (808. III). Durch denselben auch die von Bossuet. Par. 811. IV. D. von Feder. 820 ff. III. *Tabaraud, supplément aux histoires de Bossuet et Fénélon*. Par. 822.

e) *Recueil de diverses pieces concernants le quietisme et les quietistes*. 688. *Bossuet, rélation sur le quietisme*. 698.

2. Die Erscheinungen der katholischen Mystik unserer Periode stellen sich wie im stufenmässigen Fortgange in immer tieferer Innerlichkeit so dar, dass wir eine areopagitische, eine asketische, eine speculative, endlich eine tief religiöse erblicken. Die ersten zwei fanden unter den Jesuiten viele Freunde. Ihre Gegner benutzten es; denn es war vom Anfange her ein Argwohn vorhanden, dass sie von jenen Spanischen unkirchlichen Mystikern herstammten [f]). Die areopagitische: die Werke des Areopagiten erhielten ihre bedeutendsten Ausleger dorther. Die asketische (überspanntes Andachtsgefühl oder Anleitung zu überstrenger Tugendübung) wurde gefördert durch Rob. Bellarmin. Aber in diese Kategorie mag man auch Joh. Bona setzen (gest. 1684) [g]) und Joh. Franz von Sales Bischof von Genève (gest. 1621, kanon. 1665) [h]), Männer, deren Innigkeit in Gefühl und Wort auch unter Nichtkatholischen viele Theilnahme gefunden hat. Auf Fr. v. Sales beriefen sich in Fenelon's Sache beide Theile. Die speculative stellt Angelus Silesius dar (Joh. Scheffler, gest. 1677) [i]). Eifrig für die Kirche, zu welcher er (1653) übergetreten war, trägt er doch viele und wesentliche Elemente

---

f) Ign. Loyola selbst wurde denunciirt als Illuminat bei der Inq. zu Valladolid und zu Salamanca verhaftet. Llorente a. O. III. 125 ff. (Bezweifelt die Angabe v. Melch. Cano, dass er darüber Spanien verlassen habe.)

g) *Bellarmin. adscensio mentis in Deum. Io. Bona, manuductio ad coelum.*

h) Leben Fr. v. Sales durch Marsollier. Paris 747. II. 8. u. A. *Oeuvres* N. A. Par. 834. XVI. Von der Liebe Gottes in 12 Bb., öfters auch D., (Augsb. 771. II.) Auszüge: *la vraie et solide piété* Par. 729. 8. Der Geist des h. v. S. Augsb. 792. II.

i) Scheffler, Freund und Erbe Franckenberg's, des Böhmischen Jüngers, ärztlicher Jugendfreund des nachmaligen Lutherischen Polemikers, Jo. Ad. Scherzer (eines übrigens auch von Leibnitz hochgeehrten Mannes). Die Schrift Scheffler's: *causae fundatae, cur abiecto Lutheranismo catholicam religionem sibi capessendam fuisse animadverterit.* 1657. wurde von Scherzer in mehreren Schriften widerlegt.

Heilige Seelenlust oder geistl. Hirtenlieder der verliebten Psyche — Cherubinischer Wandersmann, oder geistreiche Sammel- und Schlussreime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitend — beide zuerst 1657. Das zweite zuletzt Sulzb. 829. 12. Das erste, München 828. und überarbeitet durch Winterer und Sprenger. Manh. 838. 8.

Fr. Schlegel hat das Verdienst, auf diesen tiefen Geist wieder aufmerksam gemacht zu haben. Varnhagen v. Ense Denkww. u. vermischte Schriften I. 1837. 307. ff. (Rahel) Angelus Silesius und St. Martin ob. S. 338.

aus derjenigen in sich, welche er verlassen hatte. Diese ausschliessend Eine Freude an dem Versöhnungstode Christi, auch in dem Ausdrucke seines Geistes die Gabe des geistlichen Liedes, selbst das Unbekümmerte, oft unkirchlich Kühne seiner Reden [k]): mag wohl aus seinem protestantischen Leben herstammen. Ja sogar die Theosophie, welche aus seinen Sprüchen hervorblickt, hatte damals doch unter den Protestanten ihre eigentliche Stärke. Der pantheistischen Denkart, welche Ang. S. darlegt, ist er sich vielleicht nicht klar bewusst gewesen: wenigstens legt sie sich bei ihm nur als Gefühl, als ein Selbstverlieren an Gott und Christus dar [l]). — Tief religiös, wie gestorben für Alles was nicht Christus, aufgelöst in ihn, um durch ihn in Gott zu sein: zeigen sich wiederum einige Spanische Mystiker: Therese a Jesu (gest. 1582) und der ihr befreundete Joh. (Ypez) vom Kreuze (gest. 1591, kanon. 1726) [m]). Sie achten sich in voller Einstimmung mit der Kirche: aber die Spanische Inquisition begriff den gegenkirchlichen Geist aller dieser Mystik zu wohl, um nicht dennoch jene zu verfolgen [n]). Reine Phantasterei fand sich bei Antoinette Bourignon (gest. 1680): diese Lehren haben daher auch nur oberflächliche und kurze Spuren zurückgelassen [o]).

---

k) Sprüche wie: „ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben — Dass Gott so selig ist — hat er sowohl von mir als ich von ihm empfangen — Wie selig ist der Mensch, der weder will noch weiss, der Gott (versteh' mich recht) nicht giebet Lob und Preis — Gott ist soviel an mir, als mir an ihm gelegen, sein Wesen helf' ich ihm, wie er das meine, hegen." U. s. w.

l) Platonische Mystik in dichterischem Ausdruck: „Die Gottheit ist ein Nichts und Uebernichts, Wer Nichts in Allem sieht, Mensch, glaube dieser siecht's — Die Uebergottheit ist mein Leben und mein Licht — Er hat nicht Will', er ist ein ew'ge Stille — Gott gedenket Nichts, ja, wär'n in ihm Gedanken, So könnt' er hin und her, so er doch nicht thut, wanken — Bei Gott ist Ewigkeit, beim Teufel in der Höll' da ist ein' ew'ge Zeit."

m) Beider Schriften herausg. v. Gallus Schwab: Ther. 831. VI. 8. Joh. v. Kr. 830. II. 8.

n) Mehrmalige Anklage der h. Therese bei der Inquis. zu Sevilla — Llor. a. O. III. 139. ff., des Joh. a Cruce zu Sevilla, Toledo u. Valladolid, ebd. 147 ff. Beide wurden auch nur von der Instanz freigesprochen.

o) Züge der Bour. durch die Niederlande und Norddeutschland — dort hin und wieder in Berührung mit Jansenisten — auch mit Poiret verbunden — Schrr. urspr. in Franz. Sprache bis 19 Thle. „Himmlischer Paradiesesleib — mit einem solchen hat Christus himmlische Genugthuung geleistet neben der irdischen."

Eben so wenig von Bedeutung für das kirchliche Leben waren die phantastischen Meinungen und Bewegungen von Wilh. Postel (gest. 1581)[p].

§. 153.

Andere Verschiedenheiten, welche in der Römisch-katholischen Kirche seit der Reformation fortwährend hervortraten, bezogen sich auf die Grundsätze der kirchlichen Verfassung. Sie zeugten von der Unhaltbarkeit der althierarchischen Principien, gegenüber theils dem politischen Leben der neueren Zeiten, theils dem Geiste der neueren Kirche. Aeusserliche Erscheinungen der Opposition gegen die päpstliche Hierarchie, waren in unserer Periode die Constituirung der gallicanischen Kirche[1], in Deutschland das immer mehr entwickelte Episcopalsystem[2]: sie sind auch für die Völker charakteristisch, unter denen sie entstanden, insofern in jener Kirche immer das politische, bürgerliche, in dieser das kirchliche, geistliche Leben vorgeherrscht hat.

1. Die Französische Kirche hatte, politisch und kirchlich, immer eine gewisse Selbständigkeit behauptet[a]) und schon in dem Begriffe des Concordats, welcher dort im Anfange des 16. Jahrhunderts zuerst zu grösserer Bedeutung

---

p) Neben einer eigenthümlichen Verrücktheit arbeitete in ihm der orientalische Styl der Rabbinen und die buchstäblich genommene Kabbala jene bekannten Wunderlichkeiten heraus, von dem weiblichen Messias, der neuen Geburt Christi, der Apokatastase u. s. w. *De orbis terrae concordia* (1544), das vernünftigste, aber sehr unkirchliche Buch Postel's. *Ittig. de Gu. Postello.* 704. und *Opuscc. var.* 235 ss.

a) Das Par. Parl. verwarf das Buch Bellarmin's, *de potestate S. P. in rebus temporalibus, Argentr.* 2, 19 *ss. Collectio variorum tractatuum, in quibus praecipuae controversiae inter Ro. Pont. et eccl. gallicanas — agitantur.* Par. (Amst.) 717. Die Schriften von *Jo. Launoy, P. de Marca* (*de concordia sacerdotii et imperii.* 1641. vollständ. durch St. Baluze. Rom 660.) ebend. *Steph. Baluze,* (*P. Dupuy*) *Preuves des libertés de l'égl. gallicanè.* 651. II. *N. Alexander, L. Ellies du Pin* (*de antiqua eccl. disciplina.* 691. *traité de l'autorité du pape.* 720), *L. Thomassin* (*vetus et nova eccl. disciplina circa beneficia et beneficiarios.* 728. III. f.). Vgl. Walter Kirchenrecht 7. A. 223 ff.

Grégoire, essai hist. sur les libertés de l'égl. gallicane — Par. 817.

gelangt war [b]), lag die Idee getheilter Rechte von Staat und Kirche, und die Nothwendigkeit, die Grenzen genau zu bestimmen für beide auf dem Gebiete der Religion, überhaupt in Theorie und Praxis ein Widerspruch gegen die Hierarchie. Bestimmter trat jene Selbständigkeit am Schlusse des 17. Jahrhunderts hervor: jetzt von der absoluten Monarchie benutzt, um die gesammten Kräfte des Volks zu beherrschen [c]).

Die vier Artikel der gallicanischen Kirche von 1682 [d]) stellten einen politischen Protestantismus auf, dessen Grundsätze leicht weit führen konnten. Denn es liegt ja immer an der Auslegung, wie weit man das Gebiet des Weltlichen, über welches die Hierarchie keine Macht haben soll, gehen lassen wolle (und schwerlich wird sich die weltliche Macht mit der Herrschaft über den Leib und das Aeusserliche genügen lassen) [e]); was man ferner unter der Beschränkung des Papstes durch Kirche und Kanones verstehe, und wie weit man sie und die gallic. Gewohnheiten geltend machen wolle. Diese Unbestimmtheit jener Artikel für die Praxis, das Gefährliche für die Kirche, welches in ihnen liegt (auch abgesehen von der Art, wie sie ausgesprochen und eingeführt worden), hat sich denn auch geschichtlich vollkommen ausge-

---

b) Gebraucht worden war der Name zuerst im Costnitzer Conc. *de Pradt, les quatre concordats.* Par. 818. III. 8. E. Münch, vollst. Samml. aller älteren und neueren Concordate. L. 830 f. II.

c) Es mag wohl wahr sein: „der Gallicanismus hat sich 1682 nicht vollends constituirt, sondern sich aufgelöst und ist zu einer blossen Phrase *in usum Delphini* geworden.“ H. Reuchlin Port R. Vorr.

d) Georg Köhler, gesch. Darstellung der, vom gallic. Klerus 1682 abgefassten Artikel — Hadamar 816. *I. B. Bossuet: defensio declarationis celeberrimae quam de potestate ecclesiastica sanxit clerus Gallicanus.* Luxemb. 736. Amst. 745. 4. (auf königl. Befehl, aber ungern und zögernd geschrieben.) Die 4 Art., durch kön. Edict bestätigt, sind nur in persönl. Correspondenz des Königs mit dem Papst 1693 zurückgenommen worden, immer wieder hervorgezogen, als Kriegserklärung gegen Rom: 1766 wieder bestätigt, seit der Wiederherstellung der Kirche in Frankreich 1801 als Grundgesetz des Staats anerkannt.

Unabhängigkeit der weltlichen Macht von der geistlichen im Weltlichen — Macht — Ausübung — Urtheil des Papstes untergeordnet und beschränkt durch allg. Concilium — Kanones und gallic. Gewohnheiten — Kirche.

e) *Napoleon* (*Pelet, opinions de Nap.*): „Diese Priester nehmen die Seele für sich, und werfen mir den Leichnam hin.“

wiesen, und der Hass der Strengkirchlichen hat nie aufgehört sie zu verfolgen [f]).

2. Das Episkopalsystem trat in dieser Periode nur noch in den Stimmen Einzelner hervor. Mehr geschahe es, und organisirter im Ausdruck und in Unternehmungen, und wurde päpstlich verurtheilt, in der folgenden Periode.

§. 154.

Endlich hat auch die Philosophie in der katholischen Kirche dieser Periode Bewegungen und Trennungen verursacht, welche freilich nicht immer von der Kirche bemerkt oder verurtheilt worden sind [1]). Einige wurden sogar von der Kirche, weder wohl erwogen, noch consequenterweise, für ihren Sinn und ihr Interesse benutzt [2]).

1. Die strengkirchliche Partei begünstigte fortwährend die alte scholastische Methode und Lehre: die Jesuiten besonders erwiesen sich thätig für dieselbe. Für die jesuitische Casuistik, in welcher man das Leben zugleich geistlos und verderblich zerfaserte, war die Scholastik der gesegnetste Boden [a]). Verurtheilt wurden unter den Verkündigern einer freieren Philosophie (abgesehen von dem, nur unter katholischen Verhältnissen, aber nicht aus kirchlichem Boden, entstandenen Ramismus): P. Pomponatius (111), J. Bruno (131), dieser eigentlich mehr als untreuer Ordensmann, denn als Philosoph: Jul. Caesar (eigentlich Lucilius) Vanini wurde in einem wirklichen Bunde gegen Kirche und

---

f) de Maistre von der gallican. Kirche, Werke. D. v. Lieber 3. B. (1823): „Ein calvinistischer Geist der Widersetzlichkeit sei in dieser Kirche von jeher gewesen.“ Die Versammlung von 1682 hat Ludw. XIV. „im willkührl. Gebrauch seiner Macht unterwiesen.“ „Legte den Grund zur neuen Demagogie“ u. s. w. Dagegen *Baston* (v. d. Sorb.), *réclamations pour l'égl. de France*. Par. 823. In gleichem Sinne auch *Frayssinous, les vrais principes de l'église gallicane* — Par. 818. — Päpstl. Verurtheilung der 4 Art.: Alexander VIII. 1690. Clemens XI. 1706. Pius VI. 1794 — Neuestes zu geschweigen.

a) Ganz im Geiste der alten Scholastik: *Franc. Suarez. disputatt. metaphysicae*. Mog. 614. f. Noch nach der Mitte des 18. Jahrh., Ben. Stattler, insbesondere auch für jene Freundin des Lasters, die Casuistik. (Feuerbach, Darstell. merkw. Verbrechen 2. 86 ff.) Man muss es anerkennen, dass die meisten Schriften Stattler's, sowie *Sanchez de matrimonio* u. a. Aehnl., im Römischen Index stehen.

christliche Religion ergriffen [b]) (zu Toulouse verbr. 1616). Auch der Cartesianismus misfiel der Kirche (139).

Bedrängt von der Kirche wurden viele freiere Philosophen: das 16. Jahrhundert war, eben im Drange nach einem neuen geistigen Leben, sehr reich an solchen. Sie haben im Geiste ihrer Zeit und in der Opposition gegen die kirchliche Scholastik und Aristoteles, meist einen theosophischen, mysteriösen Zug angenommen. So Hieronymus Cardanus (gest. 1576) [c]): Thom. Campanella, Calabrese, Dominikaner, sieben und zwanzig Jahre lang gefangen gehalten (gest. 1639 in Paris) [d]). Ganz in alexandrinisch-neuplatonischer Art dachte Franz Patritius aus Dalmatien (gest. 1597) [e]) eine Lichtlehre aus: und er fand selbst in allen alten Fälschungen dieser

---

b) Unselbständig, übertreibend — *Amphitheatrum aeternae providentiae* — L. B. 615. *De admirandis naturae* — *arcanis*. Par. 616. Die Ansicht, welche das Wunderbare in die ungewöhnliche Naturkraft setzte, kam aus der aristotelischen Schule (Pomponatius ob. 296), und blieb ein Geheimniss der Schulen jener Zeit.

(*D. Durand*) *la vie et les sentiments de L. Vanini*. Roterd. 717. 8. Fülleborn, Beitr. s. Gesch. d. Ph. V. 1 f. Herder Anh. zu der Schrift: Gott. E. Münch biogr. hist. Studien. I. Stuttg. 836. Nr. 4.

c) Von Cardanus, Telesius, Camp., Patritius, das ob. erw.: Leben u. Lehrmeinungen ber. Physiker zu Ende des 16. u. Anf. des 17. Jahrh. — (2. 3. 4. 6.) *H. C. de vita propria*. Par. 643. *Opp.* L. B. 663. X. *De subtilitate* und *de rerum varietate* — *I. C. Scaliger. exoticae exercc. adv. Card. de subtilitate.*

Card. mischt die Astrologie in Philosophie, Religion, heilige Geschichte. Die astrolog. Prophezeiung Card. über die innere Geschichte des Christenthums (*r. var.* 2. II.): Lessing's Schrr. 7. 166 ff.

d) *Th. Campanella, de libris propriis et recta ratione studendi.* Par. 642. 8. *E. S. Cyprian. vita Th. C.* (705) 2. *ed.* Amst. 722. Fülleborn Beitr. VI. 114 ss. Schüler der, durch Bernhardinus Telesius (gest. 1588) gestifteten, *Academia Telesiana* gegen Aristoteles.

Eine Unzahl von Schriften, nam. in Deutschland u. durch Deutsche (Tob. Adam) herausgegeben. (*Atheismus triumphatus* 631. *De gentilismo non retinendo* 636.) Beide gegen Aristot. (*Poesie filosofiche de T. Camp.* — durch Orelli 834.) Seiner Philosophie liegt ein neuplatonischer Zug zum Grunde in der Trinität von Kraft, Wissen und Liebe, und in der Annahme einer objectiven Geisterwelt. Die weltliche Erkenntniss will er im Sensualismis begründen: aber sein Hauptgedanke ist der, dass der Menschengeist göttlicher Art sei, und daneben in seiner Tiefe das Göttliche verstehe.

e) *I. P.* (*Patrizzi*) *nova de universis philosophia* — mit der Sammlung Hermetischer Schriften und Chaldäischer Orakel. Ven. 593. 4. Wichtig: *discussiones Peripateticae*. Ven. 571. f. Diese Kämpfe der aristotel. Philosophie und Schule mit Vernunft, Freiheit und Welt, sind einer umfassenden Darstellung würdig.

Schule Reste einer Uroffenbarung an die Menschheit. Ob diese philosophische Auffassung oder die Person des Patr.? er war zu Rom wohl gelitten.

Philosophen, deren Geist von der Kirche sehr abgewendet war, wenn sie gleich dieselbe ebensowenig bekämpften, als sie von ihr im Allgemeinen bekämpft wurden, waren: Mich. Montaigne (gest. 1592)[f]), und Pet. Charron (selbst Kleriker, gest. 1603)[g]). Jener mehr negativ, dieser in der That darauf bedacht, die Religion auf das Einfachste, und zwar auf sittliche Grundlage, zurückzuführen. Achtungswürdige Geister, aber deren Art und Zug unserem Geiste nirgends mehr genügen, ja bei ihm Erwiederung finden kann. (Freiere Philosophie aus dem Jansenismus: ob. 150.)

2. Die Kirche eignete sich im 17. und Anf. 18. Jahrh. vornehmlich die skeptische Richtung an, welche sich (wiewohl sie eigentlich der Zeit angehörte, aber in anderer Weise, als es früher skeptische Perioden gegeben hatte) vornehmlich von Frankreich her verbreitete, hier durch Montaigne angeregt. Der gelehrte P. Dan. Huet (gest. 1721) begünstigte diese Vereinigung vornehmlich [h]): unter den Deutschen machte sich Hieron. Hirnhayn bemerklich[i]). Die Kirche hat bei der Würdigung desjenigen Princips, nach welchem die Auctorität der Kirche (bei den Protestanten, der Offenbarung) auf die Ungewissheit und Schwäche der Vernunfterkenntniss

---

f) Gegen Mont. u. A. Pascal — Ueber ihn und Charron, Bayle — *Essays* zuerst 1581. (D. von J. C. C. Bode, Berl. 793 ff. VII. 8.) Das Werk will ihn eben darstellen, wie er nach Zeit, Eindrücken und Stimmungen, verschieden und schwankend gewesen ist. Das äusserliche Leben hat bei ihm Grundsätze und Lehren überwogen: die Convenienz bleibt ihm das einzig Sichre. Doch ist noch ein alterthümlicher Zug zur Offenbarung und Kirche in ihm geblieben, dessen diejenigen freilich entbehrten, welche sich späterhin an ihn anschlossen.

g) *De la sagesse.* 601. 12. dann vom Verf. überarbeitet, oft auch in verstümmelten Ausgaben. (Charron's drei Bb. v. d. Weisheit — abgekürzt. N. A. Frkf. a. M. 8.) Es ist zuletzt die Weisheit des B. Kohelet. *Trois vérités contre tous Athées, Idolâtres, Juifs etc.* Par. 594. 8.

h) *De la foiblesse de l'esprit humain* (nach H. Tode). Amst. 723. (*P. D. H. commentarii de rebus ad eum pertinentibus.* Amst. 718. 12.) Sein Zweifel war durch Petavius' Werk gefördert worden, auch Lat. durch ihn selbst. Widerlegt von Ant. Muratori (*Pirronismo confutato*) 1745.

i) *De typho generis humani s. scientiarum hum. inani ac ventoso tumore etc.* Prag 676. 4. Hier noch praktisch kirchlicher.

unterstützt werden sollte, stets geschwankt: sie hätte es immer verwerfen sollen[k]). Eigenthümlich trat diese skeptische Richtung bei Peter Bayle hervor (gest. zu Rotterdam 1706)[l]). Innerliche Unentschiedenheit und nach Aussen hin die Furcht liessen ihn zwischen den religiösen Bekenntnissen und Parteien schwanken[m]): aber er trug diesen Zweifel auf den ganzen Umfang von Leben und Wissen über, indem ihm das, überdiess mehr neugierige, Umhersuchen und Sammeln gar nicht Zeit und Ruhe liess zu erwägen, zu verarbeiten und auszugleichen.

§. 155.

Die griechische Kirche (S. 231 ff. 291 f.) dauerte unter diesen Ereignissen in ihrer alterthümlichen Weise und ohne wahrnehmbare Bewegungen fort[1]). Während die Bemühungen der Römischen Kirche niemals aufgehört haben, jene in sich herüber zu führen[2]), regte sich unter den Protestanten (ungeachtet der hohen Verehrung, welche sie für diese Kirche fortwährend gehegt haben) nur in Einzelnen ein Interesse für die Vereinigung mit der griechischen Kirche: und die Versuche, auch wenn sie überlegt und lauter waren[3]), konnten bei der Verschiedenheit der Grundsätze und des Geistes zu keinem Resultat führen[4]).

1.[a]) Die griechisch-morgenländische Kirche war, auch

---

k) *I. la Placette, de insanabili eccl. Ro. Scepticismo.* Amst. 696. 4. *I. P. de Crousaz, examen du Pyrrhonisme ancien et moderne. à la Haye* 733. Die Geschichtsdarstellungen des Skepticismus von Stäudlin u. F. J. Tafel (Gesch. u. Kritik des Skepticismus u. Irrationalismus. Tüb. 834). J. E. Erdmann, Gesch. d. neueren Philos. I. 2. Abth. (1836) 108 ff.

l) Des Maizeaux Leben v. Bayle — L. A. Feuerbach P. B. Ansb. 838. Neben dem *Dictionnaire hist. et critique* (696) — *Oeuvres diverses.* 725 ss. IV. f.

m) Bayle's Theologie, ausgehend vom unbedingten Widerspruche zwischen Philosophie und Evangelium. *Dict.* unter And. u. Pyrrhon, Xenophanes — *Pensées sur les comètes.* 681. — *Commentaire philos. sur les paroles (Luc.* 14, 23): *Contrainds etc.* 680. f. *N. Jacquetot. examen de la th. de M. B.* 706. Der Manichäismus Bayle's: Streit mit Leibnitz, *C. M. Pfaff, Diss. anti Baelianae tres.* Tüb. 719. 4.

a) Die griechische Kirche im Allgemeinen (*ἀνατολική, ὀρθόδοξος*): *R. Simon* (vgl. im Fg.), *hist. critique des dogmes et des controverses des chrétiens orientaux. Trevoux* 711. 8. J. Mich. Heineccius, eigentl. und wahrhafte Abbildung der alten und neuen griech. Kirche. L. 711. III. 4. H. J. Schmitt, die morgenld. griechisch-russ. Kirche, oder Darst. ihres Ursprungs, ihrer Lehren u. s. w.

mit ihrem so tief herabgekommenen Geiste, noch stark genug, sich unter dem schmachvollsten, geistigen und äusserlichen, Drucke zu erhalten, und noch begabt genug, einen Zug geistigen Lebens durch eine grosse Völkerwüste fortzupflanzen. Dem griechischen Volke, welches seine classischen Erinnerungen mehr und mehr verlor, ist durch die Kirche allein sein nationales und geistiges Dasein erhalten worden [b]).

2. Die Versuche der Römischen Kirche, bald insgeheim (vornehmlich auch hier durch die Jesuiten), bald öffentlich zur Wiedervereinigung [c]) der beiden Kirchen gemacht, waren erfolglos, weil sie keine Ausgleichung bezweckten, welche überdiess auf den damaligen geistigen Standpuncten der griechischen Kirche unmöglich war; sondern Unterwerfung und Heilung des Schisma forderten. Leo Allatius (Allazzi) von Chios (gest. 1669) [d]) war der gelehrteste Beförderer jener

---

Mainz 826. Grégoire a. W. 6. Buch (4. Bd. von Anf.). Gegen *Tho. Smith: de graecae eccl. hodierno statu* 678 und *Miscellanea* 686. 8. (vgl. weiterhin bei R. Simon) der Grieche *Alex. Helladius: Status praesens eccl. gr.* 714. 8.

Die Lehre (neben dem im Einzelnen zu Erwähnenden): *orthodoxae or. eccl. dogmata.* Petrop. 818. 8. Der Ritus: *Goar εὐχολόγιον.* Par. 647. f. *Habert ἀρχιερατικόν.* Par. 676. f. (A. N. Murawieff) Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche. A. d. Russ. übs. und aus dem Griech. erläutert von E. v. Muralt. L. 828. 8. (Nebst erklärendem Anhange.)

Der Stand der Kirche des Orients unter den Patriarchen von Alexandria (Kairo), Antiochia und Jerusalem: *Lequien. Oriens christianus.* Par. 740. III. 4. Zur Russischen Kirche unter And. *Ign. Kulczinski. specimen eccl. Ruthenicae ab origine susceptae fidei.* Rom 733. 8. und *Appendix* 734. 8. Seit 1588 vom Patriarchat Constantinopel getrennt: seit 1721 durch Peter I. unter die heil. Synode gestellt.

b) *N. C. Kist. or. de eccl. graeca, div. providentiae teste.* L. B. 827. 4.

c) Ant. Possevino, Jesuit, von Gregor XIII. nach Moscau gesendet. (*Moscovia, s. de rebus Moscoviticis et acta in conventu legatorum R. Poloniae et M. Ducis Mosc.* Viln. 586.) *Richard., S. I., τἄργα τῆς πίστεως.* Par. 658. Makarius Patr. von Antiochia an Ludwig XIV. 1655, Briefe in einer von Grég. erw. Schrift von Athanasius, Priester in Constantinopel. Polemik gegen die Röm. K. aus jener Zeit: Nektarius von Cpel. *πρὸς τὰς θέσεις περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα.* 662. f. (Schmitt, Harmonie der morgenl. u. abendl. Kirche. Wien 824.)

d) Schriften ob. S. 231. Daneben *L. All. de utriusque eccl. — perpetua in dogmate de purgatorio consensione.* 655. 8. Streit L. All. mit J. H. Hottinger (*L. All.: I. H. H. fraudis et imposturae manifestae convictus.* Rom 661. 8. und Anh. z. *de synodo Phot.*).

Vereinigung. Gegenseitige Annäherungen haben nur zwischen der Römischen und Russischen Kirche Stattgefunden [e]).

3. Die Protestanten wurden natürlicherweise angezogen von der griechischen Kirche, in dem Anspruche der Alterthümlichkeit, ja Ursprünglichkeit, welche sie macht; und wie sie von jeher als Verwandte und als Beschützerin aller nicht Römischen Parteien angesehen worden war. Berührung der Protestanten mit der griechischen Kirche, durch Patr. Joseph von Constantinopel und Melanchthon (1550), Patr. Jeremia und die Tübinger Theologen (1575) [f]). Die Sendung von Metrophanes Kritopulos 1625 zu den Protestanten [g]) ging

---

Neben L. All. war, vornehmlich im Interesse der Römischen Kirche: *Abr. Ecchellensis*, Maronit: *Concordia nationum christ. per Asiam, Afr. et Europam in fidei cath. dogmatibus indicata* (durch Barth. Nihusius. 665. 8) und der oben schon Erw., Pet. Arcudius.

e) Hier vornehml. die Unterhandlung der Sorbonne (*Boursier*) und Peter I. 1717. Gegen die Union Theophanes v. Nowgorod: vgl. *I. F. Buddeus: eccl. Rom. cum Ruthenica irreconciliabilis.* Jen. 719. Auch deutsch, und *Budd. Miscell. SS.* II. (Unrichtig spricht Grég. die Schrift Buddeus ab und dem Theophanes zu.)

f) Sendung des Diak. Demetr. Mysos nach Wittenberg (*M. Crus. Turcograecia.* Basel 584. f.) — Uebersetzung der Augsb. Conf. durch Paul Dolscius 1559 *ἐξομολόγησις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, τουτέστι διδαχῆς χριστιανικῆς* — auch in *Actt. Würtemberg. p.* 5 ss. (schon 1550 war die A. C. in das Neugriech. übersetzt worden). Tübinger Verhandll. (J. Andreä u. M. Crusius), herausgeg. wegen verläumderischer Gerüchte von der kathol. Seite: *Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et patriarchae Cpolitani D. Hieremiae* — Vit. 584. f. (*C. M. Pfaff, de actis scrr. que Wirtb. etc.* Tüb. 718. 4. *Schnurrer. de Steph. Gerlach, nec non de actis inter Tub. Th. et patr. Cpolitanos accuratior disquisitio. Orr. ac. ed. Paulus*, Tüb. 826. Nr. 6.) Die erste Unterhandlung blieb unerwiedert, die zweite wurde vom Patr. abgebrochen (370: *ἀξιοῦμεν ὑμᾶς τοῦ λοιποῦ μὴ κόπους παρέχειν ἡμῖν*).

Einzelne protest. Stimmen: *Dav. Chytraei or. de gr. eccl. Orat.* 614. — *Kohl. ecclesia graeca Lutheranizans.* Lüb. 723. 8. Daran auch *Io. Quistorp. de christianismo graecae s. or. eccl.* 665. Durch die Holl. Reformirten: *τῶν ἐκκλησιῶν τῆς Βελγικῆς χριστιανικὴ καὶ ὀρθοδ. ὁμολογία* L. B. 649. 4. im Or. verbreitet. — *Em. a Schelstraten. acta eccl. or. contra Lutheri haeresin.* Rom. 739. f.

g) Bekenntnissschrift, oder vielmehr Lehrdarstellung des Metr. Krit., auf Anlass der Helmstädter geschrieben 1625, herausg. durch J. Hornejus und Herm. Conring 1666 (gr. u. lat. 4.): *ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλ., τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς.* Sie bestreitet unter der lat. Kirche nur die Römische, und verdeckt wohl geflissentlich die Differenz mit der protestantischen.

schon von Cyrillus Lukaris (*Λεύκαρις*), damals zu Alexandrien, aus. Aber das Unternehmen desselben, als Patriarchen von Constantinopel[h]), der evangelischen Kirche in der calvinischen Form bei den Griechen Eingang zu verschaffen; denn dieses war ohne Zweifel die Bestimmung jener Confession der morgenld. Kirche von Cyr. Luk. 1633: war weder lauter noch überlegt. Jene Confession trat völlig unvorbereitet und unverstanden in die Kirche ein, welcher sie doch als öffentliche Darstellung ihrer Lehre beigelegt wurde. Die Grundartikel derselben sind protestantisch gefasst[i]): die Lehren von Abendmahl und Prädest. calvinisch[k]). Die Conf. wurde verworfen von der griechischen Kirche auf Synoden zu Constantinopel, Jassy (unter dem Patr. Parthenius von Constantinopel) und zu Bethlehem (unter Dositheus v. Jerus.) 1639, 1642, 1672[l]). Veranlasst durch sie[m]) entstand das einzige eigentliche Symbol

---

h) Cyr. Luk. von Candia, zu Padua gebildet, dann in Genf anwesend, Freund der abendländischen Wissenschaft (in der biblischen Kritik durch sein Geschenk, den Alexandrinischen Codex, berühmt), umgebracht 1638: Th. Smith's, Abh. über ihn, *Miscell.* 686. und: *Collectanea de C. Lucari* 707. Mohnike (C. L. Unionsverhandlungen) theol. St. u. K. 832. 3. Streitschrift für Cyrill aus der reform. Kirche: *J. Aymon, monumens authentiques de la rel. des Grecs et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des chrétiens orientaux — à la Haye* 708. 4. Gegen Aymon *Eus. Renaudot, défense de la perpétuité etc.* 709. 12.
Ἀνατολικὴ ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Lat. Genf 629. Gr. 632. 4. auch bei Aymon a. O. 237 ss. und *Corp. et Synt.* — *Matthae. Caryophilus*, ironisch die Abfassung durch Cyrill bezweifelnd: *censura confess. fidei, s. potius perfidiae Calvinianae, quae nomine Cyr. P. Cpol. circumfertur* (Tüb. 631) griech. 632.

i) Der lat. Kirche überhaupt neigt sich zu die Bestimmung vom Ausgang des h. Geistes, *ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ* (c. 1): der protest. die Bestimmungen vom seligmach. Glauben und von der Unfreiheit des Willens (c. 9. 13 s.), auch werden nur zwei Sacramente aufgeführt (c. 15). Dabei im Anhange 4 Fragen mit ganz protest. Antwort über den Gebrauch d. h. Schrift und über Bilder. Durch Cyrill besorgt, erschien zuerst die Uebertragung des N. T. in das neugriechische Idiom, welcher sich neuerlich (1838) eine andere an die Seite gesetzt hat.

k) Prädest. c. 3 (Erwählen und Verwerfen, *ἀποβεβληκέναι* — jenes nur aus *εὐδοκία*, dieses nach seiner *ἀπολελυμένη αὐθεντία καὶ κυριότης*, doch aus Gerechtigkeit). AM. c. 17 (*πνευματικῶς κατὰ πίστιν* geniessen).

l) Synodalbeschlüsse bei Aymon a. O. 259 ss. *Synodus Bethlehemitica adv. Calvinistas haereticos.* Par. 676. 8.

m) Privatbekenntniss des Dositheus v. Jerus. gegen Cyrill, b. Aymon 367 ss.

der gesammten Griechisch-Russischen oder orthodoxen Kirche; die Katechesis, nach dem genannt, welcher die Grundzüge entworfen hat, Petrus Mogilas von Kiew 1642[n]): zu Constantinopel (1643) und von den morgenländischen Patriarchen gebilligt und angenommen (Synode zu Jerusalem 1672)[o]). Der Widerspruch gegen Cyrillus Lukaris, aus welcher sie hervorgegangen war, hat ihr eine latinisirende Farbe gegeben[p]). Unter den Schriften neuerer Zeit hat die Katechesis von Constantinus Oekonomos zu Smyrna[q]) Gebrauch in weiteren Kreisen erhalten.

Der Charakter der griechischen Kirche ist fortwährend der der Alterthümlichkeit. Daher die Einfachheit und Allgemeinheit in den Dogmen: Vieles, was die abendländische Glaubenslehre beschäftigt und trennt, besteht dort nur ganz in allgemeiner Fassung: Erbsünde, Sündenfall, Glaube, Versöhnung, Gnade und Gnadenwirkungen u. A. Der Ritus ebenfalls treu alterthümlich: freilich mehr in byzantinischer Form und Pracht. Der eigentlich griechischen Kirche[r]) (natürlich noch weit mehr der orientalischen, soweit sie neben den Secten (S. 210 ff.) noch besteht) fällt allerdings die Abgeschlossenheit von dem allgemeinen christlichen Leben und die innerliche Unlebendigkeit und Bildungslosigkeit zur

---

n) Erst *ἔκθεσις τῆς τῶν Ῥωσῶν πίστεως*, dann herausg. unter d. T.: *ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς κ. ἀποστ. ἐκκλ. ἀνατολικῆς* — erst lat. durch Naumann, griech. zuerst Amst. 662. 8. öfter. (J. Leonh. Frisch): *liber symbolicus Russorum*, oder der grössere Katechismus. Lpz. 727. 4.

Eingetheilt nach den Idee'n von Glaube, Hoffnung und Liebe.

o) *Th. Ittig. de actis concilii Hieros.* 672. an: *de haeresiarchis.*

p) Sie hat auch das Wort *μετουσίωσις* im AM. gebraucht, und wendet die Lat. Fälschung von den drei himml. Zeugen an.

q) *Κατήχησις ἢ ὀρθόδοξος διδασκαλία τῆς χριστιανικῆς πίστεως.* Zweite Bearbeitung. Wien 820. Vgl. Neudecker zu Cölln 3. Th., Vorr. u. S. 114.

Neuere Polemik gegen die Prot. durch Const. Oekonomos (Vf. der *λόγοι ἐκκλησιαστικοί* Berl. 833). *Εὐαγγελικὴ σάλπιγξ* seit 1835. *Περὶ τῶν τριῶν ἱερατικῶν τῆς ἐκκλ. βαθμῶν.* Nauplia 835. Gegen ihn Theoklitos Pharmakidis zu Athen.

r) *Hartley: researches in Greece and the Levant* — Auszüge über den relig. Zustand von Griechenland, evang. Kirchenzeitung 1832. N. 12—14. *F. Thiersch, de l'état actuel de la Grèce.* (L. 833. II.) II. 178 ss. H. J. Schmitt, krit. Gesch. d. neugriech. u. der russ. K. Mainz 840.

Seit 1833 besteht die Kirche des eigentl. Griechenlands unabhängig vom Patr. zu Cpel: 23. Jul. die Synode eingesetzt.

Last, von welcher nur neuerlichst, aber nicht unbestrittene und unverkümmerte [s]), Ausnahmen hervorgetreten sind.

Zwischen ihr und der abendländischen Kirche stehen dieselben Verschiedenheiten fest, wie sie oben (S. 292) aufgeführt worden sind. Noch kommen jetzt einige Verschiedenheiten im Taufritus (Untertauchung) und im Abendmahle (Communion der Kinder) zur Sprache [t]). Auch unterscheidet sie sich von der Römischen noch in der Auffassung einiger Sacramente [u]), wiewohl sie seit dem 13.—14. Jahrhundert sich die Siebenzahl derselben angeeignet hat [v]). — Die eigentliche Abendmahlslehre der griechischen Kirche wurde, vornehmlich im 17. Jahrhundert, ein grosser Gegenstand des Streites zwischen der Römischen und der protestantischen Kirche [w]).

4. Gewöhnlich unterscheiden die Griechen nicht die beiden Theile der abendländischen Kirche: die Lateiner, wie sie dieselbe, im Unterschiede von sich, den *Ῥωμαίοις*, nennen [x]). Die tiefe Verschiedenheit zwischen Geist und Grundsätzen der Protestanten und jener Kirche stellte sich in den Tübinger

---

s) Streitigkeiten, besonders durch die Wirksamkeit der Bibelgesellschaften erregt, bei J. Wenger: Beitr. zur Kenntniss des gegenwärt. Geistes u. Zustandes der griech. Kirche in Griechenland und der Türkei. Berl. 839. 8.

Indessen sind doch auch Viele, welche neuerlich in der griech. K. geistig ausgezeichnet gewesen sind, aus dem Klerus hervorgegangen. Vgl. *Corai: sur la civilisation de la Grèce.* 802. *J. Rizo Neroulos: cours de litérature grecque moderne — publ. par J. Humbert.* Gen. 827.

t) Auch das Halten über das Verbot vom Essen des Bluts und des Erstickten, nach AG. 15.

u) Vornehmlich des *χρίσμα* und des *εὐχέλαιον*, ganz anderer Bräuche, dann Confirmation und letzte Oelung. — Daneben mancherlei Verschiedenheiten in Priesterthum (Priesterehe, die Bischöfe ausgenommen) und Mönchswesen (dieses oft als *μετάνοια* unter die Sacramente gezählt).

v) Die Siebenzahl der Sacr. zuerst bei Simeon von Thessalonich 15. Jahrh., sonst eifrigem Gegner der Lateiner, gefunden. *P. Arcadius: de concordia eccl. occ. et or. in 7 sacrr. admin.* Rom — zuletzt Par. 672. 4.

w) Das Werk von Port Royal (*la perpétuité de la foi de l'égl. cath. touch. l'euchar.*) und Aymon dagegen — Streit zw. Th. Smith und R. Simon (dieser zuletzt: *la créance de l'égl. or. sur la transsubst.* 687). — Das Wort *μετουσίωσις* hat man zuerst bei Gabriel Severus, 15. Jahrh., bemerkt: *Opuscula ed. R. Simon.* Par. 671. 4.

x) Bei Elias Meniata (vgl. oben bei §. 86) werden die Prot. als *λουθηροκάλβινοι* abgesondert: im jetzigen griechischen Leben als *διαμαρτυρούμενοι*.

Verhandlungen, wie in den Concilienbeschlüssen gegen Cyr. Lukaris, heraus: ganz neuerlich noch (1836) hat der Patr. von Constantinopel dieselbe grell ausgesprochen[y]). Idee und Wesen der Kirche ist bei ihnen von der Römisch-katholischen nur durch die Verwerfung der Hierarchie unterschieden und zu sehr herrscht dort die Aeusserlichkeit in Werk und in Cultus vor.

§. 156.

Ein regeres Leben, im Zusammenhange mit geförderter Volksbildung, mehr Empfänglichkeit für Fortschritte, auch durch die wissenschaftlichen Einwirkungen, ist in dem Russischen Theile der Griechischen Kirche hervorgetreten [1]). Indessen ist dieselbe (Anderes zu geschweigen) zur Zeit noch zu sehr in die politischen Verhältnisse eines, nach Grösse und Macht fortstrebenden, Staates hereingezogen, als dass sie sich innerlich bedeutend entwickeln sollte. Ueberdiess hält die Russische Kirche an dem alterthümlichen Charakter der Griechischen fest; und wir haben daher nicht nöthig, ihre Geschichte noch in die folgende Periode herüberzunehmen. Doch fehlt es nicht an einzelnen ungemeinen Erscheinungen: und das Sectenwesen, welches immer mehr Raum in ihr gewonnen hat, deutet zum Theile auch auf einen lebendigen Drang des religiösen Geistes hin [2]).

1.[a]) Aus früherer Zeit Theophanes Prokopowicz (gest. 1736), der erste gelehrte Dogmatiker dieser Kirche, Plato (gest. 1812)[b]) u. A. Die Französische, christliche Philosophie neuester Zeit, die von Chateaubriand, hat in Alex. Sturdza eine geistreiche Apologie seiner Kirche gefördert[c]): in wel-

---

y) Diese Proclamation des Patr. Gregor, unter and. auch bei Wenger, a. O. 121 ff. Die Reformation, sagt der Patriarch, sei durch die Unwissenheit des Klerus entstanden: denn „die Völker des Nordens sind noch halb wild.“

a) Ph. Strahl, Beitr. z. Russ. Kirchengesch. Halle 827. Dess. Gesch. d. Russ. K. I. Halle 830. vgl. Ullmann th. St. u. Kr. 831. 2. (Dess. Gesch. der Gründung u. Ausbreitung d. chr. Lehre unter den Völkern des R. Reichs, nach Russ. Quellen. 827.)

H. König, literar. Bilder aus Russland (Stuttg. u. Tüb. 837) 12 ff.: kirchliche Schriftstlr.

b) *Theoph. Procop. christiana theologia orthodoxa.* Regiom. 743. V. S. Platon, rechtgläubige Lehre. Riga 770.

c) *Alex. de Stourdza: considérations sur la doctrine et l'esprit de l'égl. orthodoxe.* Sttg. 816. 8. (D. v. Kotzebue L. 817.)

cher nur, wie in allen Schriften dieser Art[d]), theils manches Ideale in das Bestehende hereingetragen, theils die Schattenseite verstellt, theils endlich auch das allgemein Christliche als die Eigenthümlichkeit dieser kirchlichen Form dargestellt worden ist. Eine auszeichnende Erscheinung an ihr (auf welche auch Sturdza viel Bedeutung legt) ist die, jedoch mehr dem gesellschaftlichen, als dem bürgerl. Leben angehörige, Toleranz.

2. Bei der Unzahl von Secten, welche aus der Russischen Kirche aufgeführt werden[e]), dürfen wir jenen inneren, edleren Grund nicht übersehen. Aber es mag allerdings auch zu dieser Sectirung Manches im slavischen Volkscharakter beitragen (er hat sich immer der Parteiung, im Politischen wie im Religiösen, zugeneigt): auch mag die Vermischung von Volksstämmen und von Religionen einen Theil daran haben, innerhalb welcher die Russische Kirche besteht, und die dadurch nothwendige, vielseitige Berührung fremden Geistes und fremder Elemente. Unter diesen Secten sind, wie gewöhnlich, ein Theil übertreibend Altgläubige (*Raskolniken*)[f]), ein Theil bis zum Gottesleugnen freidenkerisch; andere, wohl viele, sind Schwärmer (*Duchoborzen*)[g]): diese, wie gewöhnlich, nach beiden Seiten hin, mehr und minder lauter und löblich, entwickelt.

Die Wiedervereinigung eines Theiles der sogenannten unirten Griechen mit der Griechischen Mutterkirche, kann für das

---

Dess. *ἐγχειρίδιον τοῦ ὀρθοδόξου χριστιανοῦ*. Petersb. 837, ist für den Volksgebrauch geschrieben.

In gleichem Geiste: *essais philos. sur l'homme etc.* herausg. von Jakob. Halle 818. Daraus Vater: neueste Rationalisirung der Lehre vom Ausgange des h. Geistes in der Gr. R. K., kirchenhist. Archiv 823. 2. H.

d) *Augusti: de nonnullis eccl. graecae quae nuper jactatae sunt virtutibus.* Bonn 821. 2 Progg. *L'égl. cath. justifié contre les attaques d'un écrivain etc.* Ly. et Par. 822. (D. Mainz 824.)

e) Aeltere Secte: *Strigolniks* (1375 zu Nowgorod gegen die Priester).

f) Die Epoche von der Entstehung der Raskolniken (Schismatiker: sie selbst nennen sich *Starovertsi*, Altgläubige), war die Verbesserung der slavon. Liturgie (schon im Anf. des 16. Jahrh. einmal unternommen) durch Nikon, Mosc. Patriarchen 1652 ff., und Druck der Lit. 1659.

Einige bürgerlich unruhige: Philippons seit 17. Jahrh. Ende.

g) *T. E. Lenz*, *de Duchoborzis I.* Dorpat 829. Kämpfer oder Stürmer des Geistes. Toleranzrescript Alexander's I. 1817. bei Grég. a. O. 182 ss. Daneben Origenisten bei Tula, Böhmisten in Moscau seit Ende des 18. Jahrh.

religiöse Volksleben jener Gegenden nur vortheilhaft sein, da die Verbindung mit der Römischen Kirche[h]) ja nur von Aussen herzugebracht, künstlich war, und das Resultat derselben nichts als Vermischung und Unbestimmtheit geben konnte.

§. 157.

Auf solche Weise hat sich das kirchliche Leben entfaltet von der Zeit der Reformation bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts. Am Schlusse des 17. Jahrhunderts bemerken wir durch die ganze abendländische Kirche eine Spannung und Gährung, welche auf neue Entwickelungen hindeutete[1]). In dem Deismus, welcher nur eine örtliche Erscheinung eines allgemeineren Dranges der Zeit war, und der ebendarum auch in weiterem Kreise wirkte, traten solche Entwickelungen, aber vorerst negativ, zerfallen mit der Kirche, ja auch als Feindseligkeit gegen Schrift und Evangelium, hervor.

1. Der Schluss des 17. Jahrh. führt in der Lutherischen Kirche die pietistischen Streitigkeiten und die Predigten von Schwärmerei aller Art, in der reformirten mannichfaches Gegenstreben wider Calvin's Auctorität, in der Römischen Kirche den Jansenistischen Streit auf dem höchsten Puncte, daneben überall Bewegungen von Philosophie und Wissenschaft inmitten der Kirche vor.

2.[a]) Der Deismus (reiner Gottesglauben ohne die Offenbarung und ihre Lehren)[b]), mit geistiger Nothwendigkeit aus

---

h) Durch Possevin in Litthauen eingeleitet — Synode zu Brzesc 1594. Wiedervereinigung durch Versammlung zu Polozk. Ukas vom 5. Juli a. St. 1839. Von der Römischen Seite: Urkundliche Enthüllung der Unwahrheiten über die Kirche in Russland. A. d. Ital. Regensb. 840. 8.

a) Die Schriften von Joh. Leland (Abriss der vornehmsten deistischen Schriften. A. d. F. von H. G. Schmidt. Hann. 755. 8. 2. 3. Theil von Meyenberg). Urb. G. Thorschmid (Versuch einer vollst. Freidenkerbibliothek. Halle 765 ff. IV. unvollendet). G. Less (neueste Gesch. des Unglaubens unter den Christen: Walch neueste Religionsgesch. II. 1 ff. III. 373 ff.). Vgl. J. Ant. Trinius: Freidenkerlexikon. L. 759. 8. (Diese Schriften geben auch den Namen und die Weise der Widerleger vom Deismus.) Ausserdem vorzüglich F. C. Schlosser, Gesch. des 18. Jahrh. u. s. w. (Heidelb. 836) I. 382 ff. Dess. Abh. in Schlosser und Bercht Archiv f. Gesch. u. Lit. II. 7 ss.

b) Der Deistenname kommt vielleicht zuerst, aber im guten Sinne, vor bei Wikliff, *Trial.* 3, 2 (*Fides erigitur super quamcunque veritatem etc. ut patet Deistis*). Aber als gleichzeitige

Zeit und Oertlichkeit hervorgegangen (§. 143), macht eine grosse Epoche in der neuen Geschichte der Kirche. Nicht nur, dass er in sich ungemeine Kräfte des Scharfsinnes und geistiger Bildung entwickelte, so dass dem späteren Rationalismus kaum neue Waffen zu bereiten übriggeblieben sind: auch für den entgegengesetzten Theil war er von grösstem Vortheile. Er führte bestimmter auf die Grundfragen, über Offenbarung, Schrift, Sinn, Endzweck und innere wie äussere Begründung des Christenthums zurück, und die Apologetik erhielt durch den Deismus eine ganz neue und höhere Bedeutung. Daher denn auch diese Wissenschaft in der Englischen Kirche jener Zeit vornehmlich gediehen ist: aus welcher sie reich ausgestattet in die Deutsche Theologie herüberkam [c]).

Als Vorgänger des Deismus (früherer als der oben erwähnte Thom. Hobbes) stellt sich Eduard Herbert Lord von Cherbury dar (gest. 1648) [d]). Seine Denkart ist rein aus dem Unbehagen mit Verfassung und Zustand der Kirche, neben vielseitiger Bildung und Kenntniss, hervorgegangen. Aber er ist innerlich und äusserlich zu sehr gehalten, um die Grundlage der Kirche selbst anzugreifen [e]): ja nur

---

Secte nach Leland zuerst bei Viret (*introduction chrét.* 563. Vorr. 2. Th.). Vgl. Bayle u. Viret. Der Name sollte ohne Zweifel diese Denkart vom Atheismus unterscheiden. Die Secte der offenbarunglängnenden *Deonarii* des 12. Jahrh. wird schon von Dufresne u. d. W. mit den Deisten zusammengestellt. Es scheint, als sei der Name in England längst von einer solchen Denkart in Gebrauch gewesen: Carl Blount gehört wohl zu den Ersten, welche ihn sich beilegen. Nach ihm haben sich vornehml. Tindal und Morgan so genannt, und zwar: christliche Deisten. Bisweilen wurde damals Theist gleich gebraucht (*Nichols, conference with a Theist.* 696).

Hier kam es auch über die Abfassung, den kritischen Zustand und die Zuverlässigkeit der Evangelien zum Streit.

c) Unter den englischen Apologeten haben sich auf alle Deisten gerichtet vornehmlich Th. Stackhouse (D. von Lemker), Warburton (göttliche Sendung Mosis), Gibson (drei Hirtenbriefe zu London erlassen 1728, 1730, 1731. D. an Rambach's Ubs. von Bentley gegen Collins). Unter den Deutschen Lilienthal (gute Sache der göttl. Offenbarung), Sack, Less.

d) Ueber ihn d. ob. erw. Schr. von Kortholt: *de tribus impostoribus.* Cherb. Schr.: *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verosimili, a possibili et a falso.* 1624. und 1633. *De causis errorum. De religione laici.* Nach s. Tode: *de religione gentilium, errorumque apud eos causis.* Ausg. von Js. Vossius. Amst. 700. 8.

e) Wiewohl er dem Positiven abgeneigt ist: der particularen Religion, wie er es nennt.

die Phantasie einer unmittelbaren Offenbarung an ihn [f]) konnte ihm die Zuversicht geben, jene fünf Artikel bekannt zu machen [g]), in welchen seiner Meinung nach alle Religion besteht, und durch welche zugleich die Hauptirrthümer im geltenden Dogma widerlegt wurden [h]).

Aber der eigentliche Deismus ging neben der politischen Veränderung in England her. Hass gegen die Kirche und ihre Scholastik, glühender Hass gegen das Priesterthum [i]), das Halten über die Interessen und den Verstand des Volks, machen den Charakter dieses Deismus aus: aber bei allen seinen damaligen Vertretern hat er sich zu sehr nur negativ, und ohne eigene Sicherheit und Gehalt des Gedankens und ohne Kenntniss des Evangelium, ausgebildet. Im Allgemeinen hat er sich indessen noch ernst und würdig, meist den Hohn verhüllend, bisweilen auch mit einem Ueberrest von Anerkenntniss der evangelischen Wahrheit, ausgesprochen. Der gelehrteste von Allen war Toland, der bösartigste Woolston, der scharfsinnigste, überhaupt bedeutendste, war Collins. Merkwürdig kehrt auch hier in diesen Feindseligkeiten gegen die christliche Sache fast überall die Ableugnung der Unsterblichkeitsidee wieder [k]).

---

f) Seine Erzählung von dieser himml. Offenbarung zu Gunsten dieser Schrift, im Anhange zu Leland I. 614 ff. D. Ubs.

g) In dem B. *de ver.:* Gott ist — ist zu verehren — er wird es vornehmlich in Rechtschaffenheit — die Reue versöhnt — es giebt eine Vergeltung nach dem Tode. — Locke hat diese Artikel oft richtig kritisirt, auch im Versuche ü. d. menschl. Verstand.

h) Von dem Schlusse des 17. Jahrh. sind noch zu erwähnen: Carl Blount, Widersacher vornehml. der biblischen Geschichte (Uebersetzung der zwei ersten Bücher von Philostr. Appollonius v. Ty.), Vertheidiger des Selbstmordes, durch welchen er auch starb („Orakelsprüche der Vernunft") 1693, und Thom. Browne (oben schon erwähnt S. 385).

i) Dieser Priesterhass zieht sich durch alle diese Schriften, als ihre eigentliche Gesinnung. Dahin besonders die Schriften von Collins vom vollkommenen Priesterbetrug (*Priestcraft in perfection* 1709), wegen der Einschaltung im 20. engl. Artikel: *habet ecclesia ritus s. cerimonias statuendi ius et in fidei controversiis auctoritatem* — und von Tindal über die Rechte der chr. Kirche (1706). Hier wird auch die Unselbständigkeit der Kirche, nach welcher sie nur Staatsanstalt sei, mit grosser Consequenz durchgeführt. Dazu Toland's erste Schrift, ein Schmähgedicht: der Stamm Levi (1691) und zuletzt Morgan (die Axt gelegt an die Wurzel der Priesterschaft) 1741.

k) Toland (2. Br. an Serena) nennt die Unst.idee eine ägyptische Idee. Er will nur Güter für die Erde: nämlich Gesundheit, Wahrheit, Freiheit.

Zwei (Shaftsbury und Collins) waren Schüler von J. Locke gewesen [l]).

Jener Widerspruch gegen die Unsterblichkeit war bei dem frühesten und glänzendsten, dem Grafen Anton Shaftsbury (gest. 1713), sogar der Mittelpunct der (übrigens sehr schwankenden) Polemik gegen das Christenthum, als gegen eine, durch den Gedanken ewiger Vergeltung unkräftige und unlautere, Religion. Die Person Christi scheint ihm als die eines geistreichen Volkslehrers erschienen zu sein [m]). Joh. Toland, Irländer, als Schriftsteller der früheste der hier Aufgeführten (gest. 1722), hat einiges Wahre, das Meiste aber keck und leichtfertig geschrieben, ein von der Sucht berühmt zu sein beherrschter und von wüstem Sinne umhergeworfener Mann [n]). Anton Collins (gest. 1729) [o]) verwarf

---

l) Locke selbst wurde oft in die deistische Kategorie hereingenommen, z. B. von Stillingsfloot, B. v. Worcester, dem Bestreiter Toland's. Man hatte dazu weder der Sache nach, noch nach der Consequenz der Lockischen Lehre, ein Recht.

m) Die Ansichten Shaft. vom Christenthum sind vornehmlich dargestellt worden in den *Characteristics of man, manners, opinions, times* 1733 (Sh. philosoph. Werke von J. H. Voss. L. 776 ff. III). Auch sein Princip vom Spott als dem Kriterium der Wahrheit, misfiel seinen theologischen Bestreitern. Uebrigens kehrt Sh. für die Ausgleichung mit der Kirche, zu der Meinung von Hobbes zurück, dass die Religion durch den Staat geordnet und geboten werden müsse.

n) *Moshem. de vita, fatis et scriptis I. Tolandi,* an: *vindiciae antiquae christianorum disciplinae, adversus Tolandi Nazarenum.* Hamb. 722. Tol. wiederholt in Berlin und Gespräch mit Beausobre vor Soph. Charlotte: vgl. Varnh. v. Ense's Soph. Ch. (Berl. 837) 132 ff.

Christianity not mysterious. Lond. 696. 8 (über den bibl. Begriff von μυστηριον besser als die damalige Theologie). *Leibnitz: annotatiunculae in librum de christianismo myst. carente.* 701. (für die, von To. bestrittene, Unterscheidung der Lehren über und gegen die Vernunft). Amyntor (1699. Vertheidigung des von Tol. in republic. Sinne geschriebenen, Lebens von Milton) gegen den Kanon N. T., durch Lardner's berühmtes Werk widerlegt. Tol. Vertheidigung im: *Vindicius Liberius* 1702. *Letters to Serena* 1704 (die drei ersten an die Kgin v. Pr.). *Adeisidaemon* 1709 (die von Bayle angeregte Frage: ob nicht der Atheismus dem Aberglauben vorzuziehen sei?). Nazarenus 1718. (Das Judenchristenth. als das im Sinne Christi gelegene dargestellt.) *Pantheisticum s. formula celebrandae soc. Socraticae.* 1720. Der Name, Pantheismus, ist vornehmlich durch Toland zum allgemeinen Gebrauch gekommen. Die Theologen wurden sehr erregt durch die Behauptung in *Tol. origines iudaicae* (am Adeisidämon), dass Moses Pantheismus gelehrt habe.

o) Collins Lebensgesch. von Thorschmid. Dresd. 755. 8.

den Weissagungsbeweis, als Grundlage des Christenthums [p]): es galt ihm dieses als ein mystisch-allegorisirtes Judenthum. Bemerkenswerth ist bei seinen Gegnern die Anwendung der Accommodationslehre für die unpassenden Citate im N. T. Durch Collins kam der Name Freidenker auf (eben so den Gedankenlosen, als den Halbdenkern — *halfthinking* bei Shaftsb. — entgegengesetzt) [q]). Den Vorwurf, welchen auch andere Deisten dem Christenthum machten, dass es ohne den Begriff der Freundschaft sei, wendet Collins dahin, jenem die Lehre Epikur's vorzuziehen. Thom. Woolston, von ehrenwerthem Charakter und der einzige Märtyrer unter diesen (gest. 1733 im Gefängnisse), gebrauchte die alte, vielgestaltige Weise, die Wundergeschichten zu allegorisiren, als Hülle seiner Schmähungen gegen die evangelische Geschichte [r]). Matthäus Tindal (gest. 1733), Verfasser eines Buches gegen Idee und Möglichkeit der Offenbarung und gegen den relig. Inhalt der Schrift, welches das erste in dieser Art war, und seinen Gegenstand wirklich vollständig durchgeführt hat [s]). Der Arzt Thom. Morgan (gest. 1743), ein nachlässiger Schrift-

---

p) *A disc. of the grounds and reasons of the chr. rel.* 724. *The scheme of literal prophecy considered.* 726. II. Etwas Wahres lag in dem Gedanken C., dass der jüdische Messiasglaube in der Zeit Jesu erst ausgebildet worden sei.

q) Das berühmte Buch: *a discourse of freethinking.* 713. Frzös. Uebs. erweiternd 1714. Unter den zahllosen Gegenschriften die von R. Bentley u. d. N. *Phileleutherus Lipsiensis* Engl. 713., Lat., D. (von F. E. Rambach, Halle 745), am vollständigsten d. Franz. Uebs. 737. Die theol. Meinung wurde sehr verletzt durch Collins Behauptung, dass die isr. Propheten Freidenker gewesen seien.

r) H. Christi. Lemker, hist. Nachricht von Th. W. Schicksalen, Schr. u. Streitigkeiten. L. 740. 8.

A disc. on the miracles of our Saviour 1727 und 5 Fortsetzungen bis 1729. Dazu zwei Vertheidigungsschriften. An: Sherlock, gerichtl. Verhör der Zeugen d. Auferst. Jesu von Schier (L. 733): *historia litium Woolstoni*, a. d. E.

s) *Chr. Kortholt de M. Tindalio.* L. 734. 4.

Christianity as old as the creation, or the Gospel a republication of the law of nature. 730. 4. Nur im 1. Theile erschienen; der 2. (ein erschienener ist nicht ächt) sollte histor. Inhalts sein. (Das Wort Augustin's, *retr.* 1, 13: *res ipsa quae nunc christiana nuncupatar, erat et apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani* — steht, neben *Euseb. H. E.* 1, 4: ἐκ πρώτης ὡς εἰπεῖν ἀνθρωπογονίας — auf dem Titel des Buchs.) Mit der Widerlegung des Baptisten J. Foster, D. von J. H. Schmidt (Herausg. der Wertheimer Bibel). Frkf. u. L. 741. 8. — Tindal's Schr. gegen die Evangelien, insbsd. das des Matthäus, 1732 und Vertheidigung 1733.

steller, Nachahmer Tindal's, der unbedingte Feind des A. T. und der Mosaischen Religion [t]). Ebenso Thom. Chubb (gest. 1747): aber er ist ziemlich der Erste, welcher es auszusprechen wagte, dass es nicht ausgemacht sei, was das Christenthum eigentlich gewesen sei und was es habe sein wollen [u]). Am einflussreichsten, vornehmlich in der Französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts, Feind von Kirche, Schule, A. u. N. T., und Christenthum, weltmännisch unstät und unbestimmt, war Lord H. Bolingbroke (gest. 1751) [v]). Andere zu übergehen [w]).

Nicht zu den Deisten wird der ernste und lautere Wilh. Wollaston gerechnet: ausschliesslicher Verehrer der Naturreligion, freilich einer sehr beschränkt aufgefassten; ohne jedoch die positive zu verwerfen [x]). Die verderblichen Thorheiten von Bernh. Mandeville (gest. 1733), welche auch in England hervortraten [y]), gehören mehr auf ein anderes Gebiet: wir erwähnen sie nur als eines der vielen Symptome einer innerlichen Auflösung des kirchlichen Lebens dieser Zeiten und in der civilisirten Welt. Selbst A. Pope und Jon. Swift, kirchliche Männer, dieser selbst ein Würdeträger der Kirche, standen offenbar in einem inneren Widerspruche mit Geist und Leben derselben [z]). Unter den Gegnern der Deisten traten zwei Männer paradoxer Denkart, aber vielgelehrt auf: W. Whiston (gest. 1752) und Hnr. Dodwell (gest. 1711) [aa]).

---

t) *The Moral-Philosopher* 1737. (Das A. T. und Judenthum, vom Teufel.) Gegen Leland's Widerlegung (D. von Masch. Rost. 756) der 2. Th. 1739. Der dritte gegen die Theokratie 1740.

u) Besonders: *the true Gospel of J. C. asserted.* 738. 8. *Postumous Works.* 748. II.

v) Nach s. Tode ersch.: *letters on the study and use of history.* L. 753. (D. von E. G. Bergmann. L. 758. II. 8) gegen pedantische, unpraktische Wissenschaft gerichtet. *Philosophical Works.* 754. V. 4.

w) Die anonymen Schriften: das Christenth. nicht gegründet auf Beweis (742); nämlich auf Inspiration der Einzelnen und Glauben — und: die Auferstehung J. betrachtet. 744. (Hier schon: die Berichte der Jünger seien aus Visionen entstanden.)

x) Vgl. über s. Naturreligion (1724), Schlosser a. O. 404.

y) Mandeville, Fabel von den Bienen (1706), und Commentar dazu in 6 Dialogen. Franz. A. 740. IV. 8. „Durch das Laster bestehen die Vereinigungen der Menschen."

z) Pope, vom Menschen, Swift, Ammenmährchen (gewöhnl. Mährchen von der Tonne, *of a tub*).

aa) Whiston, arianisch gesinnt, zuletzt Baptist, Vertheidiger einer Menge altkirchl. Bücher, wie der Clementinen, als zum Kanon gehörig. — Dodwell's Meinungen über die Unsterblichkeit (Schlos-

Wiederholt geschahen in dem Vaterlande dieses Deismus Versuche, denselben als Cultus und als gesellschaftliche Religion einzuführen[bb]): aber der Deismus ist eine einsame, subjective Sache, er ist zu abstract, als dass er zu einem religiösen Leben werden, und dass es ihn auch nur nach Formen des Cultus verlangen sollte: und der Geist des Evangelium, ja selbst die kirchlichen Formen halten die gegenwärtige Welt so fest umschlossen, dass selbst diese deistischen Vereine allenthalben auf sie zurückgeführt haben. Das christliche Element war immer das Einzige, wodurch sie ihr kleines Leben fristen konnten. Diese Wahrnehmungen werden sich in der folgenden Periode für uns erneuern.

§. 158.

Die Darstellung dieser ersten Periode nach der Reformation wird am angemessensten beschlossen, wenn wir uns die vornehmsten Lehrbegriffe vorführen, welche in der abendländischen Kirche neben einander aufgestellt worden sind. Die beiden protestantischen Hauptkirchen, die von Luther und Calvin her, können wir (ob. S. 324) hierbei als im Lehrbegriffe nicht mehr getrennt annehmen [1]); und wir stellen daher die protestantische Gesammtlehre der Römisch-katholischen entgegen, denen wir noch die Socinianische (ob. S. 334) beigeben wollen.

1. Es hat in den beiden protestantischen Kirchen niemals an ruhigen und begabten Geistern gefehlt, welche die Lehrdifferenz zwischen ihren Kirchen als unerheblich, ja nichtig, erkannt haben: wenn uns gleich die neuesten Zeiten wieder Urtheile entgegengesetzter Art vorführen werden. Denn in der Prädestinationslehre müssen die Lutherischen einräumen, dass es bei der strengsten Auffassung der Lehre vom natürlichen Verderben zu jener Consequenz kommen müsse: dass man also tiefer im Lehrbegriffe Etwas abändern solle[a]); wobei

---

ser: „handgreiflicher theol. Unsinn") im *epistolary discourse* 1706, vornehml. von S. Clarke widerlegt. Sie entstanden im Streite über die Würde der bischöfl. Kirche. — *H. Dodw. paraenesis de nupero schismate Anglicano.* 705.

bb) Toland's Plan war weniger ernstlich gemeint — nach älteren Traditionen stellte Dav. Williams 1776 eine deistische Liturgie auf (D. von F. L. Schönemann. L. 784).

a) Schleiermacher, die Lehre von der Erwählung, besonders in Beziehung auf Bretschneider's Aphorismen — 1819. Werke. Zur Theol. 2. 393 ff.

man sich immer die Gefühle und die Idee'n der Frömmigkeit erhalten kann, in welchen die Reformatoren das Dogma von Prädest. fassen und halten konnten. Und die Lutherische Vorstellung vom Abendmahle konnte in ihrem strengen Sinne nur als Ubiquitätslehre, mit allen rohen, Eutychianischen Beigaben von dieser, gefasst werden. Geistiger, würdiger aufgefasst, geht sie immer in die Lehre Calvin's über: der, mit dem irdischen Zeichen dargebotene, Leib Christi sei sein himmlischer Geist oder die Kraft des Todes Christi; und kaum hat selbst wohl Luther einen andern Gedanken hierbei gehabt, wenn sich ihm gleich im Streite die reale Gegenwart zu stoffartig vorstellte.

§. 159.

Die Lehrbegriffe der protestantischen und der Römisch-katholischen Kirche geben allerdings einen Schein, bei welchem der katholische an würdiger Auffassung des Lebens dem prot. voransteht. Aber man muss den Geist der Parteien höher achten, als die Lehrsysteme[1]): und in jenem Geiste hat man diese Systeme selbst aufzufassen. Der Sinn der Grundbegriffe beider Lehren ist daher: der protestantischen, dass das Selbstgefühl des Menschen niederzuhalten sei für die Frömmigkeit, der katholischen, dass es entwickelt und gewährt werden solle für die Gebote und Werke der Kirche.

1.[a]) Der Geist der beiden Kirchen: derjenige, welchen die Reformatoren in sich fühlten, für welchen sie, mehr oder weniger klar, gewirkt haben, welcher sich geschichtlich immer mehr herausgearbeitet hat, und der, welchen die Römische Theologie des 16. Jahrhunderts wieder heraufbeschwor und festzubannen suchte, gegen das Verlangen des Jahrhunderts, fasst sich in den Gegensätzen zusammen: Geistigkeit,

---

a) Nach Bossuet (*exposition de la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse.* 672) sind die dogmatischen Vorzüge der kathol. Lehre nirgends mit gleichem Geiste und freierem Sinne ausgeführt worden, wie in Möhler's bekanntem Werke (Symbolik 5. A. 838, wozu die Schrift gegen Baur kommt, 2. A. 835). Auf der andern Seite F. C. Baur: der Gegensatz des Prot. und Katholicismus nach den Princc. und den Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe (1834) 2. A. 836. und Nitzsch, protest. Beantwortung der Symbolik. Hamb. 835. Viel Bedeutendes in eigenthüml. Weise in Ant. Günther: der letzte Symboliker. Wien 834.

Die ob. (S. 15) erw. Schrr. zur comparativen Symbolik; zu denen Köllner hinzugekommen ist.

Freiheit, Frömmigkeit — Aeusserlichkeit, Gebundenheit, Kirchlichkeit. Und in Beziehung auf die christliche Sache: Rückkehr zum Evangelium — Halten an der kirchlichen Stiftung. — Die Lehrsysteme sind nur zeitliche Formen jenes Geistes.

§. 160.

Die Lehre der protestantischen Kirche führt von dem formalen Princip, von der alleinigen Auctorität der heiligen Schrift, und dem materialen, von der Rechtfertigung durch den Glauben; durch die Artikel von Erbsünde, Rechtfertigung, seligmachendem Glauben, Mittel des Heiles [1]). Ueber Kirche und Gottesverehrung hat sie Grundsätze, welche ihrer dogmatischen Denkweise völlig entsprechen [2]).

1. Der tiefere, religiöse Sinn, welchem unsere protestantischen Väter folgten in der Ausführung ihrer Glaubenslehre [a]), stellt sich auch in den einzelnen Dogmen dar, durch welche sie jenes ihr materiales Princip ausführten. Bei der strengen Fassung des angestammten Bösen und der Sünde, hatten sie im Gedanken, dass die Sünde nicht blos negativ, sinnlich, als That und als That des Einzelnen, aufgefasst werden solle: in welchen Momenten sich auch alle neuere Schärfungen des Sündenbegriffes vereinigen. Viel Geist und Gedanke legte sich bei ihnen vornehmlich auch in den Begriff des seligmachenden Glaubens und der Rechtfertigung, als einer Sache der Begnadigung, nicht geistiger Mittheilung. Also: „alles Heil nur durch Sündenvergebung, alles Gute nur durch die lebensvolle Ueberzeugung von derselben: aus dieser Ueberzeugung stammt die Liebe, d. i. die Gesinnung des Guten. Auch die Heilsmittel, die Sacramente, wirken nur jene Ueberzeugung, und wieder nur in geistiglebendigen Gläubigen."

2. Die Idee der Kirche ist im protest. Sinne die einer zwar äusserlichen Vereinigung (nicht blos die unsichtbare, ja die unsichtbare Kirche wurde nur innerhalb der sichtbaren gedacht,) [b]), aber nur für innere Zwecke, mit geistigen Mitteln, unter einem himmlischen Haupte — ferner die einer göttlichen Ordnung, jedoch freier, so dass nur Mittel

---

a) Der fromme Sinn, als Grundlage der harten protest. Dogmen, wird auch von Möhler oft anerkannt: Symb. 78 and. 5. A.

b) Vgl. Rothe, Anfänge der chr. Kirche S. 100 ff.

der Ueberzeugung dargeboten werden — endlich einer Trägerin des göttlichen Geistes, aber so, dass derselbe nicht in sie magisch, substantiell gelegt worden sei, sondern sich den Empfänglichen mittheile durch Gottes Wort und das Sacrament. Die Gottesverehrung fordert der prot. Gedanke im Geiste und in der Wahrheit, und so, dass er eben nur Gottes Wort und die Sacramente für das Wesentliche und von Gott Geordnete achtet, sonst Alles für „menschliche Ueberlieferung“: ebendarum aber jene Heilsmittel des christlichen Lebens auch in strengster Reinheit, Fülle, Kraft zu besitzen gesucht hat.

§. 161.

In entgegengesetzter Weise hat die Römisch-katholische Kirche als Principien, das Ansehen von Tradition neben der heil. Schrift, und die Rechtfertigung durch die Werke aufgestellt. Die einzelnen Dogmen entfalten sich in vollständigem Gegensatze zu der protestantischen Auffassung [1]). Und eben so stellen sich die katholischen Begriffe von Kirche und von Gottesverehrung dar [2]).

1. Die Begriffe von Tradition und Kirche fallen im katholischen System ganz zusammen, in allen Bedeutungen, welche sie beide haben. Von der Sündhaftigkeit aus, welche hier mehr negativ, sinnlich, und als Einzelnes im Leben aufgefasst wird, stellt sich nicht die Sündenvergebung, sondern die Wiederherstellung des Lebens, diese denn auch Rechtfertigung vorzugsweise genannt, als das Eigentliche im Heilswerke dar. Christus hat nur für die angestammte Schuld genuggethan: auch dieses mehr so, dass an deren Stelle der wiederverliehene heilige Geist im menschlichen Gemüthe Raum erhalte. „Für die Schuld des eigenen Lebens und Handelns hat der Mensch genugzuthun: aber diese Möglichkeit genugzuthun reicht noch über das gegenwärtige Leben hinaus (Fegefeuer). Kein seligmachender Glaube, nur der allgemeine; hier aber Glaube auf Wort und Gebot der Kirche: die guten Werke fliessen unmittelbar aus der neugeschenkten Gotteskraft. Die Kirche giebt die Anleitung zu verdienstlichen Werken noch besonderer, höherer Art, deren Kraft und Verdienst, selbst über das eigene Leben hinausgehen, sich Anderen mittheilen kann. Die Heilsmittel schenken unmittelbar das Heil, und durch ihre eigene Kraft (zweideutig blieb die alte Formel, *ex opere operato*).“

2. Idee der Kirche: äusserliche Anstalt, ausgerüstet mit

Befugniss und Mitteln auch für die weltliche Herrschaft — in strenger, fester Einheit und Verfassung: ihr Alles unterworfen, was in ihr geboren ist — in sie der göttliche Geist unmittelbar gelegt, wirksam durch die Repräsentanten und Sprecher der Kirche. Die Gottesverehrung: zunächst äusserlich, in strenger Form gebunden: die kirchlichen Anordnungen für dieselbe denen des Evangelium gleichzuhalten [a]).

§. 162.

Die Lehre der Unitarier, aus dem Antitrinitarismus herausgeläutert und vom Anabaptismus geschieden (122), war in Princip und Geist eine achtbare Erscheinung ihrer Zeit [1]). Doch war sie weder in der Ausführung consequent, noch sprechen aus ihr die Gedanken des Evangelium; auch hat man sehr Unrecht, sie als eine, vernunftgemässer, philosophischer gedachte zu beurtheilen, als die der Kirche sei [2]). Uebrigens haben wenige Parteien jener Zeit so viele ehrenwerthe Charaktere aufzuweisen, als es die Partei der Socinianer hatte.

1. [a]) Das eigentliche Princip des Unitarismus (der denn

---

a) P. Marheineke, System des Katholicismus in seiner symbolischen Entwickelung. Heidelb. 810. III. 8.

a) Die Schriften der Partei: (Nach dem unvollendeten: *F. Soc. christianae rel. brevissima institutio. B. Fr.* 1.) der Katechismus von Rakau (gröss. und kl. 1605 durch Val. Schmalz), der grosse vollständig, deutsch 1608, lat. 1609: jener der Wittenberger Fac., dieser dem Kge v. England zugeeignet. Ueberarbeitung durch Joh. Crell, Jonas Schlichting u. A. 1665; mit Anmerkk. aus den Schriften der Partei und mit Crell's *Ethica Arist. et chr.* 680. N. A. 684. Der ursprüngl. Titel: *Catechesis eccll., quae in regno Poloniae etc. affirmant, neminem alium praeter patrem D. N. I. C. sese illum verum Deum Isr. hominem autem Iesum — Dei fil. unigenitum agnoscunt* — zuletzt: *Catech. Racov. liber Socinianorum primarius rec. Ge. L. Oeder.* Frkf. et L. 739. 8 (mit Widerlegungen). Daneben *Confessio fidei etc.* von J. Schlichting 642. Namen und Bedeutung von Symbolen verwerfen die Socc. entschieden.

Bibliotheca fratrum Polonorum. Irenop. (Amst.) 656. VI. und VII. *Sam. Przypkovii Opp.* Christoph Ostorodt, Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpuncten der chr. Rel. 604. *Io. Voelkel, de vera religione*, mit *Io. Crell, de Deo ejusque attributis.* Auch in *Sam. Mares. hydra Socinianismi expugnata.* Gron. 651. III. 4. (Eigenthümlich ist den Soc. und Arm. die Beschäftigung mit der Lehre von den göttl. Eigenschaften: theils aus dem rationalistischen Zuge, welcher in den Parteien lag, theils vom Widerspruche gegen die Prädestinationslehre her.) Das jüngste: *Summa universae theol. chr.*

schon darum unzweifelhaft protestantische Partei ist) ist: rein biblische Lehre zu suchen. Achtbar ist sein Geist: wesentlich praktisch, sittlich [b]). Hierin beruht denn auch sein wissenschaftliches Verdienst: es liegt in der Schriftauslegung [c]), und auf dem Gebiete der Moral. Indess ist eben Beides doch immer bei den Unitariern befangen gewesen: die Schriftauslegung war bei ihnen immer durch dogmatische, feste Begriffe gebunden [d]), und ihre Auffassung der Moral hatte immer einen zu äusserlichen, juridischen Charakter [e]).

2. Christus als Mittler [f]): dieses ist die Centralidee des Unitarismus. (1 Tim. 2, 5 war, neben Joh. 17, 3, der Haupttext desselben.) „Der Mensch, unfähig (doch mehr in seinem

---

sec. *Unitario's*. Claudiopol. 787. 8. (*Stäudlin, nonnulla ad hist., doctr. et conditionem praesentem Unitariorum in Transylvania.* Gött. 818.)

Protest. Polemik gegen die Unitarier: *Ab. Calov. Socinismus profligatus. 2. ed.* 668. und: *Scripta Antisociniana.* 684. *I. A. Scherzer, colleg. Antisocinianum.* L. (672) 684. (das vorzüglichste dieser Art) Zeltner, ob. (S. 360) erw. B. J. J. Rambach, hist. Einl. in die Rel.streitigkeiten d. ev. K. und der Soc. 745. II. 4.

Darstellungen ihrer Lehre: W. C. L. Ziegler, der eigenth. Lehrbegr. des F. S., Henke's N. Mag. IV. 201 ff. E. Bengel, Idee'n z. hist. anal. Erkl. des Socin. Lehrbegriffs. Süskind u. Flatt Mag. 14. 15. *I. Ph. Bauermeister, de systemate Socinn. dogmatico.* Rost. 830. I. 4.

b) Mehr speculativ war Läl. Socinus gewesen — Calvin an ihn (*Vita Fausti Soc.* vor *Bibl. Fr.* 1): *Si tibi per aëreas illas speculationes volitare libet, sine me quaeso humilem Christi discipulum ea meditari, quae ad fidei meae aedificationem faciunt.*

c) Die vornehmsten Schriftausleger in der *Bibl. Frr. P.:* F. Socinus (1. B. das Exegetische), Jo. Crell (3. fast zu allen Bb. N. T.), Jon. Schlichting (5. B.). Minder bedeutend, auch nur zu einzelnen Stellen N. T., sind Wolzogen — Wissowatius (6. B.) und Przyzkovius (7. zu allen apost. Briefen).

d) Vorzüglich, aber (und zwiefach befangen ist bei den Socinn. alles Exegetische, was sich auf das A. T. bezieht): *Ge. Enjedin: explicatio locorum V. et N. e quibus Trin. dogma stabiliri solet.* 2. Druck: Gron. 670. 4. Historisch bedeutend: *Artemonii* (*Sam. Crell*) *initium ev. Io. ex antiquitate eccl. restitutum.* Amst. 726. II. 8. (Gegenschrift von Baratier: *Anti-Artemonius.*)

e) Daher die class. Formel der Socc.: *Christus novus legislator.* Von allen Parteien hat diese auch am meisten politische Einwirkung gesucht.

f) *Cat. Rac. qu.* 406: *Christo nomen mediatoris scriptura tribuit propterea quod foedus novum idque sempiternum nomine Dei cum hominibus sanxit, et omnem Dei voluntatem, per quam aditus nobis ad Deum patefactus est, exposuit.*

gefallenen Zustande — diesen aber ohne Erbsünde gedacht — als ursprünglich) das Göttliche und Ewige zu fassen[g]) und zu demselben zu gelangen; unbefriedigt durch die Mosaische Offenbarung, welche ihm nur Aeusserliches gezeigt und gewährt hat[h]): findet in Christus allein sowohl die Erkenntniss von jenem als den Zugang zu ihm: Christus allein führt in den Himmel ein[i]). Dafür war sein Tod das Mittel, kein Versöhnungstod[k]). (Der Brief an die Hebräer schien mit seiner Lehre den Socinianern gern am nächsten zu stehn.) Christus, ein Mensch zwar, aber ewig bestimmt zum Mittler, allenthalben geweiht im Leben, schon durch die übernatürliche Geburt, endlich zum Himmel verklärt; führt nach Gottes Beschluss und Gebot den Namen Gottes[l]) und hat göttliche Verehrung[m]).“ Die Lehre vom heiligen Geiste hat im Unitarismus immer geschwankt: doch hat sie sich öffentlich meist in dem Sinne ausgesprochen, dass jener eine Kraft und Wirkung Gottes im Menschen sei.

2. Nicht consequent war diese Lehre in ihren Grundbegriffen. Das, sogar extrem gefasste, supernaturalistische Princip[n]) schlägt in der Ausführung völlig in Rationalismus um: und jenes socinianische „über, nicht gegen die Vernunft“ giebt einen unhaltbaren Gedanken, sowohl an sich, als in der

---

g) Die Vernunftreligion leugnet der Socinianismus, nicht aber die Vernunftmoral. Aber hier trat wieder einmal für die orthodoxe Theologie die Nothwendigkeit ein, sich der Vernunftkräfte anzunehmen.

h) *Rac. Cat. qu.* 354: *Nusquam in lege Mosis reperies vel vitam aet. aut donum sp. s. — promissum.*

i) Hierher besonders *F. Soc. themata de officio Christi*, und *discursus brevis de ratione salutis nostrae. Bibl. F. P.* 1.

k) Geschichte des Buchs von Grotius *de satisfactione* gegen F. Socinus, b. Rambach a. O. 1. 407 ff. Soc. u. Grotius: Baur, Vers.lehre. 371 ff.

l) Von Val. Schmalz ist selbst e. Buch geschrieben worden, *de divinitate Christi.* 608. *Rac. Cat. quaest.* 78: *posterior modus* (*quo vox Deus in S. S. usurpatur*) *est quum eum denotat, qui potestatem aliquam sublimem ab uno illo Deo habet, aut deitatis illius aliqua ratione particeps est.*

m) „Anrufung“ ist das socin. Wort. Die Schriften F. Socinus für die Anrufung Christi gegen Franz Davidis und Christi. Franken, und die Besprechung mit dem Letztern (von 1578 an) in dess. Werken II. Nr. 10. 11.

n) J. C. Zerrenner, neuer Versuch zur Bestimmung der dogmat. Grundlehren von Off. und heil. Schrift, nach dem System der Socinian. Unitarier. Jena 820. Vgl. J. G. Rosenmüller, Auszug aus *Summa doctr. sec. Unitarios*, Stäudl. u. Tzsch. Archiv f. Kg. I. 1.

Anwendung [o]). Schon die entschiedene Zurückweisung des Mosaismus, und die künstliche Haltung des Systems, scheidet es vom Evangelium. Aber die vermeinte Vernunftgemässheit des Unitarismus wurde schon von Leibnitz und Lessing bestritten [p]). Die Christologie dieser Lehre ist Mythologie: eine Apotheose, welche im Photinianismus (allerdings derjenigen Lehre, welcher diese am nächsten kommt) [q]) darum weniger grell hervorgetreten ist, weil dieser doch eine wirklich göttliche Kraft anzunehmen vorgiebt, welche die Person von Christus verherrlicht habe, also keine nur menschliche, zur Gottheit erhobene, Natur [r]). Wiederum erhebt sich der Socinianismus über Photinus, indem er jene Verherrlichung für immer denkt, während bei Photinus die Herrschaft Christi dereinst aufhören soll [s]).

Sechste Periode.

§. 163.

Von der Läuterung der Kirchenlehre durch Parteien führen uns nun die neuesten Zeiten zu der durch die

---

o) Die Socinianer, Gegner der Scholastik, aber grosse Freunde des Aristoteles. Daneben behauptete Socin, dass die Trin.Lehre aus dem Platonismus herstamme.

p) *Leibnit. adv. Wissowat. Opp.* 1. vom Anf.: Lessing, Werke 9. 218. N. A. („Socin reinigte das Chr. von einem Geheimnisse, und machte es heidnisch.") Dazu die vortreffliche Möhler'sche Kritik des Socinianismus, Symbolik 607 ff.

q) Mit Photinus wird der Socinianismus nicht nur von den Gegnern (bei diesen ist es die gewöhnlichste Bezeichnung im 16. u. 17. Jahrh.), sondern von den Genossen der Partei selbst, verglichen. *F. Socin. de I. C. F. D. natura. Opp.* 2. 417 (*Photinum certum est ipsissimam nostram sententiam — acriter defendisse*).

r) In dem letzten Bekenntnisse, welches bei *Lubieniec hist. ref. Pol.* 2, 5 dem Servet beigelegt wird, findet sich allerdings ganz der Socin. Begriff von Gottheiten durch Gottes Gnade, und von Christus der obersten. Aber jenes ist zweifelhaft, und der Gedanke passt nicht wohl für Servet.

s) Sehr verbreitet unter den Socc., aber doch nicht eigentliche Parteilehren, sind die von der gemeinen Lehre abweichenden, über einige göttl. Eigenschaften (wie, dass Gott das Zufällige nicht vorauswisse), über Kindertaufe, ihre göttl. Einsetzung und Nothwendigkeit, über den Sinn des Abendmahls, vom Seelenschlaf, von der Art der Auferstehung des Leibes (ohne welchen die Seele nicht leben könne), über Vernichtung der Bösen nach dem Tode.

Wissenschaft. Die Macht des Geistes und des Gedankens macht den Charakter dieser Periode aus: es kann sich jener Nichts mehr entziehen; und je weiter sie sich ausbreitet, desto eigenthümlicher werden jetzt selbst diejenigen Erscheinungen, welche sich aus der früheren Zeit wiederholen; je mehr sie sich aber entwickeln wird, desto bestimmter wird sie auch vom Geiste der Wahrheit zu dieser und zu dem Evangelium hingeführt werden.

§. 164.

Der freie Geist hat sich diese Zeiten hindurch nach und nach in ein dreifaches Verhältniss zu dem kirchlich und dogmatisch Bestehenden gestellt. Zuerst in ein negatives. Dieses war die Fortsetzung oder Nachwirkung des Deismus. Dann hat er eine Vereinigung mit jenem gesucht durch Rationalisirung, philosophische Ausdeutung. Endlich hat er sich mit ihm läuternd zu versöhnen gesucht: in gleichmässiger Entwickelung von Wissenschaft und Philosophie, und richtiger Auffassung des Ursprünglichen, des Evangelium [1]). Aber diese verschiedenen Auffassungen und Denkarten bestehen (die beiden ersten in geistig kräftigerer Weise als vormals) fortwährend auch neben einander unter uns.

1. Wie oben (S. 19), sprechen wir es auch hier aus, dass wir unendlich weit davon entfernt sind, in irgend einer Art oder von welchem Standpuncte es sei, in unserer Periode eine „Erfüllung der Zeiten" zu suchen. Jene gleichmässige Entwickelung des geistigen Vermögens und Lebens — die allseitige Versöhnung der Gegensätze — die Förderung, das Tragen und Geltendmachen der christlichen Wahrheit durch die Menschenwelt — endlich die Uebertragung, Ausführung derselben im Leben, so dass das Evangelium ebenso das Leben bilde, als es der Einsicht näher gebracht sein wird: Alles dieses giebt dem christlichen Geiste eine weite Zukunft und unendliche Aufgaben.

§. 165.

Die vorigen Parteien treten alle in unsere Periode mit herüber. Nur eine von grösserer Bedeutung trat neu aus dem Gährungsprocesse der Zeit hervor: der Swedenborgianismus [1]). Sie hat nur durch mannichfache Sympathie'n mit Neigungen und Denkarten neuerer Zeiten, Bedeutung und Ausbreitung erhalten [2]). Ziemlich

gleichzeitig erschien in der Deutschen Theologie die Apokalyptik, wie eine phantastische Beigabe zur starr-orthodoxen Dogmatik [3]).

1.[a]) Die neue Kirche, oder die Kirche des neuen Jerusalem, wird unter ihren Bekennern vom Jahre der Abfassung der „wahren christl. Religion“, 1770, bezeichnet [b]). Ein Mann von grosser Naturforschung, aber auch wohl von wunderbar tiefem Natursinn, auch mit Anregungen von J. Böhm, Imm. von Swedenborg (Sohn des Bischof Swedberg, gest. 1772), hat die Schriften verfasst, von denen sich diese „Kirche“ herleitet.

2. Die Verbreitung der Swedenb. Lehren und Schriften (gerade vornehmlich in den letzten Zeiten, auch in Frankreich, und mitten im Unglauben) hat etwas Wunderbares. Bei genauerer Erwägung würde man wohl finden, dass die Bekenner

---

a) Zur Beurtheilung Swed.: I. Kant, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (766). Vermm. Schrr. II. 247. Herder, Adrastea VI. 350 ff. Möhler (theol. Quartalschr. 1830. 4), Symbolik 568 ff. J. Görres, Swedenborg, seine Visionen und sein Verhältniss zur Kirche. Strassb. 827. J. F. J. Tafel: Samml. von Urkunden, betr. das Leben und den Char. I. v. Sw., Tüb. 839.

Neue Ausg. von Sw. Werken durch J. F. J. Tafel: I. v. Sw. göttliche Offenbarungen. A. d. Lat. Tüb. 823 ff. (bisher VIII) und in der Lat. Urschrift durch L. Hofaker, seit 1834. Magazin für die N. K. — Andere Schriften der Partei: Katechismus oder Unterricht nach d. Lehre der N. K. Tüb. 830. Tafel, vergleichende Darstellung u. Beurtheilung der Lehrgegensätze der Kath. und Prot. — Zugleich die erste Darst. und Begründung der Unterscheidungslehren Swedenborg's. Tüb. 835. G. C. Seuffert: Grundzüge des chr. Glaubens nach dem Lehrbegr. der N. K. Schweinf. 835. Schriften von L. Hofaker u. A. (Weniger Oettinger: vgl. Dorner, Lehre von der Person Chr. (839) 317 ff.) Im Auslande: *Ed. Richer., la religion du bon sens* — Par. 832. Ders., *de la nouvelle Jérus.* 832 ss. IV. Uebersetzungen Swedenb. Schriften durch Parraud, Moët, Hevel — Bemühungen für den Swedb. durch Oegger (von ihm sind auch mehre Schriften in d. D. Spr. übersetzt: Stille Wege zw. Engelwelt u. Menschenwelt. Von Hofaker. 835.) und Broussais. Die meiste Verbreitung und Begründung hat die Sache gegenwärtig in England und Nordamerika.

b) *Vera christiana religio, continens universam theologiam novae ecclesiae, a Domino apud Danielem* 7, 13 *s. et in apocalypsi* 21, 1 *s. praedictae. Ab Emanuele Swedenborg, D. I. C. servo.* Amst. 771. 4. Das Werk ist in allen den Theilen, welche allgemein Menschliches u. Christliches, negativ oder positiv, behandeln, vortrefflich. — Daneben vornehmlich: *Arcana coelestia, quae in S. S. s. verbo Dei sunt delecta VIII.* (Tafel. 836.)

derselben es in sehr verschiedenem Sinne seien. Mit dem Swedenborgianismus haben sich neben eigentlicher Schwärmerei, auch rationalistische Widersprüche gegen das Dogma (die Antipathie'n Swedenborg's waren am entschiedensten gegen die Lutherische Kirchenlehre gerichtet)[c]), Naturphilosophie, reinere Mystik, ja mancher einzelne Lieblingszug der Zeit, wie der zu den Erscheinungen des Somnambulismus[d]), verbunden. Manche im Volk haben sich auch nur von dem sittlich-edlen Stoff in Swedenborg's Schriften angezogen gefühlt.

„Die Geisterwelt (dieses sind die allgemeinsten Gedanken des Swedenborgianismus) entspricht der Sinnenwelt (Correspondenzen, constabilirte Harmonie)[e]), aber die Geisterwelt, kein Platonisches Idealreich, sondern eine Welt, wie die irdische, wirklich concret, plastisch, nur phantastisch verklärt[f]); die Ekstase versetzt dorthin: von daher wird dereinst die Sinnenwelt verklärt werden. (Hier die Apokalypse in ihren Bildern angewendet.) In der Person Christi besteht die Dreieinigkeit[g]), er ist die offenbare Gottheit[h]): durch Liebe ge-

---

c) *Quod passio crucis credatur fuisse ipsa redemtio, fundamentalis error est ecclesiae: et ille error, una cum errore de tribus personis divinis ab aeterno, pervertit totam eccl., adeo ut non aliquid residuum spirituale in illa supersit.* A. O. c. 132 s. Das 11. Cap. handelt weitläuftig gegen die Zurechnung des Verdienstes Christi zur Rechtfertigung. Andere Irrthümer der Luth. Lehre findet Sw. in dem unbedingten Hervorheben des Glaubens und in der Bestreitung des freien Willens. Sw. berichtet, dass er Luther in der Geisterwelt von seinen Irrthümern bekehrt habe: c. 796 ss. Luther hat sich entschuldigend gesagt: *finis meus fuit divelli a Rom. catholicis, quem finem non aliter potui assequi* — als durch Uebertreibung jener Dogmen: und Sw. hat recht gehört.

d) Vgl. Schriften wie: Reisen in den Mond, in mehrere Sterne und in die Sonne. Gesch. e. Somnambule. Heilbr. 839.

e) Auch in der h. Schrift findet ein solches Correspondiren Statt zwischen dem buchstäblichen und dem geistigen Sinne. c. 189 u. fgg.

f) Schilderung dieser Geisterwelt (*mundus spiritualis*) a. O. 792 f.

g) *Ver. chr. rel. in.: Universale fidei est, quod Deus sit unus essentia et persona, in quo est divina trinitas, et quod Dominus Deus Salvator I. C. sit Ille.* Die Dreieinigkeit in Chr. ist also das Göttliche an ihm, seine Menschheit, und der Geist, welcher von ihm ausgeht.

h) A. O. c. 786: *Deus unus, qui invisibilis, in mundum venit — etiam ut visibilis fieret et sic coniungibilis.*

langt man zu ihm; in ihm wird die Menschheit[i]) geläutert und vergöttert[k]).“

3. Die Apokalyptik ist in Deutschland eine Schwärmerei der theologischen Gelehrsamkeit, sie will aus den Bildern und Zahlen der Apokalypse die Weltgeschicke oder doch die Geschicke der Kirche, deuten. Jo. Alb. Bengel (gest. 1757)[l]) und Christian Aug. Crusius[m]) führten sie ein: zwei Männer, auf anderen, anscheinend der Apokalyptik sehr ungleichen, Gebieten ausgezeichnet, jener, als Vater der Kritik des N. T. unter den Deutschen, dieser oben genannt unter den philosophischen Gegnern der Wolfischen Schule. Im Auslande hat die Apokalyptik vornehmlich in Frankreich fortwährend viele Freunde gehabt: aber sie haben es sich dabei gewöhnlich leichter gemacht als jene Deutschen, und mehr nur in der alten Weise über jenes Buch geschwärmt[n]).

§. 166.

Aber zwischen dem Geiste, welcher bisher in der Deutsch-protestantischen Kirche geherrscht hatte, und den feindseligen Bewegungen gegen das Bestehende, welche sich mehr und mehr näherten, liegt inne die zunehmende Abnahme des Interesse für dieses, vornehmlich für die kirchliche Dogmatik nach Inhalt und Form. Indem sich diese nun freier ausbildete[1]), nimmt auch der Antheil an der eigentlichen theologischen Controvers seit Anfang des 18. Jahrhunderts immer mehr ab[2]).

1. An jener Läuterung und Veredelung der theologischen Behandlung hatte vornehmlich der Einfluss Englischer Theo-

---

i) *In mundum venit, ut removeret infernum ab homine — ut humanum suum, quod in mundo suscepit, glorificaret, hoc est uniret Divino a quo —.* Jene Ueberwindung der Hölle geschahe *per tentationes in Humanum suum admissas usque ad Ultimam illarum — et ult. ill. fuit passio Crucis.*

k) *Dominus cum omni div. suo amore, cum omni sua div. sapientia, ita cum omni sua div. vita, influit apud omnem hominem.* a. O. 364. Die Erlösung geht übrigens nach Sw. auch die Engel an, a. O. 121 s.

l) Das Bengel'sche System zusammengestellt bei Burk: J. A. Bengel's Leben und Wirken. 2. A. 832. 263 ff.

m) *C. A. Crusii theologia prophetica.* L. 777. III. Von Hengstenberg wurde das Andenken des Buchs erneut.

n) Vgl. Lücke, Einl. i. d. Apokal. S. 542 ff. und Grég. a. O. II. 333 ss. *Nouveaux Millénaires.*

logie wesentlichen Theil. Hier auch, und wie viel noch sonst! leuchtet das Verdienst J. Lor. von Mosheim's (gest. 1755) voran[a]). Freilich, und selbst bei einem solchen Manne, lag die Gefahr nahe, mit der starren, pedantischen Form der Schule, auch die Bestimmtheit, Bedeutsamkeit, Bündigkeit der wissenschaftl. Sprache und Behandlung aufzugeben. Mit grosser Auszeichnung ist in derselben Beziehung J. J. Spalding (gest. 1804) zu erwähnen, eine edle, klare Erscheinung in seiner Kirche und Zeit.

2. Die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts ist die Zeit, in welcher sich die alte Polemik immer mehr aus der theologischen Wissenschaft zurückzieht (oben S. 15). Aber auch die einzelnen dogmatischen Streitigkeiten hören nach und nach auf. Die letzten aus der alten Dogmatik waren die über das Wort Gottes (zwischen Schubert und Bertling zu Helmstädt 1751)[b]), über die Seligkeit der Heiden (durch J. A. Eberhard veranlasst 1772 ff.)[c]), über Prädestination und Rechtfertigung (zwischen Danov und Seiler 1774 ff.)[d]). Von nun an wurden die dogmatischen Streitigkeiten entweder immer sogleich Principstreite[e]), oder die Dogmen in einem anderen Sinne, speculativer genommen, als sie in der Kirche verstanden wurden.

§. 167.

Doch die Bewegung gegen das kirchlich Bestehende entwickelte sich im Laufe des 18. Jahrhunderts in der Deutschen protestantischen Kirche zuerst theils als Feindseligkeit, welche selbst gegen die ewigen Grund-

---

a) F. Lücke, *narratio de I. L. Moshemio* Gott. 827. 4.

b) F. W. Kraft, Nachricht von der Streitigkeit des H. Abts Schubert zu Helmst. wegen der Kraft des göttl. Worts — L. 756. 8. Samml. einiger, auf die Preisaufgabe von der Kraft des göttl. Wortes eingegangenen, Schriften (von Gf. Wernsdorf). L. 760. 8.

c) Die Frage war von Neuem angeregt worden, als die Sorbonne Marmontel's Belisaire verurtheilt hatte.

J. A. Eb., neue Apologie des Sokrates (771). 3. A. 788. II.

d) *E. I. Danovius: vera iustif. notio explicata.* Jen. 774. 2 Progr. und drei Abhh. von der Rechtfert. u. s. w. Jen. 777. Unter Anderem: Einige Abhh. im Namen u. mit Beistimmung der th. Fac. zu Erlangen herausg. u. s. w. Erl. 778. und Danov's Gegenschrift. Ohne Zweifel ein ausnehmender Wortstreit.

e) So stellt sich die Polemik in der neuesten Bearbeitung von K. H. Sack dar, als Kampf gegen Principien, nicht gegen Dogmen. (Bonn 835.)

lagen von jenem vorschritt[1]), theils als Neologie oder Aufklärung[2]). Die Erscheinungen, wie die Persönlichkeiten der zweiten Art traten minder hart hervor, als die der ersteren: aber sie haben in ihrer Charakterlosigkeit oft noch mehr als diese geschadet.

1. Unter den Feindseligkeiten gegen die Kirche, ihren Lehrbegriff, ja gegen heilige Schrift und Evangelium, mögen als das Bedeutendste aufgeführt werden [a]): Jo. Christ. Edelmann's (gest. 1767) [b]) Bücher, eines nicht geistlosen, aber verworrenen und eitlen Mannes, welcher sich anstellte, als wolle er Matth. Knutzen's (129) Plane wiederaufnehmen (Pantheist mit mythischen Ansichten von der biblischen Geschichte) [c]); und die Wolfenbüttler Fragmente (1777 fgg.) [d]), Schriften ohne Neuheit und Tiefe, damals, und durch Lessing's Ansehen, eine Brandfackel für das kirchliche System [e]).

---

a) Anderer, doch bescheidener, Nachhall des Deismus mit Pantheismus unter den Deutschen in den Schriften von Theod. Ludw. Lau (*meditationes philos. de Deo, mundo et homine.* Frkf. 717. Giessen 792, mit einer Schr. *de tribus impost.* wiederherausg.), — Jo. Mich. von Loen (kl. ges. Schrr. Frkf. 749. IV. und: die einzig wahre Rel. — vereinigt in Christo. 751. Die einzig w. Rel. nach e. prüfenden Lehrbegriffe. 553). Anderes in der Vorr. zur d. Uebs. von Leland 3. Theil.

b) J. H. Pratje, hist. Nachrichten von J. C. Edelmann. 2. A. Hamb. 755. Rambach, Socin. Rel.streitigkk. Anh. 1. B., 429 ff.

Schriften: 12 Unterredungen von unschuld. Wahrheiten 1735. Moses mit dem aufged. Anges. 1., 2. u. 3. Anblick (2 Kor. 3, 13) (ob. 355) — Glaubensbekenntniss — die Göttlichkeit der Vernunft (dieses wohl das Beste von Ed.) „Christus ist der Logos, die Vernunft, welche Gottes Weisheit ist — Gott besteht also aus vielen Millionen von Personen — Ketzer und Orthodoxen haben das N. T. verfälscht und mit Fabeln erfüllt u. s. w."

c) Daher die Parallele bei W. Elster: Erinnerungen an J. C. Edelm., in Bez. auf Strauss. Clausthal 839.

d) Lessing: zur Gesch. u. Liter. aus den Schätzen der Wolfenb. Bibl. 3. 4. Beitrag — Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger. 778. C. A. E. Schmidt, übrige, noch ungedruckte Werke des Wolf. Fragmentisten. 787.

Entschieden ist der bedeutende Antheil, welchen H. S. Reimarus (gest. 1765), der treffliche Vfr. der Abhandll. über die natürl. Rel., an diesen Schriften gehabt hat: aber sie sind das Werk Mehrer gewesen — Nachrichten über Thaer's Zusammenhang mit Lessing, in Illgen's Zeitschr. 1839. 4. H.

e) Milderen Geistes, oder versteckter, gegen die christl. Religion und Kirche: (Mauvillon) das einzig wahre System der chr. Religion. Berl. 787. 8. (Dagegen Bartels: über den Werth u. die Wir-

Carl Fr. Bahrdt[f]) und ähnliche wüste Störer sind in der Geschichte für uns untergegangen. Sie haben nur verdorben, nirgends entwickelt, angeregt oder gebessert. Wenn in unserer Zeit ähnliche Erscheinungen hervorgetreten sind, so kann man sie nur als traurige Ueberreste einer vergangenen Zeit ansehen.

Die theologische Meinung jener Zeiten stellte G. Eph. Lessing (gest. 1781)[g]) mit in diese Reihen, und allerdings hat er Feindseligkeiten gegen die christliche Sache geübt. Ein unruhiger und zerstreuter Sinn, Vielgeschäftigkeit und Verachtung der Theologie, wie sie eben war, hatten ihn bei den christlichen Dingen nicht bis dahin dringen lassen, wo sie ihm hätten ehrwürdig erscheinen können, er war nicht gewohnt seiner geistigen Freiheit [h]) und seiner Kritik irgend eine Schranke setzen zu lassen; und das Misfallen an Persönlichkeiten wirkte bei ihm immer mit, wenn er Sachen bekämpfte. Aber gewiss ist, theils, dass ihn sein Gefühl oft näher zum Evangelium hinführte, als er es sich wohl selbst gestehen mochte, theils, dass ihm die Erscheinungen, welche die hier folgende Anmerkung berühren wird, die der Neologie, weit widerlicher waren, als Kirche und Orthodoxie, wenn jene nur kräftig und consequent waren.

2. Neologie oder Aufklärung[i]) (Namen, welche damals und eben in diesen Bedeutungen die gewöhnlichen waren) nennen wir die angeblich kritische Bewegung gegen das kirchliche System in diesen Zeiten bis zu der Epoche, in welcher die Philosophie einen höhern Geist einführte und die Wissenschaft tiefer und bedeutender wurde (nach Jahren bezeichnet, etwa 1760—1790). Sie war minder feind-

---

kungen der Sittenlehre Jesu. 788. II.) C. T. D. (Damm), vom historischen Glauben. Berl. 772. II.

Schrr. dieser Art wurden in Deutschen Ländern oft verfolgt, während das Schandbarste der Franz. Literatur sogar geflissentlich verbreitet wurde.

f) Die Schriften und Verhandlungen über Bahrdt: neueste Offenbarungen Gottes. 3. A. 783. und Glaubensbekenntniss. 779.

g) Lessing in seinem Verhältnisse zu Christenthum und Theologie, vornehmlich bei Twesten, Dogm. 1. S. 19 f. 2. A.

h) Diese geistige Freiheit machte ihn auch der katholischen Traditionslehre zugeneigt. Dieses neuerlichst wieder besprochen (Fr. Boll) G. E. L. über das apostol. Glaubensbekenntniss. Berl. 839. 8.

i) Der Illuminatismus (durch Weishaupt seit 1776) wendete diesen Begriff für eine Gesellschaft, der jesuitischen entgegengesetzt, auf gleiche Weise an, wie es in Spanien im 16. Jahrh. geschehen war. Jarke, vermm. Schrr. 2. Th. Hurter, Denkww. aus den letzten Dec. des 18. Jahrh. Schaffh. 838.

selig gegen das Bestehende, als die, eben vorher beschriebene Tendenz: aber auch von geringerer Selbständigkeit und Kraft [k]): auf einer schlechten Philosophie, auf Empirismus und Eklekticismus, aufgebaut, und bald in untüchtiger Gelehrtheit eitel, kleinmeisterisch, bald mehr nur negirend als suchend und aufbauend. Die allgemeine Deutsche Bibliothek (seit 1765) vertrat diese Richtung vornehmlich [l]). Einen tiefschauenden Gegner, freilich eben so oft sich selbst nicht klar als unverstanden, hatte diese theologische Mattherzigkeit an J. G. Hamann, dem „Magus im Norden" (gest. 1788) [m]).

Vorzugsweise an die Spitze einer geläuterten Theologie in besserem Sinne [n]) werden gestellt: J. A. Ernesti (gest.

---

k) Merkwürdig ging mit dieser Aufklärung auf dem religiösen Gebiete die Empfindsamkeit auf dem der Aesthetik parallel, sowie späterhin verwandten religiösen Zuständen (dem überkritischen und dem speculativ-mystischen) erst die Periode der Ueberkraft, dann die Romantik.

l) Hierher auch die, gegen die kirchl. Theologie gerichteten Schrr. von J. B. Basedow (Philalethie. 764. II. Theoret. System der gesunden Vernunft. 765. Auch er hatte mit J. M. Götze zu streiten), G. S. Steinbart (System d. reinen Philos. oder Glückseligkeitslehre des Christenthums (778) 4. A. 794. Dess. Unterhaltungen z. weitern Aufklärung d. Glücksel.L. u. s. w. 2 Hefte. 782 f.), J. Ch. Salzmann und Aehnliches.

m) Durch Herder vornehmlich bekannter geworden — Werke v. Fr. Roth. Brl. 821 ff. VI. — Fr. Cramer, sibyllin. Blätter durch den Magus im Norden. L. 819. A. V. Möller, chr. Bekenntnisse und Zeugnisse von J. G. Hamann. Münster 826. 8. F. Herbst, Bibliothek chr. Denker. 1. L. 830 (Jacobi u. Hamann). Ungünstig über ihn Niebuhr, Lebensnachrr. v. Nieb. II. 479 ff. Vgl. Göthe, a. m. Leben 12. Buch.

n) Die Schriften: P. F. Achat Nitsch, Theologie der Neuern. Erfurt 790. 8. (G. U. Brastberger) Erzählung und Beurtheilung der wichtigsten Veränderungen, die, vorzüglich in der 2. Hälfte des gegenwärt. Jahrhunderts in der gel. Darst. des dogm. Lehrbegr. der Prot. in Deutschland gemacht worden sind. Halle 790. 8. J. A. H. Tittmann, pragmat. Gesch. der chr. Rel. u. Th. in der prot. K. während der 2. Hälfte des 18. Jahrh. 1. Bresl. 805. 8. (Fuhrmann) die Aufhellungen der neueren Gottesgelehrten in der chr. Glaubenslehre von 1760—1805. L. 805. 1. Tholuck, Abriss einer Gesch. der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Th. in Deutschland Stattgefunden hat. Vermischte Schrr. II. N. 1. Gieseler, Rückbl. auf d. kirchl. u. th. Richt. u. Entwick. d. letzten 50 Jahre. Gött. 837.

Auf einem umfassenderen Standpuncte: Ge. L. Wilh. Funke, gesch. Entwickelung der geistigen Richtungen in Staat, Kirche, Kunst und Wissenschaft seit der Mitte des vorigen Jahrhhunderts. — Osnabrück 835. 8.

1781)[o]) und J. S. Semler (gest. 1791)[p]). Man mag hinzusetzen J. D. Michaelis (gest. 1791)[q]). Sie haben ein bleibendes Verdienst um die theologische Wissenschaft. Der Zweite durch Einführung der historischen Kritik in dieselbe: wobei wir indessen weder das Verdienst Früherer (für Dogmengeschichte und für biblische Theologie) übersehen dürfen, noch das Ungemessene des Semlerischen Zweifels, die Unphilosophie des rechtschaffenen Forschers und die Unbestimmtheit unerwogen lassen, in welcher das fromme Gefühl in seine Forschungen eintrat[r]). Die beiden Anderen durch Befreiung der Schriftauslegung vom kirchlichen Zwang: J. D. Michaelis besonders neue Bahnen machend für das A. T., freilich ohne den grossen Sinn von J. G. Herder und ohne den Geschmack von J. G. Eichhorn zu besitzen. Ueberhaupt aber haben sich theologische Wissenschaft und der Geist der Kirche in einer späteren Epoche wesentlich anders gefasst und ausgebildet. —

§. 168.

Während die Deutsch-katholische Kirche auch an den Regungen jener neueren Theologie einigen Antheil nahm, jedoch mehr noch auf Befreiungen in der Verfassung gerichtet war[r]); sammelten sich in dem katholischen Frankreich, neben einer glänzenden, theologischen und kirchlichen, Literatur unter dem Namen

---

o) W. A. Teller: J. A. Ernesti's Verdienste um die Theol. und Religion. L. 782. Semler's Zusätze zu dies. B. Halle 782. 8.

p) Semler's eigene Lebensbeschreibung. Halle 781. II. 8. Ueber ihn Eichhorn, allg. Bibl. der bibl. Liter. V. 1. 25 ff. *I. A. Noesselt, narratio de I. S. S. eiusque ingenio ac meritis in intp. S. S.*, vor Semler's *paraphr. in* 1 *Ep. Io.* 792. — Schlosser, Gesch. d. 18. Jahrh. II. 576 ff. (ohne dass wir die Ungerechtigkeit gegen S. J. Baumgarten theilen mögen).

Semler's letztes Glaubensbekenntniss über nat. u. chr. Rel., mit e. Vorr. von C. G. Schütz. Kgsb. 792. 8.

q) J. D. Mich. eigene Lebensbeschreibung — 1793. Hierin auch Eichhorn's Abh. über J. D. M., aus A. Bibl. IV. Wie persönlich stets uneinig, so stellten Mich. und Semler auch in Charakter, Streben, Art ein vollständiges Gegenstück dar.

r) Der Streit Semler's über die historische Interpretation und über hist. und moralisches Christenthum bezog sich auf die Scheidung des Wesentlichen vom Zufälligen im Christenthum: aber Semler kam nie bei sich in das Klare, ob ausser dem Stoffe für das fromme Gefühl noch anderes Wesentliches in demselben anzunehmen sei.

der Philosophie, Kräfte und Stoffe für einen Umsturz alles, auch kirchlich Bestehenden, welches allerdings weder Genüge gewähren konnte, noch Achtung gebot; einen Umsturz zu Gunsten des Materialismus in Gedanken und im Leben [2]). Die Französische Revolution war ein ungeheurer gräuelhafter Ausbruch desselben Freiheitsdranges eines verdorbenen Zeitgeistes, und er erfolgte später, als es die kundigen Beobachter erwartet hatten [3]).

1.[a]) Die freieren (episkopalen) Regungen der Deutsch-katholischen Kirche dieser Periode stellen sich dar im oben erwähnten Febronianismus [b]) (152) und in den Emser Beschlüssen von 1786 [c]). In der Josephinischen Periode wurde mehr das Kirchliche im Verhältnisse zur Staatsgewalt aufgefasst und eingeschränkt.

2. Der Materialismus, die Feindseligkeit gegen Gott, Geist, Freiheit, Idee, also eigentlich die Unphilosophie ist der Inhalt von alledem, was diese sogenannte Französische Philosophie des 18. Jahrhunderts hervorgebracht hat [d]): er ist auch allein das ihr Eigenthümliche. Denn auf ihrer negativen, polemischen Seite stammte sie ganz vom Englischen

---

a) Streit über Rationalismus in der Deutsch-kath. Kirche, angeregt durch Isenbiehl: neuer Versuch über die Weissagung vom Immanuel. 778. 8.

b) *Iustin. Febronii Icti* (J. N. v. Hontheim), *de statu eccl. et legitima potestate Rom. Pontificis.* Bullioni (Francof.) 763. 65. und Vertheidigungen 770—74. III. 4. Desselben *commentarius in suam retractationem Pio VI. P. M. — a.* 1778 *submissam.* Frcf. 781. 4.

c) Resultate des Emser Congresses. Frkf. 787. 8. (Mainz, Trier, Cöln u. Salzburg.) Vgl.: Die gallican. u. deutschen Freiheiten. L. 839. Die Synode von Pistoja 1786 gehört auch in die Geschichte der Deutsch-kath. Kirche, sofern sie durch die Grundsätze der Regierung Joseph II. hervorgerufen und geleitet worden war. *Acta et decreta synodi dioecesanae Pistoiensis.* Ticin. 790. II. 8. *de Potter, vie de Scip. de Ricci.* Brux. 825. II. (D. Stuttg. 826. IV. 8.)

d) Zur Charakteristik dieser Philosophen: *Corréspondance littéraire, philosophique et crit. par Grimm et Diderot.* 813 ss. XVI. Auszug: Did. u. Grimm, Correspondenz vom J. 1753—1796. Brandenb. 820. *L. Lerminier, de l'influence de la philos. du* 18. *siècle sur la législation et la sociabilité au* 19. Par. 833. Deutsch: die Ph. des 18. Jahrh. u. s. w. L. 835. Schlosser, a. B. 1. 477 ff. II. 444 ff. Zwei von ihnen, la Mettrie und Voltaire, waren Schüler von Jesuiten. Apologetik gegen sie: C. L. von Haller: Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung. Bern 778. 2. A. III.

Deismus ab: und ihre Grundlage war der, gleichfalls Englische, philosophische Empirismus, Sensualismus [e]). Menschen, wie la Mettrie (gest. 1751) [f]), bei welchem sich indessen der Deutsche rühmen kann, dass man ihm diesen vergeblich habe näher bringen wollen, Philosophen, wie Adr. Helvetius (gest. 1771) [g]), freilich weit bedeutender; Schriften, wie das System der Natur (1770) [h]), liegen dem Menschengeiste jetzt zu fern, als dass von ihnen noch viel zu handeln wäre. In (F. M. Arouet) Voltaire (gest. 1778) [i]) sammelte sich aller, alte und neue, Hass gegen Religion, Moral, Evangelium, um, überzogen mit Glanz, Witz, auch wohl mit Gleisnerei, und getragen von einer hassenden und hassenswerthen Natur, die Welt um Frieden und Heil zu bringen. Tiefer geht, aber mit gleich feindseligem Sinne gegen alles Geistige und Göttliche, Dénis Diderot (gest. 1784) [k]). Eine andere Richtung nahm

---

e) Die Philosophie von Condillac (gest. 1780), welche man in Frankreich für die eigentlich nationale hält, hat sich auf derselben Grundlage, aber mit Vermeidung jener Uebertreibungen und Irrthümer, entwickelt.

f) *L'homme machine — l'homme plante — oeuvres philosophiques.* Die Werke wieder zu Berl. 764. II. gedruckt, und Friedr. II. Lobredner des Philosophen in der Akad. d. Wiss.

g) *De l'esprit.* 758. II. 8 (D. von Gottsched 759). — Weiter gehend in polit. Hinsicht: *de l'homme*, nach s. Tode ersch. 772.

h) *Système de la nature par Mr. Mirabaud.* Lond. (Amst.) 770. II. 8. Seit 1817 acht Ausgg. in Frkr. (D. von K. G. Schreiter. L. 783. II.) In dem Philosophenkreise bei P. H. D. von Holbach verfasst. Auch von Voltaire bestritten, *Encycl. art. Dieu.* Krause (d. absol. Rel.philos. 834. 1. 156) findet die gewöhnl. Auffassung zu oberflächlich und seine Bestreitungen zu ungründlich.

i) *Condorcet: vie de Volt.* 829. 8. W. Münscher, über Volt. antireligiöse Denkart. In W. Münscher's Lebensbeschr. und nachgelass. Schriften. Marb. 817. 141 ff. Göthe, a. O. 11. Buch.

Das Früheste gegen die Kirche: *épitre à Uranie.* 715. Die *Henriade* in derselben Tendenz gedichtet — dagegen die *pucelle*, ein blosses Werk des Skandals — die Romane, vorn. *Candide — la rel. naturelle* — vor Allem *Dictionnaire philosophique*, die Aufsätze Volt. in der Encyklopädie enthaltend. Das, was unter V. Schriften den meisten Schein der Lauterkeit an sich hat, ist das Buch über die Toleranz (1764), durch den Prozess von J. Calas zu Toulouse (1762) veranlasst: wenigstens hat es fast nur gut gewirkt.

k) *Mémoires* der Tochter Did. über ihren Vater, in Schelling's Zeitschr. von Deutschen für Deutsche. 1. H. 813.

Die früheste gegenchristliche Schrift Did.: *pensées philosophiques* 746 (D. von J. Elsner. Halle 747) — Briefe an Blinde — *Mém., corresp. et ouvrages inédits de Did.* Par. 830 ss. IV.

d'Argens [l]): d'Alembert [m]) (gest. 1783) war ohne Zweifel der Bedeutendste in diesen Reihen. Die Französische Encyklopädie (1751—63) trug die Resultate und die Tendenzen dieser Philosophie zusammen [n]).

Wir sind gewohnt, zu diesen Männern auch den Protestanten und Genfer, J. J. Rousseau (gest. 1778) [o]), zu stellen. Er hat politisch vielleicht noch mehr Erfolge als sie gehabt, wenn gleich auch er die Revolution nicht gemacht hat; aber für Religion und Moral hat er, soweit es noch möglich war, vielmehr immer aufgehalten, im Einzelnen wirklich gebessert: und er verachtete den Materialismus seiner Zeit. Seine theologischen Irrthümer wollen im Vergleich zu den theologischen Denkarten späterer Zeit, ja selbst zu gleichzeitigen, wenig sagen: aber sein Geist war in der Tiefe unklar und schwankend, und seine Gesinnung unsicher und durch Mismuth und Eitelkeit verschoben. Ein geistvoller und einflussreicher Schriftsteller desselben Volks aus unserer Periode,

---

l) Das Früheste: die jüdischen Briefe —. In der Meinung, gelehrte Waffen gegen das Christenthum handhaben zu können: Uebersetzungen von Ocellus Lucanus und Timäus von Lokri, Sammlung und Auslegung der Fragmente Julian's gegen die Christen.

m) *Condorcet éloge de Mr. d'Al.* 783. D'Alembert's Evangel. des Sensualismus und des Eigennutzes, gegen alle „aufgedrungenen" Begriffe von Gott, Unsterblichkeit, Moralität, in der Einleitung zur Encyklopädie.

Die theologische Welt erregt durch d'Al. Art. *Génève* in der Enc. („der Socinianismus herrschende Lehre daselbst"). Rousseau's und d'Al. anderweiter Streit über denselben.

n) Durch d'Al. und Diderot unternommen: *Dict. universel et raisonné des connoissances humaines.* 27 Thle.

o) *Hist. de la vie et des ouvrages de J. J. R.* (*par Musset-Pathay*). Par. 821. II. 8. *M. de Stael, lettres sur les ouvrages et le caractère de R.* Gen. 789. (D. L. 789.) Wachler über Rousseau: biograph. Aufsätze 835. S. 31 ff.

R. Ansichten von Offenbarung und Christenthum: 8. Buch der Confessionen — Glaubensbekenntniss des Vicar aus Savoien, Anh. zu Emil 4. B. — Briefe vom Gebürge. — Der *contrat social* ist das äusserlich Bedeutendste geworden: die Grundlage war weder den politischen Gedanken der Scholastik, noch den, oben erwähnten, Systemen der Jesuiten fremd.

M. Robespierre, grosser Bewunderer von Rousseau, ja der verrückt und zum Scheusal gewordene R. Von ihm, oder aus den Verhältnissen R. zu Voltaire u. A. nahm er auch das Paradoxon: dass der Atheismus eine aristokratische Denkart sei.

Montesquieu [p]), war nur Gegner der Kirche in ihren Misbräuchen [q]).

3. Nicht durch jene atheistische Philosophie ist Verderben und Revolution über Frankreich und, mehr oder weniger, über die Welt gekommen, wenn jene gleich auf die Art, wie sie erfolgt ist, Einfluss gehabt hat [r]): sondern jene Philosophie ist vielmehr wie die Revolution aus dem Verderben im Leben hervorgegangen. Ferner zu dieser Verdorbenheit des Volksgeistes war es, nächst den Gräueln in den höheren Regionen des Lebens, ohne Zweifel ganz vorzüglich durch den Verfall der Kirche und durch die Schlechtigkeit des Klerus gekommen. Auch der infernale Charakter, mit welchem die Revolution ausgeführt wurde, hatte seinen Ursprung in dem Mangel religiöser und sittlicher Volksbildung: und wiederum hatte die Kirche fast ein Jahrhundert lang nicht den Willen oder die Macht gehabt für diese wirksam zu sein. Das edlere Streben nach dem Besseren verband sich eine Zeitlang in Selbsttäuschung mit dem Geiste des Bösen, bis es ihn erkannte, aber freilich erst, indem es unter ihm erlag.

§. 169.

Aber fast in derselben Zeit, in welcher sich in dem Nachbarlande jene zerstörende Entwickelung des drängenden Zeitgeistes offenbarte; in dem letzten Jahrzehend

---

p) Persische Briefe — über Rom's Grösse — Geist der Gesetze, dieses so wichtig gewordene Werk, auch in der Kirche und Theologie — das Geringste war wohl, dass es von J. D. Michaelis für sein Mosaisches Recht benutzt wurde.

q) Unter anderen Französischen Schriften dieser Art und Zeit, wurden vorzüglich bedeutend: *Dupuis, origine de tous les cultes.* Par. 795. III. N. A. 837. (Auszug: über den Ursprung des Cultus — Seitenstück zum Leben Jesu v. Strauss — von C. G. Rhé. Stuttg. 839. 8.) Gegen ihn *Salvador, J. C. et sa doctrine.* Par. 838. II. 558 ss. — *Volney, les ruines, ou méditations sur les révolutions des empires.* Par. 797. II. 12. (D. Braunschw. 829.) — *J. Fr. van Beck-Calkoen, examen du système de Dupuis et Volney.* Amst. 802. 8.

r) Die Anklage, ja selbst gegen die Philosophie überhaupt, fortwährend erhoben, dass aus ihr die Revolution hervorgegangen sei. Unter uns: (von Schütz) Geschichte der Staatsveränderung in Frankreich unter Ludw. XVI., oder Entst., Fortschritte und Wirkungen der sogen. neuen Philosophie in diesem Lande. L. 826 ff. V. 8. Wie hier oben: Abbé Mongaillard, Einl. z. *Histoire de France.* 827. 1. F. W. Carové, Rückblicke auf die Ursachen der französ. Revolution, und Andeutung ihrer welthistor. Bedeutung. Hanau 834.

des 18. Jahrhunderts begann unter uns, und von der Deutsch-protestantischen Kirche aus, die eigentliche **Läuterung** von Geist und Lehre der Kirche. Wissenschaft und Philosophie haben hierbei fortwährend zusammengewirkt, aber die **Philosophie** hatte auch an den allgemein wissenschaftlichen Verbesserungen der jüngsten Zeit den vornehmsten Theil [1]).

1. Neu belebt wurden seit dieser Epoche unter den Wissenschaften vornehmlich **Philologie** (zur Alterthumswissenschaft und Kunst der Auslegung erhoben)[a]) und **Historie** (durch Idee'n beseelt)[b]). Beides hat tief hinein in die Theologie gewirkt (es ist dadurch das Zweite, was wir neben der Philosophie von der gegenwärtigen Theologie fordern, möglich geworden, die vollkommene **historische** Auffassung des Christenthums): und bei dieser neuen Fassung jener Wissenschaften hat der **philosophische** Geist der Zeit vornehmlich mitgewirkt. So mag man immer dieses unser Jahrhundert vorzugsweise das der **Philosophie** nennen.

§. 170.

Unmittelbar aber hat die nunmehr beginnende Entwickelung der **Philosophie** selbst auf die Kirche eingewirkt; und die Geschichte der neuesten Theologie hängt ganz mit der der Philosophie zusammen. Wir haben jene **Entwickelung** derselben und die **Anwendungen** der Philosophie auf Gedanken und Geist der Religion und Theologie durch die einzelnen Gestalten darzustellen, welche sie durchgangen ist [a]).

---

a) Von entschieden mächtigem Einflusse auf diese Wissenschaft, in ihrer eigenen Entwickelung und in Hinsicht auf Theologie, sind Fr. A. **Wolf** (vgl. **Körte's** Leben u. Studien F. A. W.) und G. **Hermann** gewesen. Von jenem hat die neuere Theologie auch einige Methoden und Hypothesen in der höheren Schriftkritik angenommen: durch diesen ist die Grammatik des N. T., als theologische Disciplin, entstanden.

b) Philosophie der Geschichte — Geist der Geschichte: neu gebildete Wissenschaften.

a) Die vorzüglichen, **besonderen** Werke (neben den allgemeinen Geschichtsdarstellungen der Philosophie, vornehmlich durch E. Reinhold und Hegel) über diese neueren Systeme: C. F. **Bachmann**, die Philosophie meiner Zeit. Jena 816. J. H. **Fichte**, Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. Sulzb. 829. **Ders.**, über Gegensatz, Wendepunct und Ziel der heutigen Philosophie. 1. Heidelb.

§. 171.

Fast gleichzeitig begann die Bewegung des philosophischen Gedankens durch Imm. Kant und Fr. Heinr. Jacobi [1]). Sie haben mit einander gemeinsam den Widerspruch gegen alle speculative Philosophie und die, im Deutschen Sinne gedachte, Begründung des geistigen Lebens in etwas unmittelbar Gewissem: aber, wie sie in Charakter und Methode ihres Philosophirens weit von einander entfernt waren, so trennten sie sich in der Ausführung ihrer Grundgedanken und in ihren Resultaten [2]).

1. Imm. Kant (gest. 1801) [a]) und F. H. Jacobi (gest. 1819) [b]) traten aus einem schon wohlbegründeten Ansehen bestimmter hervor, jener in der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781), dieser in dem Buche über die „Lehre des Spinoza“

---

832. C. L. Michelet, Gesch. der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Berl. 837 f. II. (von der histor. Seite ausgezeichnet) — Hnr. Mor. Chalybäus, hist. Entwickelung der specul. Philosophie von Kant bis Hegel. Dresd. (837) 840.

Die einzelnen Theile und Formen der philos. Systeme werden hier vorausgesetzt.

a) Es gereicht unserer Zeit zur Ehre, dass sie, wenn gleich in den herrschenden Systemen von Kant so weit abgekommen, doch in der Anerkenntniss von ihm so entschieden und ungetheilt ist. „Mehr als wir es wissen, ruht unsere jetzige, wissenschaftliche, moralische und religiöse Bildung auf der Kantischen Philosophie:“ sagt Rosenkranz in der Ankündigung von Kant's Werken, 1837. Zwei neue Ausgaben dieser Werke, von K. Ros. und F. W. Schubert (12 Th.), und von G. Hartenstein (10 Th.) seit 1838.

Unter den unmittelbaren Erklärungsschrr. der Kantischen Lehre, vornehmlich: Jo. Schulze, Erläuterungen zu Kant's Kr. d. r. Vn. (784) 791. K. L. Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie. (786) 790 f. II. Der Kritik d. r. Vn. war bei Kant mit Bedeutung für die später ausgeführten Lehren vorangegangen: *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiis.* 770 — und aus seiner Schule M. Herz: Betrachtungen über die speculative Weltweisheit. Kgsb. 771.

b) Werke. 812 ff. VI. 8. Einverstanden mit Jacobi haben sich gezeigt: neben ihm Franz Hemsterhuys (gest. 1790). *Oeuvres philosophiques — par Sylvain van de Weyer.* Louvain 826. II. 12. und J. G. Hamann (vorn. in den Denkwürdd. des Sokr. 759. Werke II. — doch stets mehr nach dem Positiv-Christlichen hingewendet: „im Glauben werden fortwährend alle Grundsätze des Verstandes umgekehrt“). Nach ihm vornehmlich Fr. Köppen und Bouterwek (Rel. der Vernunft. Gött. 824). Ueber die Bedeutung von Jac. Philosophie: J. Kuhn, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz 824.

(1785), Beide wurden angeregt durch die weltmännische Skepsis von David Hume (gest. 1776)[c]: jener, indem er Hume gegenüber in dem menschlichen Gemüth etwas Sicheres und Eigenes nachzuweisen suchte, dieser, indem er dem Hume'schen Glauben eine höhere Bedeutung zu gewähren bemüht war.

2. Der Charakter des Philosophirens gehört bei Jacobi mehr dem Leben an, bei Kant mehr der Schule. Kant ferner unternahm es, das gesammte geistige Vermögen des Menschen auszumessen und darzustellen (nach Erkenntniss, Willen, Gefühl)[d]: ein Unternehmen, in welches der philosophische Geist immer in bedeutenden Epochen eingegangen ist, sich besinnend, vorbereitend[e]: Jacobi, welchen man den Deutschen Plato genannt hat, fasste in glänzend populärer Weise nach Neigung und Anlass immer nur einzelne Gegenstände und Probleme auf. Die philosophischen Lehren der Beiden scheiden sich auch in dem, was sie im Allgemeinen gemein haben: sowohl in dem Widerspruche gegen die Speculation, als in jener Begründung im unmittelbar Gewissen, wenn gleich in diesem Zweiten die Sprache der beiden Männer oft übereinstimmt. Kant sieht die übersinnliche Richtung des Erkenntnissvermögens nicht nur als etwas Wesentliches in unserem geistigen Leben an, sondern er legt den Idee'n desselben auch eine hohe Bedeutung, wenn gleich nur regulative,

---

c) Empirismus und unbedingte Subjectivitätslehre — der Causalzusammenhang von Subject und Object hat keine objective Sicherheit — der gute Glaube hält das Leben in seiner Unsicherheit zusammen. Der „Versuch über den menschl. Verstand" (1748) von Tennemann übs. (1793). Unters. über die Moralprincipien, natürl. Gesch. der Religion: *Essays and treatises on several subjects.* 770. IV. Gespräche über die natürliche Religion.

F. H. Jacobi: D. Hume, oder Idealismus und Realismus. 787. *Zschiesche, de Humio sceptico.* Hal. 835.

d) Neben der Kr. d. reinen Vern., die Prolegomena zu e. jeden Metaphysik u. s. w. 783 — Kr. d. prakt. Vn. 788 — Kr. der Urtheilskraft. 790.

e) Sokrates — die Skepsis des 2. Jahrh. — Cartesius — Locke und Leibnitz.

K. L. Reinhold: die erste Aufgabe der Philosophie in ihren merkwürdigsten Auflösungen seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Beitrr. z. Uebersicht des Zustandes d. Philosophie b. Anf. des 19. Jahrh. 1. Heft. Hamb. 801. F. E. Beneke, Kant, und die philos. Aufgabe unserer Zeit — Berl. 832. Fortlage: die Stellung Kant's zur Philosophie vor und nach ihm — Deutsche Vierteljahrsschr., Oct.—Dec. 838. S. 92 ff.

bei: Jacobi nimmt jene speculative Richtung wie etwas Ungehöriges, wobei sich der Geist auf geradem Wege zum Determinismus und Atheismus finde [f]). Dasjenige aber, wodurch allein der Geist vom Uebersinnlichen erfahren, aber auch überhaupt nur Sicherheit und Bedeutung erhalten soll, ist bei Jacobi ein Gefühl (der Mensch sich in seiner Ganzheit fühlend, oder in seinem höheren Streben, Interesse), auch Glaube genannt, und, der Ursprung desselben, Offenbarung [g]): bei Kant dagegen ist die Vernunft auf dem Gebiete der Erfahrung sich genug und sicher, aber die Idee'n des Uebersinnlichen erhalten ihre Sicherheit und Kraft durch die praktische Vernunft: denn der Mensch habe, seiner sittlichen Bestimmung gemäss, nur in jener, und in dem Glauben auf moralischer Grundlage, Gewissheit über jene Idee'n, die von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, d. i. vom Uebersinnlichen im Gegensatze zu Welt, Natur, Endlichkeit. Endlich ist bei Jacobi in Hinsicht auf die Erkenntniss der Erfahrungswelt keine Beschränkung gemacht worden, aber bei Kant ist diese Erkenntniss blos subjectiv; der menschliche Sinn und Verstand fasst die Dinge nur in seiner Form, also in der Erscheinung, welche sie für ihn haben, nicht an sich, auf.

§. 172.

In der geistig bewegten Zeit, und wie sowohl die Wolfische Starrheit als die Flachheit des Empirismus keine Genüge mehr zu geben vermochte, trat die Kantische oder kritische Philosophie bedeutend und entscheidend ein. Ausser den schwächeren Schülern, welche nur die Form und die neue Terminologie ergriffen, um sie an alle Begriffe und an alle Gegenstände der Wissenschaft und des Lebens anzulegen; hat die Kantische Schule drei Arten philosophischer Entwickelung hervorgebracht [x]).

1. Zu der kritischen Schule mag man 1) diejenigen rechnen, welche, wenn gleich mit Selbständigkeit, doch lediglich zu den Resultaten der Kantischen Schriften halten. Diese werden unter uns noch durch W. T. Krug vertreten. 2) Solche,

---

f) Die Schr. über Spinoza und Sendschreiben an Fichte (Fichte's atheist. Idealismus sei die alleinmögl. speculat. Philosophie).

g) Unrichtig von Mendelsohn gefasst, als der Glaube der posit. Religion, und als übernatürliche Offenbarung: (Wizenmann) d. Resultate der Jacobi- und Mendelsohn'schen Philosophie. L. 789.

welche nur in den Grundgedanken des Kantischen Systems stehen, aber dieselben selbständig ausgeführt haben. Wir rechnen zu diesen vor Anderen J. F. Fries und seine Schule (in der Methode, wie in der Lehrentwickelung, insbesondere im Begriff des Glaubens [a]), von Kant entfernt), welche sich der Theologie vornehmlich oft genähert hat. 3) Solche, welche nur die Idee der Kantischen Kritik aufgenommen haben, um mit Eigenthümlichkeit die Theorie der Erkenntniss, die Kritik der Vernunft darzustellen. Höchst achtungswerthe Denker umschliesst auch diese Classe: wir haben nicht nöthig, ihre Namen hier aufzuführen [b]).

§. 173.

Aber die Resultate der Kantischen Kritik, in jener Beschränkung auf das Bedürfniss des praktischen, sittlichen Lebens, genügten nicht der geistig aufgeregten Zeit. Jene Kritik wurde, wie die Schule des Sokrates, gerade zum Ausgangspuncte für eine speculative Philosophie, wie sie, so reich und in so schneller Entwickelung, noch nie dagewesen war. Zuerst [1]) trat der Idealismus von J. Gottlieb Fichte hervor: allmälig von seiner ursprünglichen Schroffheit [2]) mehr und mehr gemildert, zuletzt eine tiefsinnige Lehre von dem wesentlichen Zusammenhange Gottes und des Geistes, und von dem Geiste als dem Wesen aller Dinge [3]).

1.[a]) Fichte (gest. 1814) bekannte in seiner frühesten philosophischen Erscheinung (1794) nur der Fortsetzer, ja Vollender der Kantischen Resultate zu sein. Der sogen. transscendentale Idealismus, jene Lehre, dass nur die Erscheinung der Dinge erkannt werde, und das Ding an sich unbekannt

---

a) Speculativer Glaube — Ahndung heisst die Auffassung der Sinnenwelt, als Erscheinung der Dinge an sich. (Ein ähnlicher Gebrauch findet in der griechischen Philosophie mit ὑπόνοια Statt.)

b) Eine Kantische Schule hat es im Auslande nie gegeben: auch begreiflicherweise nur wenig Studium Kantischer Schriften. Die populären Darstellungen dieser Lehre (die vorzüglichste die durch *Ch. Villers*, *philosophie de Kant*. 801) waren nicht geeignet, dort ein Interesse für sie zu erregen: obendrein da dieselbe doch ganz auf dem Deutschen, sittlich-frommen, Boden ruht. Am meisten hat sie in der Krugischen Fassung im Ausland Eingang gefunden. (Auch durch *Kumas*: *σύνταγμα φιλοσοφίας*. Wien 818.

a) Leben von J. G. Fichte, durch s. Sohn. Stuttg. 830. II. Vgl. für Fichte's philos. Entwickelung auch seine Briefe in: K. L. Reinhold's Leben und liter. Wirken. Von E. Reinhold. Jena 825.

bleibe, erschien ihm als Halbheit, dadurch zu verbessern, dass das ganze Object nur dem geistigen Subject angehöre [b]).

Der Idealismus [c]) war bis jetzt in der Geschichte der Religionen und Philosophie'n erschienen: 1) als religiöser — der Idealismus des Orients: Gott allein ist, die Welt ein Schein, ein Nichts, daher das Sichversenken in das Nichts mit der Gottheit vereinigt [d]) — 2) als mystischer — Malebranche, Berkeley [e]): nur durch Gott haben wir die Idee'n der Dinge — 3) als metaphysischer bei Leibnitz (131): das Wesen der Welt seien Geister, Monaden — 4) als philosophischer überhaupt bei den Eleaten: es bestehe ein absoluter Gegensatz der Vernunfterkenntniss und der sinnlichen — endlich 5) bei Kant: jener obenbezeichnete, sogenannte transscendentale Idealismus.

2. Die ursprüngliche Lehre Fichte's [f]) war: „der Mensch ist sich nur seines geistigen Wesens und Lebens bewusst (das Ich, der Geist, entweder wie es Schelling [g]) den Misdeutungen dieser Lehren entgegensetzte, sogleich als das geistige Leben überhaupt aufzufassen, oder mit der Nothwendigkeit gedacht,

---

b) Fichte wurde bekanntl. von Kant hierbei zurückgewiesen: doch hat man bemerkt (Michelet a. O. 1. 50. 446. — schon Jacobi), dass die erste Ausgabe der Kr. d. r. Vn. wirklich viel entschieden Idealistisches in sich gehabt habe, welches die folgg. Ausgaben hinweggenommen.

c) In einer anderen Bedeutung (Philosophie, welche von der Idee des Absoluten ausgeht), z. B. bei *I. G. Mussmann, de idealismo s. philos. ideali.* Berl. 826. 4. Dagegen *F. C. Biedermann, de genetica philosophandi ratione — s. de idea absoluti, pro philosophandi principio vulgo habita.* L. 835.

d) Bayle, Art. Brachmanen: *Anquetil du Perron Dissert.* vor *Oupnekhat* (Argentor. 801. II), — Tholuck, Ssufismus und Anderes, oben S. 242 erwähnt —. *J. J. Bochinger, la vie contemplative etc. chez les Indous et chez les peuples Buddhistes.* Strassb. 831.

e) Ge. Berkeley (resign. Bischof d. Hochkirche in Irland, gest. 1753): dem herrschenden Sensualismus stellte er seinen Idealismus entgegen, als die Lehre, dass die Sinnenwelt nur in Bildern bestehe, welche der allumfassende Gottesgeist in unseren Seelen zeichnet — „Drei Dialogen zwischen Hylas und Philonous — Alciphron." Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen u. s. w., von J. C. Eschenbach. Rost. 756. 8. Herder, Adrastea. 12. 252 ff.

f) Vorgetragen in den Schrr. über die Wissenschaftslehre 1794 — 1798.

g) Vom Ich als Princip der Philosophie. 795. Auch in den philos. Schriften.

eine gleichartige Welt von Individuen neben sich aufzunehmen). Das Objective wird uns nur als Schranke bewusst, welche der Geist sich selbst setzt: es ist Product des Geistes."

Doch schon in seiner früheren Zeit machte Fichte eine moralische Beschränkung seiner Lehre in dem Buche von der Bestimmung des Menschen: „Ausgleichung der theoretischen Schwierigkeit durch das praktisch-sittliche Interesse“ [h]).

3. Die letzten Darstellungen Fichte's [i]), populär in drei Schriften [k]), und daneben wissenschaftlich [l]) mehrmals gegeben, bezeichnen den Geist als das Dasein, das Bild Gottes, als in Liebe zu ihm gezogen und mit ihm verbunden. Geblieben ist der idealistische Grund, und es geht durch alle Lehrdarstellungen Fichte's der Geist hindurch, von welchem auch Person und Leben jenes Philosophen getragen wurde: über Alles und in Allem herrsche die Kraft des freien Geistes und des freien Gedankens. Die Fichte'schen Schriften werden immer unter die, in Geist, Charakter und Wort, ausgezeichnetsten Erzeugnisse unseres Volkes gestellt werden: und wenn es auch keine Schule dieses Mannes giebt, so werden jene Schriften, insbesondere die der letzten Periode, doch immer anregend, stärkend und bildend wirken. Ein berühmter Zeitgenosse Fichte's, Fr. Schlegel (gest. 1830) [m]), ging aus einem ästhetischen Idealismus immer mehr in einen wenig zusammenhängenden Supernaturalismus über. In Novalis (K. v. Hardenberg, gest. 1801) nahm der Idealismus eine mystische Richtung [n]).

---

h) Berl. 800. 8. Von einer anderen Seite auch ausgleichend: Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Berl. 801.

i) Ueber ihren Ursprung (hat er nicht lediglich im Geiste Fichte's gelegen, so hat der Geist der Zeit sie in ihm gereift): Schelling, Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturph. zur verbesserten Fichte'schen Lehre. Tüb. 806. J. F. Fries: Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt beurtheilt. Heidelb. 807.

k) Die Trilogie: Vorless. über das Wesen des Gelehrten — Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters — Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre. Sämmtl. Berl. 806. Dazu: Reden an die deutsche Nation. Berl. 808.

l) Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinsten Umrisse dargestellt. Berl. 810. Vgl. J. G. Fichte, nachgelassene Werke. Von J. H. Fichte. Bonn 834. II.

m) Die letzten Schriften Schlegel's: Philosophie des Lebens. 827. — Ph. der Geschichte. 829. II. — philos. Vorlesungen, von Windischmann herausg. 836 ff. III.

n) Schriften. 3. A. 815.

§. 174.

Dem Fichte'schen Idealismus stellte Fr. W. Jos. Schelling, als einer speculativen Einseitigkeit, eine Lehre, erst an die Seite, dann entgegen, welche der Welt der Objecte neben der inneren, geistigen, ihr Recht gewähren sollte [1]: Real-Idealismus, Identitätslehre genannt, auch Philosophie vom Absoluten, und Naturphilosophie, weil sie das Sein ungetheilt, vollständig auffassen wollte. Aber während der Urheber dieser Lehre sich von der ursprünglichen Fassung derselben mannichfach entfernte, zuerst eine theosophische Richtung nahm, späterhin auch wohl der allgemeinen christlichen Denkart näher getreten ist [2]; hat sich, was von seiner Schule noch besteht, mehr und mehr einer realistischen, ja materialistischen, Ansicht zugewendet [3]).

1.[a]) Die ursprünglichen Schelling'schen Lehren (seit 1797) waren in dem Hauptgedanken nicht neu; sie gaben jenen uralten Pantheismus wieder, wie ihn z. B. Bruno aufgestellt hatte: nur die Idee vom vollkommenen Parallelismus des Geistigen und Weltlichen (Idealen und Realen, Subjects und Objects), und die Form, in welcher sich die Lehre dem Fichte'schen Idealismus entgegensetzte, waren neu [b]). „Das Absolute tritt auf gleiche Weise, und in derselben Entwickelung, sich setzend und wieder zurücknehmend, als Ideales und Reales hervor. Gott ist dieses Leben des All. Die intellectuelle Anschauung ist das geistige Organ, durch welches wir ihn erkennen."

2. In der weiteren Entwickelung ging die Schelling'sche Lehre darauf ein, jene ewige Nothwendigkeit im Leben des Absoluten, durch welches es sich im unendlichen Wechsel setzend und zurücknehmend (ponirend und negirend) offenbarte, zu deuten. Dabei kam aber diese Entwickelung von der ursprünglichen [c]) ab: denn während diese das Absolute sich ewig

---

a) Hegel's erste philos. Schr.: Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie. Jen. 801. Fries Reinhold, Fichte und Schelling. (803.) Fries, polemische Schrr. Halle 804. 1.

b) Idee'n zu einer Philosophie der Natur (797) 2. A. 803 — Von der Weltseele (798) 3. A. 809 — System des transscendentalen Idealismus. 800 — Bruno, oder über das göttl. und nat. Princip der Dinge. 802.

c) „Schelling (sagt Hegel, Gesch. d. Ph. 3. 649) fing in seinen späteren Darstellungen immer wieder von Vorn an, und stellte nie

gleichmässig hatte entwickeln lassen, gebrauchte die neuere zwei andere uralte Vorstellungen, und nebeneinander; ob sie gleich immer getrennt gewesen waren: ein Abfall im Leben des Absoluten führe es in das göttliche Dasein ein[d]) — und: der Urgrund in demselben ringe zur Selbstoffenbarung[e]). Dort schloss sich die Lehre mehr an den Platonismus, hier mehr an die alte Theosophie, wie an J. Böhm, an[f]).

Die neueste Fassung der Schelling'schen Lehre hat noch keine authentische Darstellung erhalten. Sie hat sich als eine solche angekündigt, bei welcher die Idee'n von Persönlichkeit Gottes und Geistesfreiheit zum Princip erhoben, ja das Positive in der Religion gewahrt werden solle[g]).

3. Die Lehren Schelling's selbst haben, wie das Vorige zeigt, mannichfache Bildungen durchgangen. Auch wollte er keine gebundene, streng begrenzte Schule, sondern eine freie, speculativ oder dichterisch philosophirende, Jüngerschaft. Diejenigen, welche sich bisher am entschiedensten zu ihr hielten, Naturphilosophen, meist in einem anderen, als dem ursprünlichen, Sinne genannt, setzten sich in dem materialistischen Pantheismus fest, in welchem Geist und Gott als Entwickelung aus dem todten Urgrunde, dem Chaos, aufgefasst wird (*Deus explicitus*). Unter ihnen hat sich Bernh. Heinr. Blasche (gest. 1832) den theologischen Fragen am nächsten gestellt[h]).

---

ein vollendet durchgeführtes Ganzes auf — diese Philosophie ist noch in ihrer Evolution begriffen —."

d) Philosophie und Religion. 804. S. 34 ff.

e) Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit. Philos. Schrr. (Landsh. 809) 1. Abh. An Eschenmaier, J. von Deutsche f. Deutsche. 1. 1. Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Hrn. F. H. Jacobi. Tüb. 812. Die Gottheiten von Samothrace. 815.

f) Die Beurtheilungen haben sich gewöhnlich an die letzterwähnte Ausführung der Schell. Lehren gehalten. F. Köppen, Schelling's Lehren, oder das Ganze der Lehre vom absol. Nichts. Hamb. 803. Jacobi, von den göttlichen Dingen und ihre Offenbarung. 812. Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand der Philos. in Deutschl. überhaupt und über die Schelling'sche Philosophie im Besondern. Nürnberg 813.

g) Schelling, Vorrede zu: V. Cousin, über französ. und deutsche Philosophie. A. d. Franz. v. H. Beckers. Stuttg. und Tüb. 834. (Fr. Jul. Stahl, Philosophie des Rechts — Heidelb. 830 ff. II.)

h) Das Böse im Einklang mit der Weltordnung. L. 827. Kritik des modernen Christenglaubens. Erf. 830. Die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargestellt: als Einleitung in eine philos. Dogmatik zu betrachten. Erf. 831. Philos. Unsterblichkeitslehre, oder, wie offenbart sich das ewige Leben? 831.

Einige dagegen, wie Troxler[1]), haben die ursprüngliche Lehre Schelling's mit dem Theismus zu vereinigen gesucht; Eschenmayer hat über ihr und der Wissenschaft eine höhere Region, die des Glaubens, angenommen.

§. 175.

Die Lehre von G. F. W. Hegel (gest. 1831), für und wider welche unsere Zeit fortwährend und tief erregt wird, kommt, aber in entschieden pantheistischer Fassung, dem Neuplatonismus am nächsten [1]). Sie ist die tiefste Speculation unserer Zeit, und diejenige Lehre, welche auf unbedingte Alleinherrschaft Anspruch macht: und, wenn sie sich in Widerspruch mit allen anderen philosophischen Lehren, ja mit allem Bestehenden auf dem Gebiete der Erkenntniss und des Lebens gesetzt hat [2]), müssen wir ihr wenigstens einräumen, dass sie ein wesentliches Moment in der geistigen Entwickelung unserer Periode geworden sei [3]).

1.[a]) „Das Absolute ist der ewige Gedanke, die unendliche Idee, welche sich in der Sinnenwelt darstellt, äusserlich wird, und im Geiste (der Geisteswelt) [b]) ihrer bewusst wird“ [c]). Der Neuplatonismus beruhte auf derselben Vorstellung: nur dass er über diesem sich entfaltenden, göttlichen Leben, die Gottheit an sich, das ewig Gute, dachte und das Denken, den Geist, als das Frühere vor der Natur nahm. Auch die religiöse Speculation findet in dem Menschengeiste den Gedanken Gottes: aber sie lässt den Geist, wie Kepler, ihn Gott nachdenken, nicht Gott sich in ihm

---

1) Troxler, Vorless. über Philosophie. Bern 835.

a) Phänomenologie des Geistes — Logik — Encyklopädie der Philosophie des Rechts — in den Werken vornehmlich die Vorless. über die Religionsphilosophie, über Gesch. der Philosophie, Philos. der Geschichte.

Erklärungsschrift: G. A. Gabler, Handb. der theoret. Philosophie. 1. Erl. 827. (Lehrb. der philos. Propädeutik.)

b) Doch, heisst es bei Michelet a. O. II. 769: „Die Stellung der Erde im Planetensystem ist vorzugsweise günstig, um diese zur Geburtsstäte des Geistes zu machen.“

c) Hegel's letzte geschriebene Worte (Vorr. zur 2. A. der Wissensch. d. Logik; 7. Nov. 831): „Das Reich des Gedankens philosophisch, d. i. in seiner inneren Entwickelung, darzustellen, musste ein neues Unternehmen sein — das erworbene Material, die bekannten Denkformen, ist eine wichtige Vorlage, Bedingung, Voraussetzung dazu —.“

bewusst werden [d]). Von Schelling's früheren Lehren scheidet sich die Hegel'sche sowohl im Princip (nicht die intellectuelle Anschauung (Hegel erklärt diese für blosse Einbildungskraft), sondern die Dialektik, d. i. die Bewegung des göttlichen Gedankens bis zu dem Geiste, sei das Organ, durch welches wir das Leben Gottes erkennen), als dreifach in dem wesentlichen Inhalt. Denn die Schelling'sche Lehre nahm das Ideale und Reale als nebeneinander bestehend, Hegel lässt das Reale zum Idealen werden; ferner ist das dritte Moment in dem göttlichen Leben bei Schelling das Negiren, bei Hegel das geistige Insichnehmen: endlich war das Leben des All in jener Lehre ein ewiges Spiel des Setzens und Negirens, bei Hegel stetige Fortbewegung, Entwickelung. Und wenn gleich die spätere Form der Schelling'schen Lehre der Hegel'schen näher steht, so ist doch die Entwickelung bei Hegel keine aus jenem chaotischen Urgrunde zum weltlichen Dasein, sondern aus dem Ansich, dem Unmittelbaren, zum Bewusstsein [e]).

2. Wie die Schelling'sche Lehre, so stellt sich die Hegel'sche auch sowohl den kritischen Schulen entgegen (die Idee der Kritik verwerfend) [f]), als den Gefühlslehren [g]). Auf gleiche Weise allen theologischen Denkarten, die speculative ausgenommen. Während sie nach Geist und Gedanken durchaus reformatorisch, neubildend ist und sein will, hat man doch in dem Ausdrucke, dass alles Wirkliche vernünftig sei [h]), oft das Gegentheil finden wollen. In diesem liegt der zwiefache Gedanke: dass Nichts im Menschenleben zufällig, getrennt von der Entwickelung des Geistes, da sei; und dass der Geist Realität, d. i. Wirkung, Bestand, Gemeinschaft,

---

d) „Göttliche Gegenwart im Menschen": C. W. F. Solger (gest. 1819), welchen Michelet den „Täufer und Vorläufer Hegel's" nennt.

e) Für die Schell. Lehre gegen die Hegel'sche, als gegen eine, welche sich vom Wirklichen auf die blosse Entwickelung des Begriffes gewendet habe, J. Sengler, über die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit. Mainz 834.

f) Hegel, Gesch. der Philos. 3. 555. 657. („Vor dem Erkennen das Erkenntnissvermögen selbst untersuchen — Schwimmen lernen, ehe man in's Wasser geht.")

g) Hegel's Vorr. zu: Hinrichs' Religion im innersten Verhältn. zur Wissenschaft. Berl. 822.

h) Ein ähnliches Wort von Pope gesprochen, gab zu der gemeinsamen Schrift von Lessing und Mendelsohn Anlass: Pope ein Metaphysiker. Less. Werke. 2. B. Nr. 2.

suche und fordere, dass er, wie man es auch nennt, concret sein solle.

3. Neben der hohen Bedeutung für geistige Entwickelung überhaupt, welche diese Lehre unbestritten hat, muss insbesondere noch zweierlei ihr zum Verdienst gerechnet werden: dass sie dem Materialismus und dem Pietismus entgegensteht und wirkt, also den zwei Richtungen, welche gerade unserer Zeit besonders nahe liegen und Gefahr gedroht haben [i]). Aber, als die durchgeführteste Speculation muss sie auch dazu gereichen, dass sich das Bewusstsein unserer Zeit darüber aufkläre und bestimme, ob die Speculation überhaupt dem Leben seine Genüge gebe, und wie sie sich zum Evangelium verhalte [k]).

§. 176.

Seit dem Tode des Stifters hat sich diese Schule getrennt. Ein Theil von ihr ist den ursprünglichen Lehren getreu geblieben, oder hat sie auch im Gegensatze zu den anerkannten Lehren der Religion und des Evangelium noch bestimmter und schroffer ausgesprochen als jener [1]): ein Theil hat sie zu mildern gesucht, dem gemeinmenschlichen Bedürfniss und Glauben gemäss [2]). Einige haben sich in einer freieren speculativen Richtung von ihr ganz entfernt: Einige stehen nur in einzelnen Idee'n, Denk- und Auffassungsformen in der Hegel'schen Schule [3]).

1. Die vornehmsten Widersprüche der Lehre gegen das Anerkannte, gegen das allgemeine menschlich Wahre, hat man in den Artikeln von der Persönlichkeit Gottes und von der persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode, gefunden. Die Formeln, mit denen diese Schule das Verlangen

---

i) *De philosophiae Hegelianae usu in re theologica*, in meinen *opusc. th.* (836) 7 ss. Hierher auch K. F. Göschel: der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters. Naumb. 832. Vortreffliches in Dorner ob. erw. B. v. d. Person Chr.

k) Die Hegel'sche Speculation hat im Norden mehr Eingang gefunden, als die kritische Schule: der germanische Geist neigte sich immer dem Tiefsinnigeren zu. In Dänemark J. L. Heiberg, Hjort (ob. bei Erigena), *Io. Martensen* (*de autonomia conscientiae sui humanae, in theologiam nostri temporis introducta.* Havn. 837. 8. nach Daub). Aber auch aus Helsingfors: *Alexii Ad. Laurell: spec. academ., religionis chr. evolutionem per sua momenta subiectiva et obi. exponens.* 834. 4.

der Menschen in Hinsicht auf dieses Beides beruhigen will, sind: sie nehme keine pantheistische Substanz an, sondern sie erkenne Gott als Subject, und in ihr gerade werde Gott als persönlich aufgefasst, nämlich sich sein bewusst, persönlich werdend in der Entwickelung zum Geist — und: der menschliche Geist solle nicht erst unsterblich werden, die Philosophie lehre seine Ewigkeit, d. i. das Göttliche, Unendliche seines Wesens, ohne Diesseits und Jenseits. Zu den offensten Vertretern dieser äussersten Seite (in der Beziehung auf die Idee der Unsterblichkeit haben sie sich bisweilen die „Todesmuthigen" genannt) gehört C. F. Michelet[a]).

2. Die Milderungen[b]) betrafen eben vornehmlich jene zwei Lehren. In Beziehung auf die Idee der Gottheit wurde es dann als nicht wesentlich und nothwendig für das Hegel'sche System ausgesprochen, dass Gott nicht schon an sich und vor, hinter seiner Selbstoffenbarung im Geiste, persönlich sei[c]): für die persönliche Unsterblichkeit fanden Einige es sogar als Consequenz der Hegel'schen Lehre, dass sich das Absolute in unendlicher, bleibender Persönlichkeit durchbilde. Diese Milderungen liessen sich eher in der Lehre zugeben, als andere orthodoxe Deutungen derselben. Dem Pantheismus (zugleich aber auch dem Dualismus) gegenüber bezeichnete sich jene gemilderte Denkart als Monismus.

---

a) Wie gegen Göschel, a. O. II. 627. 41 ff.

b) Ausgleichende Auffassungen des Hegel'schen Systems bei Göschel (Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen, im Verhältniss zur christlichen Glaubenserkenntniss.) Berl. 829. (Hegel, Jahrbb. f. wiss. Kr., Mai. Juni. 829) und neuerlich über Unsterblichkeit: von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Licht der speculativen Philosophie. Berl. 835. und: die siebenfältige Osterfrage. Berl. 836. Ebenso Cas. Conradi: Unsterblichkeit und ewiges Leben. Mainz 837. Dagegen H. Beckers: ü. K. F. Göschel's Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit. Hamb. 836. Weisse in den th. Studien u. Kr. 836. 1. Voransteht unter diesen Vermittelnden aus der H. Schule, *Ge. Andr. Gabler, de verae philosophiae erga rel. christ. pietate.* Berl. 836. 8.

c) Gabler, a. Schr. 35: *Deus sese in se ut discernens et per trinitatem concludens — in mentibus hum. operans, et ex hac sui quasi alienatione tum ipse ad se rediens tum illas reducens.* Die wahre Gotteslehre sei (S. 40 ff.) nicht Pantheismus, sondern Theopantismus (1 Kor. 15, 29). In dieser Weise (die Entwickelung des Göttlichen, die Geschichte, Bewegung des Gedankens, von Gott unterschieden) mochte sich auch C. J. G. Windischmann mit der Hegel'schen Lehre befreunden. Seine letzten Schriften: die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte. 1. in 3 Abthh. 827—32.

3. Selbständig speculative Philosophen, von Hegel ausgegangen, aber dem christlichen Gedanken nähergekommen, sind C. H. Weisse[d]) und J. H. Fichte[e]). Die Idee der Persönlichkeit (der göttlichen und derbleibenden des Geistes) war es immer, welche eine christliche Philosophie aus dem speculativen Pantheismus zu retten gesucht hat. Nach anderen Seiten hin F. v. Baader[f]), A. Günther[g]), A. Kreuzhage[h]). In einzelnen Beziehungen ist diese Philosophie vornehmlich für die philosophische Auffassung der Geschichte angewendet worden. Allerdings geht der Geist der Menschheit in der Geschichte überall jene drei Momente hindurch, in welchen die Hegel'sche Lehre das göttliche Leben darstellt: aus dem Unbestimmten durch das Aeusserliche, durch die Form, zu Geist und Bewusstsein.

Einige andere selbständige Systeme neuerer Zeit kommen erst jetzt der grösseren Bewegung der Geister und dem Gebiete der Kirche näher. Unter ihnen hebt sich die Lehre von J. F. Herbart hervor[i]). Sie geht von der Leibnitz'schen

---

d) C. H. Weisse, über den gegenwärtigen Standpunct der philos. Wissenschaften, in besonderer Beziehung auf das System Hegel's. L. 829. Ders., über das Verhältniss des Publicums zur Philosophie in dem Zeitpunct von Hegel's Abscheiden — L. 832. Die Idee der Gottheit — Dr. 834. Metaphysik.

e) J. H. Fichte, ob. bei §. 169 erw. Schr., und: Sätze zur Vorschule der Theologie. 826.

Weisse's u. Fichte's Theilnahme an dem Unsterblichkeitsstreite.

f) „Einbildung der Creatur in die Licht- und Lieberegion." Fr. v. Baader, ü. rel. Philosophie im Gegensatze zur irreligiösen alter und neuer Zeit. München 827. I. H. — Vorless. über speculat. Dogmatik. Stuttg. 828—36. 4 Hfte. (Dagegen K. Seebold, Ph. und rel. Philosophie. Frkf. a. M. 830.) Gegen Hegel: philos. Schriften u. Aufsätze. Münster 832. II. — Franz Hoffmann, Vorhalle zur specul. Lehre F. B. Aschaffb. 836.

In Sache und Form hat B. Vieles von J. Böhm. Die Vorless. über e. — Theorie des Opfers. Münster 837. kündigen eine Auswahl von Schriften J. B. und St. Martin an.

g) A. Günther, Vorschule zur specul. Theol. des pos. Christenthums. 2 Abthh. Wien 828 f. (Creation — Incarnation). A. G. und J. H. Pabst, Janusköpfe. Wien 834. Pabst: der Mensch und seine Geschichte. Ein Beitrag zur Philosophie des Christenthums. 830.

h) Vorr. zu J. Erig. (ob. erw.) — Mittheilungen über den Einfluss der Philos. auf d. Entwick. des inn. Lebens. Münster 831. — Ueber die Erkenntniss der Wahrheit. 836.

F. A. Staudenmaier (ob. S. 19) — Js. Rust.

i) Hierher vornehml. von den Herbart'schen Schriften: Lehrbuch zur Einl. in die Philosophie. 2. A. 826. Metaphysik — Encyklop. der Philosophie aus praktischen Gesichtspuncten. 831.

Idee der Monaden aus, ohne diese in einem göttlichen Wesen zu vereinigen, also von der Vielheit, vom entschiedensten Gegensatze gegen die pantheistische Substanz; fasst das Leben, auch das geistige, als einen fortwährenden Kampf zwischen Störung und Selbsterhaltung, und lässt daher bei jenem, wie bei dem materiellen, eine berechnende, mathematische, Auffassung zu. Die Entfernung des objectiven Theismus aus der Naturbetrachtung [k]), und die ästhetische Ansicht der Tugend, sind in der Lehre Vielen bedenklich gewesen.

§. 177.

Die Anwendung dieser philosophischen Lehren nun auf die christlich-kirchliche Lehre ist in der Art geschehen, dass bei den kritischen die verneinende, bestreitende voranging, die aneignende nachfolgte; bei den speculativen diese zuerst (sich als christliche Philosophie darstellend [1]) erfolgte, jene aber sich erst später gezeigt hat [2]).

1. Christliche Philosophie, sonst gewöhnlich von Philosophie im Sinne des Christenthums oder Philosophie aus den christlichen Zeiten, verstanden: jetzt, kirchliches Christenthum im Sinne der Philosophie gefasst [a]). Auch Gnosis hat man jene genannt.

2. Diese Verschiedenheit der Anwendung liegt ebenso im Begriffe der beiden philosophischen Richtungen, als in der Art, wie sie beide aufgetreten sind.

M. W. Drobisch, Beiträge zur Orientirung über Herbart's System. L. 834. G. Hartenstein, über die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbartischen Philosophie. L. 838. (Ders., *de ethices a Schleiermachero propositae fundamento*. 837. 2 Abhh.) Die unmittelbare Anwendung auf die Glaubenslehre zuerst versucht von F. H. Th. Allihn: Einl. in das Studium der Dogmatik, nach den Ergebnissen der neuesten wissenschaftlichen Forschungen — L. 837. Entfernter gehört hierher Hendewerk, Einl. zu Jesaia.

k) Der Name Hypothese, für die Annahme eines Gottes für die teleol. Auffassung der Natur, hat nach der eigentlichen Bedeutung, welche er in den Schulen hat, nichts so Auffallendes.

a) Verschiedene Begriffe der christl. Philos.: *Braniss, de not. philos. chr.* Vrat. 827. J. Gr. Mussmann, Grundriss der allg. Gesch. der chr. Philosophie, mit besond. Rücks. auf die chr. Theologie entwickelt. Halle 830. H. Ritter, allg. Betrachtungen über den Begriff und Verlauf der christl. Philosophie: th. St. u. Kr. 833. 2. H.

H. Schmid, Hermes 32, 1. 1829. Ueber chr. Ph. u. Ph. des Christenthums (zu den Schriften von Köppen, Rückert, Rust u. A.).

§. 178.

Bei der Kantischen Philosophie haben wir theils die allgemeine Einwirkung auf geistiges Leben der Zeit[1]) von der besonderen zu unterscheiden, ferner die auf Richtung und Denkart in der Theologie und die auf einzelne Dogmen[2]): endlich den Einfluss der persönlichen Denkart des Philosophen von dem seiner Philosophie[3]).

1.[a]) Die Kantische Philosophie hat unverkennbar zur Erregung und zur geistigen Befreiung der gesammten neuen Zeit mächtig eingewirkt; sie musste es schon durch den kritisch-reformatorischen Geist, in welchem sie gedacht ist: sie ist ein Princip dieser Zeiten geworden.

2. Auf die Richtung des theologischen Denkens: indem sie wie die Wolfische Philosophie auf die Grundbegriffe und Grundfragen zurückführte, über Vernunft und Offenbarung, über Natürliches und Positives, Mittelbares und Unmittelbares. Auf die Denkart: die praktische Seite der Religion hervorhebend (hier freilich mit Einseitigkeit zu ausschliesslich nur auf das Moralische gerichtet), den Begriff des Glaubens auf das Gebiet der Philosophie herüberführend, die Idee vom Reiche Gottes wieder anregend. Aber unleugbar und entschieden ist sie für die Ausbildung des Rationalismus wirksam gewesen. Denn, wenn gleich Einige, vornehmlich anfangs, in der kritischen Philosophie eine Grundlage für den strengen Supernaturalismus finden wollten, sofern sie ja das speculative Unvermögen der Vernunft dargelegt hätte[b]):

---

a) Darstellungen des Einflusses der Kantischen Philosophie auf Rel. und Kirche: (C. W. Flügge) Versuch e. hist. krit. Darstellung des bisherigen Einflusses d. K. Ph. auf alle Zweige der Wissensch. u. prakt. Theologie. Hann. 796. 800. II. 8. (C. Venturini) Geist der Krit. Philos., in Beziehung auf Rel. und Moral dargestellt. Alt. 796. 8. Auf der bestreitenden Seite: Reinhard, Vorr. zur 3. A. der chr. Moral (797). *I. F. Flatt, obss. ad comparandam doctr. Kant. cum christiana* (792). *Opuscc. nr.* 7. Jo. Hnr. Kessler, Darst. und Prüfung des Kantischen Rationalismus in der Rel., besonders in der Exegese. Würzb. 818.

b) So in der Schrift: Immanuel, ein Buch für Christen u. Juden. Berl. 805. Auch Jung-Stilling hat sich selbst in der Theorie der Geisterkunde Kantischer Begriffe bedient. G. C. Storr, Bemerkk. über Kant's philos. Religionslehre. A. d. Lat. von Süskind. Tüb. 794., sucht in dieser Philos. eine, der Off. günstige, Consequenz nachzuweisen.

so war doch gewiss ihr Sinn vielmehr der [c]), einestheils die Offenbarung nach Endzweck und Inhalt lediglich der Vernunft und dem praktischen Interesse des Menschen unterzuordnen, anderentheils zu behaupten, dass, wofür es dem menschlichen Geiste an eigener Fähigkeit gebreche, dieses ihm auch nicht zu erkennen bestimmt, ja förderlich sei. Doch war der ächte Kantische Rationalismus gemässigt in jeder Weise. Auch auf einzelne Dogmen wendeten Kant und Wenige, welche ihm folgten, ihre Lehren an: in entschieden accommodirender Weise Jener in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ [d]). Diese Accommodation hatte dieselben Principien mit der moralischen Schriftauslegung der Kantischen Schule.

3. Die persönliche Denkart Kant's wurzelte in der deistischen Zeit. Daher es ihm nie gelungen ist, von heiliger Schrift, Evangelium, Christus tiefere, vollständige Erkenntniss zu gewinnen. Jene Denkart (wie über das A. T., die über Christus, als blossen Sittenprediger u. s. w.) hat lange unter uns fortgewirkt.

Unter den theologischen Gegnern Kant's zeichnet sich Herder aus (gest. 1803) [e]), dieser hohe und reiche Geist,

---

c) Die vornehmsten Formeln des älteren Rationalismus stammten aus dieser Schule: Vehikel — Perfectibilität — auch die vielfach eigenthümliche Anwendung des Ausdrucks, positiv, in der neuen Theologie. Die Bestreitung des Rationalismus von E. Sartorius: die Rel. ausserhalb der Grenzen der bl. Vernunft. Marb. 822. hat sich daher auf den Titel des Kantischen Buchs bezogen.

d) Kgsb. (793) 794. Hierzu die Erläuterungen von Eckermann, theol. Beitrr. III. IV. 1—3. VI. 2. 3. Niethammer, über Rel. als Wissenschaft. Neustrel. 795.

Die unmittelbare und ächte Kantische Schule in der Theologie: Stäudlin (Idee'n zur Kritik des Syst. d. chr. Rel. 791.), Tieftrunk (Censur des chr. prot. Lehrbegr. 2. A. Berl. 796. III), C. C. E. Schmid (philos. Dogmatik. Jen. 796). J. W. Schmid (über chr. Rel., deren Beschaffenheit und zweckmässige Behandlung als Volkslehre und als Wissenschaft. Jen. 797), Ammon (wiss. prakt. Theologie, und Abhdll. zu ihr). Stäudlin wurde später zum Gegner der kr. Philos. in Hinsicht auf diese Anwendung (Gesch. des Rationalismus und Supernatur. Gött. 826): bei Ammon ist diese Philosophie nur ein Moment der Entwickelung zu geistig-reichster Auffassung und Behandlung der christlichen Dinge gewesen.

e) Herder's Philosophie: Michelet a. O. 1. 318 ff. — Das Hauptwerk: Idee'n zur Philosophie der Geschichte der Menschheit —. Idee und Titel des Werks: Verstand und Erfahrung, eine Metakritik zur Kr. d. reinen Vernunft. 799. II. (dazu: Kalligone. 800. III) war von

ebenso Allem abgeneigt, was nicht Leben und lebendige Kraft, sondern Schule und Abstraction war, wie er der geistlosen, unkräftigen Popularphilosophie der damaligen „Aufklärung“ widerstand.

§. 179.

Die Philosophie von Jacobi hatte in ihrer begeistert frommen Anlage einen verwandten Zug mit dem Evangelium: aber von Kirche und Dogma zog sie sich noch entschiedener zurück als die Kantische. Aber sie hat besonders auch mit dazu beigetragen, dass die neueste Zeit gern neben dem Glauben, dem Gefühle eine Stelle, ja wohl die wesentlichste, in der Religion beilegt[1]). In dieser Art ist sie von Schleiermacher am consequentesten durchgeführt worden[2]).

1. Das Gefühl, als Organ für das Tiefste und Höchste, hatte bisher (Einzelne ausgenommen wie Apelles, ob. S. 51) nur die Mystik angenommen [a]).

2. Schleiermacher (gest. 1834), welcher es selbst nachmals erklärt hat, dass er von Jacobi seine Anregung empfangen habe, fasste den Begriff des religiösen Gefühles bestimmter auf (Abhängigkeitsgefühl), und wendete ihn consequent und vollständig an auf die Glaubenslehre [b]). Diese soll demnach Nichts darstellen als die verschiedenen Momente der Erregung des christlichen Gefühls: erst in der Sündhaftigkeit (gehemmt, getrübt), dann in der Erlösung (wiederhergestellt, frei und voll). Auch Christus wird hier nur in der Einwirkung von ihm, in der Erregung von seiner Person, Sache, Zeit, aufgefasst.

Durch Twesten ist diese Lehre theils mit dem Gedanken, dem theoretischen Interesse, verbunden worden, theils der Kirchenlehre näher gebracht.

Hamann entlehnt. Unter den theolog. Schriften H. sind die „vom Geiste des Christenthums,“ und „von Rel., Lehrmeinungen u. Gebräuchen“ von besonderer Bedeutung.

a) F. Franke: das selbständige und reine Leben des Gefühls, als des Geistes ursprünglichen Urtheils im Gegensatz und Kampf mit den Träumen vom Absoluten bei den Scholastikern und Neuplatonikern unserer Tage. L. 838. 8.

b) C. J. Braniss, über Schleiermacher's Glaubenslehre. Berl. 822. Staudenmaier, th. Qu.schr. 833. 4. H. Schmid, über Schl. Glaubenslehre. L. 835. K. Rosenkranz, Kritik der Schl. Gl.L. Kön. 836.

§. 180.

Von den übrigen Lehren, welche der kritischen Schule zugetheilt werden können (172), wird zwar immer, mehr oder weniger strenge Kritik des Christlich-Kirchlichen geübt werden [1]: aber sie werden sich wenigstens mit dem allgemeinen, religiösen und sittlichen, Inhalte von jenem immer am leichtesten vereinigen lassen [2].

1. Diese Schulen fordern meist jene Kritik unbedingt. Die Ausgleichung, welche de Wette für die Glaubenslehre durchgeführt hat, in den Dogmen doch allenthalben einen, im Sinne der Philosophie aufgefassten, religiösen Geist nachzuweisen: hat eine alte, kirchlich bewährte Methode für sich. Sie kann indessen der Kritik leicht Eintrag thun, wenn sie entweder die Dogmen sich in ihrem Werthe zu sehr gleichstellt, oder den blos geschichtlichen Ursprung einiger übersieht.

2. Die Idee'n von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, und ganz im reinen Sinne der Kirche gedacht, sind in allen diesen Lehren Hauptgedanken, und keine hat über Menschenpflicht und Menschenbestimmung etwas Anderes ausgesprochen, als das Evangelium und die Kirche [a]).

§. 181.

In den Fichte'schen Lehren mögen wir wieder den allgemeinen und den bestimmten Einfluss auf Geist und Gedanken der Kirche unterscheiden. Die Einwirkung der früheren, schroff idealistischen, Lehre Fichte's konnte nur gering sein: aber diese Lehre war der Kirche feind [1]. Die späteren Fichte'schen Lehren sind einer freieren, geistigen Mystik sehr angemessen, und sie hat sich dieselben gern angeeignet [2].

1. Die „Kritik aller Offenbarung" [a]), ganz noch auf Kantischem Standpuncte abgefasst (die Offenbarung unbedingt nur für die Unterstützung des Sittengesetzes möglich und erfolgt), kommt natürlich hier nicht in Betracht. Aber jener schroffe, vom Sein und Leben abspringende, Idealismus in Fichte's früherer Zeit, stand dem christlichen Gedanken und der Kirche ent-

---

a) J. F. Fries: die Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung. Jen. 823. H. Schmid, Vorless. über die Philosophie und Anderes.

a) Versuch einer Kr. aller Off. Kgsb. (792) 2. A. 793. Vgl. Süsskind, Anhang zu Storr über K. philos. Rel.l., Eckermann, Beitrr. III. 1. 2. Niethammer, ü. d. Vers. der Kr. a. O. Jen. 792.

schieden verneinend und zerstörend entgegen: und der Atheismus, dessen er damals angeklagt wurde [b]), war wirklich vorhanden. Diese Lehre mochte ja über das Bewusstsein des Lebens und der Macht des Geistes nicht hinausgehen — über die moralische Weltordnung [c]), und es war also nicht blos ein Widerspruch gegen rohe Volksbegriffe von göttlicher Substanz. Doch in den Vertheidigungen des Philosophen [d]) kündigten sich schon die späteren religiösen Abänderungen der Lehre an [e]).

2. Auch die mystischen Einwirkungen der späteren Lehren Fichte's haben sich mehr in die allgemeine Denkart der Zeit verloren, als im Einzelnen aufgestellt [f]). Es giebt auch hierin keine eigentliche Fichte'sche Schule mehr. Einige Vorurtheile über Sinn und Werth der Apostel Johannes und Paulus haben wenigstens Anhalt gefunden in jenen seinen späteren Schriften.

§. 182.

Aber die speculativen Schulen des gegenwärtigen Zeitalters haben von Anfang an einen bestimmten, und zwar gebietenden, Einfluss auf Geist und Gedanken der

---

b) Fichte, über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung; philos. Journal 8. B. (798) 1. St., wieder abgedr. in Fichte's Leben II. 98 ff. (ebds. Forberg, Entwickelung des Begriffes der Rel.).

c) „Jene lebendige und wirkende moral. Ordnung ist selbst Gott: wir bedürfen keines anderen, und können keinen anderen fassen — es liegt kein Grund in der Vernunft, noch ein besonderes Wesen, als die Ursache der moralischen Weltordnung anzunehmen u. s. w." „Persönlichkeit und Bewusstsein lassen sich nicht denken ohne Beschränkung und Endlichkeit —."

d) J. G. F., Appellation an das Publicum über die ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen — Gerichtl. Verantwortungsschriften — 799. Actenstücke in der Sache des Fichte'schen Ath. 799.

K. L. Reinhold, Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott. Hamb. 799.

e) J. G. Fichte a. O. 343 ff.

Anwendung jenes früheren Systems in der (unbegreiflicherweise sonst oft Schleiermacher zugeschriebenen) Schrift von J. C. A. Grohmann: über Offenb. und Mythologie, ein Nachtrag zur Rel. innerh. d. bl. Vernunft. Berl. 799.

Ausgleichend: J. B. Schad: gemeinfassl. Darst. des Fichte'schen Systems u. s. w. 800. und: absol. Harmonie des F. Systems und der Rel. 802.

f) Im Sinne dieser Fichte'schen Entwickelung: v. Kalkreuth, was ist Wahrheit? Berl. 821.

Kirche gesucht, und haben ihn gefunden [1]). Durch die Schelling'sche Schule, mag man ihr immerhin auch einige förderliche Einwirkungen in dieses Gebiet beilegen [2]), wurde für unsere Zeiten der Anfang gemacht, das Christenthum gegen seinen ursprünglichen Sinn als eine verhüllte Speculation über die Natur der Dinge zu behandeln, und den Pantheismus auch in die theologischen Schulen, und in die herrschende Denkart der Zeit einzuführen [3]).

1. Vorangegangen war den Anwendungen der Naturphilosophie auf Christenthum und Kirche [a]), Schelling in den Schriften: „Philosophie und Religion“ und: „Vorlesungen über das akadem. Studium (9. Vorlesung)“. Daub [b]) und Marheineke folgten in ihrer früheren Periode.

Wie jene Anwendung entschiedener wurde, wurde es auch der Widerspruch der Theologen. Der Streit über die Philosopheme dieser Schule ist zum grössten Theile auf theologischem Gebiete gekämpft worden [c]).

2. Wie von der Hegel'schen Schule das tiefere Geistesstreben, der speculative Aufflug, sich dem gesammten Denken der Zeit mitgetheilt hat; so kam von jener früheren, der Naturphilosophie, ohne Zweifel mannichfache freie Geisteserregung auch zu uns herüber, wenn gleich oft mit einem phantastischen Zuge: auch eine gewisse Universalität der Bildung und der Wissenschaftlichkeit, obgleich bisweilen zum Nachtheile ernsterer und tieferer Forschung.

3. Die Auffassung der Dogmen in der obenbezeichneten speculativen, allegorischen Weise hat die oft gerügten, klaren Nachtheile, dass sie 1) von dem historischen Christenthum ab-

---

a) Blasche, ob. erw. Schriften. J. H. Möller, specul. Darstellung des Christenthums. L. 819. Schwächere Anwendung der früheren Naturphilosophie: P. B. Zimmer, philos. Religionslehre. 1. Landsh. 805. G. M. Klein, Darst. d. philos. Rel. und Sittenlehre. Bamb. u. Würzb. 818.

b) Daub, Einl. in d. Stud. d. Dogmatik, und: Theologumena. 806.

c) Theologische Streitschriften gegen Schelling's Lehren: G. Jenisch, Kritik des dogmatischen, idealistischen und hyperidealistischen Religions- und Moralsystems. L. 804. und die Schriften von F. G. Süsskind: Prüfung der Schelling'schen Lehren von Gott, Weltschöpfung, moral. Freiheit u. s. w. Tüb. 812. und: Bemerkk. über den idealistischen Pantheismus neuerer Zeit (826). Vermischte Aufsätze. 831. nr. 9. Tzschirner, Fortsetzung von Schröckh Kirchengesch. seit der Ref., und Briefe über Reinhard's Geständnisse. J. F. Krause, zwei Abhh., *Opuscc. acad.* Königsb. 815. nr. 1. 2.

führt, sowie 2) Evangelium und Dogma, und dieses wieder in seinem mannichfachsten Charakter vermischt, dass sie 3) dem Christenthum und der Kirche eine, ihnen ganz fremde, Richtung aufzudrängen sucht, Speculation zu sein über die Natur der Dinge, dass sie 4) ebendarum den urchristlichen und grundkirchlichen Begriff von der Unerkennbarkeit Gottes verwirft. Endlich, wie sich auch immer der Pantheismus annehmbarere Formen zu geben suchen möge; das ist gewiss, dass Nichts dem evangelischen Geiste so ganz und baar widerspreche, als die Vorstellungen: dass das göttliche Leben kein anderes sei als das Leben des All — dass die Idee des geistig-Uebersinnlichen, möge man es das Jenseits nennen oder nicht, nichtig sei — und das Leben der Menschen nur als vorübergehende Momente im allgemeinen Welt- oder Gottesleben angesehen werden müssten [d]).

§. 183.

Die Hegel'sche Schule hat nun diese Anwendung mit noch entschiedeneren Ansprüchen erneut. Wenn sie dabei ein Princip aufgestellt hat, durch welches jene Anwendung minder gewaltsam erscheinen kann; was jene frühere Schule nicht gethan hatte [1]): so steht sie doch mit ihrer Auffassung der Religion der christlichen Denkart nicht minder fern als eben jene vorige Schule [2]). Sie hatte sich dem Rationalismus immer streng gegenübergestellt, bis sie neuerlichst mit demselben in der mystischen Ansicht der heiligen Geschichte in Verbindung getreten ist [3]).

1.[a]) Das Princip, welches die Anwendung dieser Specula-

---

d) Als Polemik (und für unsere Zeit unerhört starke) gegen die christlich-kirchlichen Begriffe tritt die Schelling'sche Lehre (Selbstentäusserung, Selbstentzweiung in Gott) auf bei G. F. Daumer (Urgeschichte des Menschengeistes. Berl. 827. Polemische Blätter, betreffend Christenthum, Bibelglauben und Theologie. Nürnb. 834. 2 Hefte). Vgl. J. A. Göz, über den mythisch-symbolischen Christus und sein antiquirtes Evangelium u. s. w. und J. W. Fr. Höfling, Beleuchtung des Daumer'schen Sendschreibens — beide, Nürnb. 832.

a) Die Anwendung der Hegel'schen Philosophie auf Christenthum und Kirche in bekannten geistesvollen Werken gegeben: Marheineke, Grundzüge der chr. Dogmatik als Wissenschaft. 2. Ausarb. Berl. 827. K. Rosenkranz (unter And.: theologische Encyklopädie). K. Daub (gest. 1836), d. dogmat. Th. jetziger Zeit, oder d. Selbstsucht in d. Wissensch. d. Glaubens u. seiner Artikel — Heidlb. 833. Ders. über den Logos: theol. St. u. Kr. 833. 2. (Rosenkranz,

tionen auf die Dogmen milderte (während in der Naturphilosophie jene Anwendung fast nur wie ein Spiel der Willkühr Statthatte), besteht in der Annahme, dass im Christenthum wirklich dasselbe, nur auf einem niederen Standpuncte, dem der Vorstellung, gegeben worden sei, was die wahre Philosophie verkündige. Das Dogma von der Trinität wird in beiden Schulen hierbei am meisten hervorgehoben: wie ja immer in den speculativen Lehren. Bei Hegel bedeutet es Gott an sich, in sich, an und für sich: das göttliche Leben in seiner Bewegung, Entwickelung durch die Objecte zum Geiste. Die Natnrphilosophie hatte es ausser diesem Dogma mehr mit dem Tode des Gottessohnes, als einem uralten heiligen Symbol, zu thun: die Hegel'sche mehr mit seiner gottmenschlichen Natur. Es soll eben die Menschheit als Eins mit dem göttlichen Leben darstellen [b]).

2. Die Anklagen, welche im eben Vorhergegangenen bei der Naturphilosophie in Bezug auf ihre Deutungen von Christenthum und Dogma erhoben wurden, wiederholen sich hier

---

Erinnerungen an K. D. Berl. 837. Strauss: Daub und Schleiermacher: wieder abgedr. in Str. Charakteristiken u. Kritiken. 840.) Bedingter geschieht jene von F. C. Baur und Cas. Conradi (Selbstbewusstsein und Offenbarung. Mainz 831).

Dazu P. Schaller: die Philosophie unserer Zeit. Zur Apol. und Erläut. der Hegel'schen Lehre. Halle 831. Bayrhoffer, Idee und Gesch. d. Philos. L. 838. Die vielfache Bestreitung der Hegel'schen Lehre hat immer vornehmlich diese Richtung genommen, auf das Interesse von Religion und Christenthum. Aeltere Abhh., Lehrb. d. Dg. 720. (Abdruck früherer Abhh. in Sigwart philos. Abhdll. 821.) Dazu C. A. Eschenmaier, die Hegel'sche Rel.philosophie, verglichen mit dem chr. Princip — Tüb. 834. Die heftigsten Angriffe der neuesten Zeit durch H. Leo: Die Hegelingen. (838) 839. Hierher gehören die bekannten Streitschriften: C. F. Bachmann, über Hegel's System — Rosenkranz, Hegel. 833 — Bachmann, Anti-Hegel — Feuerbach, Kritik des Anti-Hegel. 835. — Von einem anderen Standpuncte Gruppe, Wendepunct der Ph. im 19. Jahrh. 834. Dagegen Biese, Ph. des Aristoteles (835). Vorr. 31 f. — Sengler, Kritik der Hegel'schen Auffassung des Christenthums: Rel. Zeitschr. f. d. kath. Deutschland. 833. 244 ff.

b) In der katholisch-kirchlichen Philosophie hat vornehmlich Eine Anwendung Hegel'scher Begriffe Eingang gefunden, die von der sittlichen Substanz, zu welcher sich der Geist zu entwickeln habe. Man fand hierin die Idee der Kirche ausgesprochen. Adam Martinet, Bedeutung der Philosophie für die Gegenwart. Bamberg 833. Der Leib der göttlichen Offenbarung. Ein Beitrag zur Physiologie der Kirche. Mainz 836. Vgl. Baur, der Hegelianismus neuerer kathol. Theologen. 5. Beil. der 2. A. von: Gegensatz des Prot. u. Kath.

alle. In der Hegel'schen Lehre kommt hinzu, um sie vom Evangelium zu trennen, dass sie die Religion in eine niedrigere Sphäre stellt, als die Philosophie gesetzt wird: in die des Endlichen, der Vorstellung [c]), aber die Religion gilt ihr, und mit höchstem Rechte, als das Wesen des Christenthums [d]). Doch Feindseligkeiten gegen das Evangelium und Christus, wie sich solche an diese Schule angedrängt haben, gehören ihr nicht an [e]).

3. Die Bestreitung des Rationalismus von Seiten dieser Schule hat allerdings oft den falschen Entwickelungen desselben gegolten, über welche unsere Zeit allenthalben hinausstrebt. Aber gewöhnlich hat diese Schule unter dem Rationalismus, welchen sie verwirft, bald die Behandlung der Dogmen auf exegetisch-historischer (nicht speculativer) Grundlage, bald jede religiöse Ansicht verstanden, welche sich vom Sinne dieser Schule eben entfernt.

Die mythische Ansicht und Behandlung der heiligen Geschichte liegt, wenigstens in der Art, wie sie neuerlichst mit ihnen verbunden worden ist, nicht in den Grundgedanken dieser Philosophie: nämlich sofern sie die Personen und Geschichten als Dichtungen aus Vorurtheilen des Volks und Zeitalters ansehen will. Dieses ist vielmehr aus den gewöhnlichen rationalistischen Ansichten der Zeit in diese Schule hineingezogen worden. Eher würde zu ihr diejenige Fassung des Mythischen passen, in welcher es als Dichtung für geistig-sittliche Idee'n angesehen wird. Doch eignet sich diese mehr für die Naturphilosophie. Nur gleichgültig gegen das Historische ist die Hegel'sche Lehre, wie alle speculativen. Aber, was sich bei Strauss neben der mythischen Ansicht als das aufgestellt hat, welches an die Stelle des Unhaltbaren treten

---

c) Zum B. Hegel, Rel.philos. 1. 117: „Philosophie ist eben so denkende Vernunft wie Religion: nur dass bei ihr dieses Thun in der Form des Denkens erscheint, während die Rel. als so zu sagen unbefangen denkende Vern. in der Weise der Vorstellung stehen bleibt."

d) Doch hat dieser speculative Uebermuth eigentlich in allen Schulen und Lehren dieser Art gelegen — auch die Naturphilosophie (vgl. Blasche, von den göttl. Eigensch. S. 19) theilt ihn. Die Hegel'sche hat ihn nur stärker ausgesprochen, eben weil sie die grössere specul. Macht entwickelt hat.

e) Es bleibt in dieser Lehre anerkannt, und ist ebenso von Hegel, wie von Gabler a. O. 13 ff. ausgesprochen worden: dass die wahre Philosophie die chr. Religion als ihre Mutter verehre, und dass diese die absolute Rel. sei.

solle; dieses stammt allerdings aus jener Lehre: die speculative Ausdeutung der Person von Christus in die Idee der Menschheit, und derjenige Widerspruch gegen die biblische Christologie, welcher von der Unmöglichkeit hergenommen ward, dass sich das Vollendete in Einem Individuum zusammengedrängt[f]) und die Entwickelung des Weltgeistes gleichsam einen Ruhepunct gefunden habe[g]).

§. 184.

Wie sich nun so durch den strebenden Geist der Philosophie ein immer weiteres und reicheres Leben, wenn schon mit vielen Schwankungen und Irrungen, auf dem kirchlichen und theologischen Gebiete entwickelt hat, und in gleicher Weise die Wissenschaften immer mehr in Tiefe und Weite gefördert werden (167), wie aber auch eine höhere Anregung der Frömmigkeit in die Zeit gedrungen ist: so ist der Geist unserer Zeit allerdings für diejenige Denkart nicht mehr geeignet, welchen die Scheide zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert Rationalismus nannte [1]). Doch durch die Streitigkeiten über den Rationalismus ist eine (bisweilen auch absichtliche) Verwirrung der Namen und Begriffe fortwährend hindurchgegangen [2]).

1.[a]) Die Kantische Philosophie (178) und die Neologie

---

f) Doch hiergegen Gabler a. Schr. 41 f.

g) Ueber das Verhältniss der Hegel'schen Lehre und der Denkart jenes Philosophen, zu dem Historischen im Christenthume: Strauss, dritte Streitschrift (837) 57 ff. Dort auch 95 ff. die dreifache Christologie in der Hegel'schen Schule. Die Straussische Literatur soll hier nicht wiederholt werden. Ausser Deutschland zeichnet sich in ihr Edgard Quinet aus (*Revue des deux mondes*. Dec. 838. Im Auszug von G. Schwab, Tüb. Zeitschr. 839. 4.). Die vermeinte Gefährdung der christlichen Sache durch jene Darstellungen und durch den Streit über sie, wird unten noch zur Sprache kommen.

a) Der Begriff vom Rat.: Bretschneider, hist. Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke, Rat. und Supernat., Oppos.schr. VII. 1. 824. *A. Hahn, de rationalismi, qui dicitur, vera indole, et qua cum naturalismo contineater, ratione*. L. 827. (Die Leipziger Disputation Ebds.) Ders. an die evangel. Kirche. 827. Die Gegenschriften: Hahn, über die Lage des Christenthums in unserer Zeit — L. 832. Bretschneider, über die Grundprincipien der evangel. Theologie — Altenb. 832. Krug, philos. Gutachten über Rat. und SNat. 835. H. Schmid, über den Hahn'schen Streit — Neue Opposit.schrift v. H. Schmid u. s. w. 1, 3. und eine Unzahl anderer

der vorigen Zeit (167) haben gemeinsam jene Denkart hervorgebracht, welche, vornehmlich im ersten Jahrzehend des 19. Jahrhunderts, Rationalismus hiess; und welche wir für überwunden achten im Geiste unserer Zeit, ob wir sie nun durch die vielbesprochenen Prädicate, *vulgaris* und ähnliche, näher charakterisiren mögen oder nicht. Sofern jener Name an Meinungen und Streitigkeiten erinnert, welche nicht mehr bestehen; mag es wohl rathsam sein, für das, was den höheren Charakter unserer Zeit ausmacht, für die Macht des Gedankens, der Wissenschaft und Philosophie den Namen, Rationalismus, nicht mehr zu gebrauchen[b]).

Philosophie, Wissenschaft, Frömmigkeit: haben über die drei Hauptfehler jenes Rationalismus hinweggehoben. 1) Ueber die Annahme, dass keine Nähe, Verbindung, Einwirkung des göttlichen Lebens statthaft sei, ausser dem Werke der Vorsehung: weil jede andere Vorstellungsart den festbestimmten Lauf der Dinge zerstören liesse, und die Vorstellung von einer engeren Theilnahme an den göttlichen Kräften in die roh gefassten Lehren von Inspiration hereinführte. 2) Ueber die Geneigtheit, in der Person und der Sache Christi nur historisch-äusserlich erklärbare, gewöhnliche Erscheinungen und Ereignisse zu finden. 3) Ueber die Vorstellung, dass Christus nur eine sogenannte Vernunftreligion und Sittenlehre habe verkündigen wollen.

2. Unter den Streitigkeiten über Rationalismus, Supernaturalismus u. s. w. seit dem Jahre 1810[c]), ging die Sache

---

Schriften, verzeichnet besonders bei Wegscheider, *inst. dogm.* 37 ff. 7. A. Stäudlin, ob. erw. Gesch. des Rational.

Ein anderer Sprachgebrauch liegt vor in *J. Tissot: parallèle du christianisme et du rationalisme sous le rapport dogmatique.* Par. 829. 8. Rat. ist hier Vernunftreligion.

b) „Denkgläubigkeit“ (Gegensatz von Blindgläub.), von Paulus vorgeschlagener Name.

c) Epochen des Streites: 1. Die Reinhard'sche Behauptung von der Nothwendigkeit, sich für eine der beiden Denkarten zu entscheiden (Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend. Sulzb. 810. verbunden mit Tzschirner's Briefen, veranlasst durch R. Gest. 811). 2. Die 95 Thesen von Harms 1817. (E. Ad. Schrödter, Archiv der Harmsischen Thesen. Alt. 818.) 3. Die Anklagen in der evangel. Kirchenzeitung 1830. (Die Schriften zusammengestellt ALZ. 830. 115—122.) Dazu Paulus: berichtigende Resultate aus den neuesten Versuchen des Supern. gegen den biblisch-chr. Rat. Wiesbaden 830.

Die Anklage von E. Sartorius: die Unwissenschaftlichkeit und

des älteren Rationalismus selbst allmälig unter. Diese Streitigkeiten waren nichts weniger als neu: nur die Art derselben, der Streit über Parteinamen und so im Abstracten geführt, dass über den Schriftbegriff von Offenbarung anfangs gar keine Frage erhoben wurde, sondern über einen in der Schule aufgegriffenen Offenbarungsbegriff: und nur das hatte etwas Eigenthümliches, aber es war ganz natürlich in der Zeit, dass die Offenb. leugnende Meinung (welche früherhin ausserhalb der Kirche gestellt wurde) sich nur als theologische Partei einführte.

Die fortwährende Verwirrung in den Parteinamen mehrte und verlängerte den Streit. Der Name, Rationalismus, war seit dem 17. Jahrhunderte im Gebrauche der Theologen [d]), gewöhnlich abwechselnd mit dem des Naturalismus, oder nur als Bezeichnung Einer Art von jenem. Durch Kant [e]) wurden die beiden unterschieden, aber der Rationalismus zum Ehrennamen gemacht. Dabei ist es denn auch im späteren Gebrauche [f]) geblieben: nur dass 1) Rationalismus in einem mehr gegenkirchlichen Sinne genommen wurde, in demselben, welchen Kant durch Naturalismus bezeichnet hatte (offenbarungsleugnende Lehre), und 2) die Bedeutung des Naturalismus auf ein anderes Gebiet herübergezogen, die Betrachtung der Natur; hier vom Theismus (dem Gottesglauben) unterschieden.

In ähnlicher Weise erhielt der Name, Supernaturalismus, bald mildere bald strengere Bedeutungen. In einer von jenen konnte es sehr wohl geschehen, dass er (vielleicht mit dem Prädicat, formaler oder auch rationaler oder christlicher) dasselbe anzeigte, was bei Kant der Rationalismus gewesen war [g]).

---

innere Verwandschaft des Rat. und Romanismus — Heidelb. 825. ist uralt: Lehrb. d. Dg. 724. Die Kritik des Rat. von W. Steiger, und A. G. Rudelbach, das Wesen des Rat. 830.

d) Vornehmlich erst gegen die Socinianer (vgl. oben S. 270) — dann gegen die Deisten gebraucht.

e) Rel. innerhalb der Gr. d. bl. Vern. 230 ff. 2. A.

f) Briefe über den Rationalismus. (Zeitz) 813. (F. H. Gebhard, die letzten Gründe des Rat. Arnst. 822.)

g) H. A. Schott, Briefe über Rel. und chr. Offenbarungsglauben. Jen. 826. Diese unendlichen Abtheilungen unter den beiden Hauptbegriffen, durch welche wohl nicht viel klar wird, zusammengestellt (von Rost): Oppos.schrift. 831. 4 H.

§. 185.

Das Element der Frömmigkeit, welches unleugbar in unserem Zeitalter lebt und wirkt, konnte in einseitiger Ausbildung leicht in Mystik umschlagen. Aber fast scheint es, als habe unsere Zeit in ihrem Gedankendrang, wie in ihrer entschieden praktischen Richtung, wenig Raum mehr in sich für jene ächte, tiefe Mystik, für die der alten christlichen Zeiten. Das abgerechnet, was sich in Schulen, Gesellschaften und Parteien aus alten Zeiten erhalten hat von mystischer oder theosophischer Art [1]): so finden wir in den gewöhnlich sogenannten Erscheinungen der Mystik unserer Zeit fast nur Pietismus, Orthodoxie, oder auch Aberglauben, meist im Gegensatze, als Reactionen, entweder gegen den schroffen Rationalismus, oder auch gegen den Geist der neueren Zeit; oder es sind schwärmerische Lehren, oder Thorheiten, auch wohl hochbedenkliche Thorheiten, bald aus Betrug, bald aus Verwirrung des Lebens hervorgegangen [2]). Die Vorwürfe, welche den einzelnen philosophischen Schulen fast allen gemacht worden sind, dass sie der Mystik förderlich seien, waren meistens ungerecht [3]).

1.[a]) So besteht die Mystik der Quaker — so die theosophistische Mystik J. Böhm's, insbesondere auch in der obenerwähnten Schule von St. Martin: so lebt die mönchische Mystik in der katholischen Kirche fort.

Am reinsten noch findet sich der alte mystische Zug hier und da in der Poesie unserer Zeit: und hier auch erfreuten sich die Geister noch am meisten an der Mystik.

2. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den mystisch-

---

a) Nicht überall gerecht gegen Deutsche Philosophie und Theologie: *E. A. Borger. de mysticismo.* Hag. Com. 820. 8. Deutsch von Stange. Alt. 826. — Stange, über Schwärmerei, den Mysticismus und Proselytenmacherei. Ein Anhang z. Borger. Altenb. 827. J. C. A. Heinroth, Gesch. und Kritik des Mysticismus. L. 830. J. Görres, die christliche Mystik — ist mit Anderen oft schon oben erwähnt worden. J. H. von Wessenberg, über Schwärmerei. Heilbr. 835.

Die mystischen Tendenzen unserer Zeit: Gabler, th. Schr. 1. nr. 47. F. Theremin, von dem Wesen der mystischen Theologie. Abendstunden I. S. 103 ff. Vgl. Leibnitz, von der wahren *theologia mystica* (aus Leibn. Hdschr.). L. deutsche Schrr. von Guhrauer. 1. 410 ff.

frommen Tendenzen unseres Zeitalters und den früheren, liegt auch darin, dass sich die früheren der Kirche, die neueren den Neuerungen in derselben entgegenstellen, und von ihnen absondern [b]). Schwärmerei und Mystik unterscheiden sich sehr bestimmt darin, dass in jener immer sowohl die Reflexion, der Begriff, als der Drang nach Aussen vorherrscht. So ist der Swedenborgianismus, welchen wir oben dargestellt haben, weniger Mystik als Schwärmerei. Auch die Meinungen Lavater's [c]), die neuen Geister- und Dämonenlehren [d]), gehören der Schwärmerei an.

Verworrenheiten in theosophischen Lehren [e]), trübe oder

---

b) Die Secte der Momiers, mit Pietismus und Methodismus zusammenhängend, in Genf u. a. seit 1817. (*Lamennais*) *histoire véritable des Momiers de Genève*. Par. 824. Gesch. der sogen. Momiers, einer, in einigen Schweizercantonen sich ausbreitenden Secte. Basel 825. 2 Hefte. Baum, ob. erw. B. vom Methodismus. Der Unsinn der Gabe der Sprachen von Irving (gest. 1834), mit heterodoxem Beischmack (Christus habe die verdorbene Menschennatur angenommen, und auch für sich ein Opfer gebracht) nach Genf herübergekommen: *Corresp. entre MM. les membres du comité de la soc. év. de Gen. et MM. Preiswerk et Carré*. Gen. 837. Mich. Hohl, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften Ed. Irving's. St. Gallen 839.

c) J. Casp. Lavater (gest. 1801). Lebensbeschr. v. G. Gessner (802. III). U. Hegner, Beiträge zur nähern Kenntniss und wahren Darstellung J. C. L. L. 836. F. Herbst, Bibl. christlicher Denker. 2. B. 832. Schlosser, Gesch. des 18. Jahrh. II. 613 ff. Seine theologische Denkart dachte und wusste Nichts als Christus: in der Verehrung von diesem einigten sich bei L. alle Meinungen und Bekenntnisse. — Der Glaube an Wunder, als an die Macht des Geistes, und die Kraft des Gebetes, galt ihm das Wesentliche der Religion — Briefwechsel zwischen Lav. und Mendelsohn. 770.

d) Die Literatur der Seherin von Prevorst: Schriften von Eschenmaier und Kerner, und die kritischen über Lebensmagnetismus von J. C. Passavant (2. A. 837), J. N. Wirth (L. u. Stuttg. 836), J. A. G. Meyer (Naturanalogie'n. Hamb. 839). Theolog. Bestreitung des Magnet.: *Superstitions et préstiges des philosophes, ou les démonolâtres du siècle des lumières*. Lyon 817.

Schwärmereien verschiedener Art: G. H. Schubert, aus dem Nachlasse eines Visionärs (J. F. Oberlin). L. 837. — Das bittere Leiden unsers Hrn. J. C. nach den Betrachtt. der gottsel. A. Kath. Emmerich. Sulzb. 833. (J. H. Pabst, ein Wort über die Ekstase. Köln 834.) Das letzte Abendmahl — J. C. nach den Betrr. v. Emmerich. Sulzb. 834. — Die Schwärmereien der F. v. Krüdener (gest. 1824) — Ihre Schrr.: *avertissement salutaire* — *nécessité de la croix et de ses souffrances pour se sanctifier*.

e) Die sinnlose Theosophie von J. H. Schönherr (manichäisch, fortwährende Schöpfung aus zwei Urwesen mit den praktischen Bei-

fanatische Zustände Einzelner [f]) oder ganzer Gesellschaften, gehören jener, oben zuletzt bezeichneten, Classe an, für welche selbst der Schwärmername viel zu edel ist.

3. Der Vorwurf der Mystik wurde sogar Kant gemacht [g]): bestimmter und wahrscheinlicher geschahe er bei Jacobi und Fichte's späteren Schriften (181): wenn gleich hier ebenso gut überhaupt vom Geiste der Frömmigkeit hätte gesprochen werden können. Mit grösserem Rechte kann der Vorwurf eines mystischen Zuges auf die pantheistischen Lehren in der Speculation unserer Tage fallen: doch nicht in dem Sinne, dass sie je Mystik erzeugt hätten, sondern es hat sich die Mystik (die katholisch-mönchische vornehmlich) oft mit ihnen zu verbinden gesucht. Dieses nun geschieht leicht durch die zwei Vorstellungen des Pantheismus: dass alle Wirkung Gottes unmittelbar, und, dass der Mensch Eins sei mit dem göttlichen Leben, welche sich leicht an den oben dargestellten zwiefachen Grundzug der Mystik (Negativität — Vereinigung mit Gott) anschliessen konnten.

§. 186.

Unter solchen Bestrebungen und Einflüssen hat sich nun die Theologie unserer Zeit ausgebildet: wir dürfen es behaupten, dass die Deutsche und die protestantische Kirche an der Spitze der Bewegung gestanden habe, und dass sich in der Deutschen Kirche auch auf dem allgemeinen Gebiete der Religion und des Christenthums immer mehr alles Leben, als in seinem Mittelpuncte, vereinige. Man kann die protestantisch-theologische Denkart unserer Zeit in fünf Richtungen zusammenfassen: wir nennen sie, die orthodox-kirch-

---

gaben, wie sie dem alten Manichäismus nachgesagt wurden): Schrr. von Schönherr (Sieg der göttl. Offenbarung. Kgsb. 804. u. A.), von H. Olshausen (Lehre u. Leben des Kgsb. Theosophen. Sch. 834.), H. Diestel und Joh. Ebel — zuletzt von H. D.: ein Zeugenverhör — über Diestel u. Ebel. 838. Vgl. Illgen's Zeitschr. f. hist. Th. N. Folge. 838. II. 2. 4.

f) H. Meyer: schwärmerische Gräuelscenen — zu Wildenspuch. 2. A. Zür. 824. (Jarcke, vermm. Schrr. II.)

g) Von Hamann (Werke 6. 227 andw.). *C. A. Willmans, de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam rel. doctrinam.* Hal. 797. Vgl. R. B. Jachmann, Prüfung der Kantischen Rel.philos. in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticismus. Mit Einl. von Kant. Kgsb. 800.

liche, die rationalistische[1]), die praktische, speculative, kritische[2]). Und hiernach stellen sich auch die Methoden der Dogmatik auf.

1.[a]) Von den beiden ersten Denkarten mag man mit allem Rechte behaupten, dass sie kaum noch im früheren strengen Sinne bestehen. Oft meint man das altkirchliche System zu finden, wo die Kirchenlehre nur für die speculative Ansicht angewendet wird, oder wo sie auch nur historisch wiedergegeben worden ist: und auch dieses ist in neuerer Zeit gewöhnlich in freierer Ausführung geschehen. Aber wo sie sich wirklich hat halten und darstellen wollen, und wo sie nicht etwa blos das offenbarungsgläubige Princip festhalten oder lediglich die Schriftlehre darstellen will: da ist es wenigstens überall weder consequent noch vollständig geschehen. In derselben Weise hat sich auch die rationalistische Denkart (184) von ihrer vorigen Schroffheit überall herabgestimmt, gemildert. Wenigstens wollen ihre Bekenner und Vertreter nirgends mehr mit Geist und Inhalt der heiligen Schrift in Widerspruch stehen.

2. Die praktische Denkart ist diejenige, welche sich von Bewegung und Streit der neueren Theologie am fernsten hält. Entweder setzt sie das kirchliche System voraus, indem sie an ihm nur die praktisch-sittliche Seite und die Momente dieser Art aufsuchen will (praktische Dogmatik), oder auch von ihm nur subjective Anregungen, im Gefühle, verlangt (dieses die eigenthümlich Herrnhutische Ansicht), oder sie geht über jenes hinaus, und will sich, aber eben vorzugsweise praktisch, lediglich an den allgemeinen Inhalt der heil. Schriften halten. Es ist diejenige Auffassung des Christlichen, welche wir in dem Geiste des Volks am meisten finden und überall zu ehren haben.

Die speculative Denkart haben wir im Vorigen oft zu bezeichnen gehabt. Sie deutet das, meist schlechthin als Christenthum aufgefasste, System der Kirche in die Lehren speculativer Philosophie hinein: und, wie wir gesehen haben, von verschiedenen Principien aus.

---

a) H. G. Tzschirner, beurtheil. Darstellung der dogmatischen Systeme, welche in der prot. Kirche gefunden werden. Memorabb. 1. 1810. 1 ff.

Wir bedürfen hier keiner namentlichen Erwähnung von den Vertretern dieser Richtungen: die Prolegomena der Dogmatik geben die Belege zu diesen Angaben.

Wir vermögen nur die **kritische** als diejenige anzuerkennen, in welcher sich der Charakter unseres Zeitalters vollkommen darstelle. Indem sie die in der Kirche vorliegenden Dogmen schriftmässig und geschichtlich zu läutern sucht, erwägt sie sonst auch alle Bestrebungen und Fortschritte der Zeit, das Bewährte davon in sich aufnehmend: kurz, sie geht darauf aus, in stetem Fortschritte, Philosophie, Wissenschaft und Evangelium in einander auszugleichen und für Gedanken und Leben zu vereinen.

§. 187.

Indessen während die Kirche in allen ihren Formen und Confessionen vielleicht noch längere Zeit zu kämpfen haben wird, um sich im Leben die Stelle zu sichern, welche ihr gebührt, gehen wenigstens im Geiste der Deutschen Theologie allmälig die Bestrebungen mehr und mehr in einander, und hier mag man wohl nicht in gar langer Zeit eine Periode frischen, innigen Zusammenwirkens erwarten[1]. Weniger ist dieses im protestantischen Auslande der Fall. Hier ist auch fortwährend dem Deutschen Geiste in der Theologie und der Kirche grosses Unrecht geschehen[2].

1. Die sogenannte altlutherische Partei unter uns, übrigens von dem verschiedensten Charakter[a]), steht der Behauptung nicht entgegen, dass die Zeit einer grossen Einigung in unserer Kirche nicht allzufern sei. Die Wenigen in dieser Partei, welche auf dem Gebiete des Gedankens und der

---

a) Diese Altlutheraner sind insofern immer inconsequent, als sie, während sie fest an der Unvereinbarkeit der protest. Kirchenparteien halten, doch eine weit tiefere, allein wesentliche Trennung zwischen Supernat. und Rat. annehmen, und diese gewöhnlich auch äusserlich ausgeführt wissen wollen.

Die wissenschaftlichen Lutherischen des alten Glaubens: H. Steffens, von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, eine Stimme aus der Gemeine. 2. A. 824. Ders., wie ich wieder Lutheraner wurde, und was mir das Lutherthum ist. 831. Rudelbach und Guerike, vereinigt zur: Zeitschrift für die gesammte Lutherische Theologie und Kirche. 1, 1. 2. 840. A. G. Rudelbach, Reformation, Lutherthum u. Union. E. hist. dogm. Apol. der Luth. K. u. i. Lehrbegriffs. L. 839. H. E. Ferd. Guerike, Kirchengesch. und: Symbolik — vom lutherisch-kirchlichen Standpuncte. L. 839.

Hiervon steht entfernt die Sache, welche von L. Fischer besprochen wird: das falsche Märtyrerthum, oder die Wahrheit in der Sache der Stephanianer. L. 839. und: die öffentliche Meinung über — Stephan. Dresd. 840.

Wissenschaft stehen, und nicht blos aus dem Volksleben hervorgehen, sind bei Weitem mehr kirchlich als in der Denkart von uns getrennt[b]), oder die Furcht vor dem Indifferentismus, welchen sie in der hier und da erfolgten[c]) Vereinigung der protestantischen Parteien finden, hält sie in der Trennung.

2. Die Deutsch-protestantische Theologie ist fortwährend als Ursprung des kirchlichen Verderbens angeklagt worden in England[d]), Frankreich[e]), Holland u. s. w., vornehmlich unter den Protestanten.

§. 188.

Kämpfe zwischen der kirchlichen und der rationalistischen Denkart haben sich im protestantischen Ausland neuerer Zeiten begeben: in der Englisch-bischöflichen Kirche, in der Holländischen, der Dänischen, der Schwedischen[1]). Die Genfer Kirche hat in ihrer freieren Richtung (141) theils die Orthodoxie, theils die Mystik gegen sich hervorgerufen[2]).

---

b) J. G. Scheibel, actenmässige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union — vornehml. durch gemeinschaftliche Agende — H. L. 834. f. Dess. Mittheilungen aus der neuesten Geschichte d. Lth. K. Altb. 835. 3 Hefte.

c) Die Schriften über die Union der prot. Kirchen neuester Zeit: F. S. G. Sack, über die Vereinigung der beiden prot. Kirchenparteien in der Pr. Monarchie — Berl. 812. D. Schulz, L. vom Abendm. (824) 325 ff. Böckel, Ireneon. Brl. 821. H. Evangel. Kirchenverein. im GH. Baden — Heidelb. 821. (G. F. Rink, Erläuterungen der evangel. protest. Kirchenverein.urkunde des GH. Baden. Hdlb. 827.)

Wissenschaftlich umfassendere Rathschläge: D. v. Cölln, über den inneren Zusammenhang von Glaubenseinigung und der Glaubensreinigung in den evang. Kirchen. Brsl. 824. C. F. Böhme, Henotikon. Halle 827.

d) Die Anklagen von Hugh James Rose: *the state of the protestant religion in Germany.*) Cambr. 825. (Deutsch L. 826.) Dess. *a letter to the Lord-Bishop of London on the causes of Rationalism in Germany.* Lond. 829. Gemässigter *E. B. Pusey, an histor. inquiry in to the probable causes of the rationalist character — in the Theology of Germany.* Lond. 828. (Ausz.: das Aufkommen und Sinken des Rationalismus in Deutschland. Von Bialloblotzky u. Sander. Elbrf. 830.)

Doch Uebertragung Deutscher Schriftcommentare im *Biblical Cabinet* — Edinb. 831 ff.

e) *Trembley, considérations sur l'état présent du christianisme.* Par. 809. Solche Anklagen der Deutsch-prot. Kirche finden sich selbst bei Schriftstellern wie Grégoire und S. de Sacy.

1. In der Britischen Kirche ist neuerlich auch eine rationalistische [a]), ja auch eine katholische [b]) Tendenz hervorgetreten: daneben Vermehrung der Secten in's Unendliche [c]). — In Holland tritt die Trennung der Alten und Neuen vornehmlich in der Lutherischen Kirche hervor [d]). Die Dänische Kirche hat mehr als die übrigen protestantischen jene Streite und Zerwürfnisse in sich gehabt [e]). In Schweden bestehen neben jenem Gegensatze der Denkart manche mystische Parteien dort die Leser, in Norwegen die Haugianer genannt [f]).

2. Die evangelisch-theologische Gesellschaft und Schule zu Genf 1831 f., und mannichfache Streitigkeiten, besonders auch durch das Jubelfest der Genfer Kirche wieder erregt [g]).

§. 189.

Während aber nun die Römisch-katholische Kirche, das System festhält, welches sie zur Zeit der

---

a) So die jüngste Schr.: C. C. Hennell, Untersuchung über den Ursprung des Christenthums. A. d. Engl. (838.) Eingeführt von D. F. Strauss. Stuttg. 840.

b) Streitigkeiten zu Oxford 1838 ff., durch den Eifer E. B. Pusey's gegen den Ultraprotestant. (Ration., vgl. Anm. *d*) veranlasst. Dessen Selbstvertheidigung in einem ausführl. Briefe an den Bischof von Oxford 1839. (Ev. KZ. 23 f. 1840.)

c) Das Feste, Stabile der bischöfl. Kirche stellt sich selbst in der theologischen Form und Methode derselben dar. — So die vorzügliche Ausbildung der Physikotheologie (Bridgewaterbücher seit 1829) und der Vorrang, welchen die patristischen Studien dort in der theologischen Wissenschaft haben.

d) Ob. erw. Fliedner, Collectenreise — Augusti, Beitrr. z. Gesch. u. Stat. d. ev. K. 2. 837. 333 ff. (Lutheraner des alten und des neuen Lichts — Herstelders, die Altgläubigen) — *Rheinwald, Acta hist. eccl.* für 1836. 562 ss.

e) Das Beste der kirchlich-strengen Partei: Grundtvig, Protest der chr. K. (gegen Clausen Protest. u. Kath.) D. übs. L. 825.

f) Diese myst. Parteien nach authent. Nachrr. bei Grégoire 5. 462 ss. und Tegnér, Uebs. d. th. Lit. in Schweden in den 2 letzten Jahrzehnden: Int.bl. ALZ. 837. 52 f.

g) Oben bei den Symbolen der ref. Kirche — (*Bost*) *les signes du temps.* 821. Ders., *défense des fidèles de l'égl. de Gén., qui se sont constitués en égl. indépendant.* 825. *J. J. Chenevière, précis des débats théol. qui depuis quelques années ont agité la ville de Génève.* 824. Dess. *essais théologiques.* Gen. 831—32. II. 8.

Ausgezeichnet in der Französ. prot. Liter. sind die Schrr. von Vincent zu Nismes (*méditations* und *discours* 830 ff.) und die Strassburger theol. Lit. (*Essais et fragments de philos. et de th.* 1. 837.) *F. Bruch — sur le christianisme.* 1. Par. 839.

Reformation annahm, sich in der ganzen alten Strenge der protestantischen gegenüber zu halten; ist sie in einigen von den Ländern, welche von ihr vormals unbedingt beherrscht wurden, im Zusammenstoss mit der weltlichen Macht und mit der Roheit der Völker, in tiefen Verfall gerathen. Sind dann auch anderwärts die erneuten, ja gesteigerten, Ansprüche der Römischen Hierarchie augenblicklich[1]) zu Vortheilen oder zu Hoffnungen gelangt; so haben jene Ansprüche doch weder im Geiste der Völker noch in dem System der Regierungen mehr eine sichere und bleibende Stütze, noch vermögen sie sich jetzt noch auch nur vor der allgemeinsten Erwägung zu rechtfertigen[2]).

1. Erneute Ansprüche der Römischen Hierarchie[a]) sind weit weniger durch die geistige Macht und Anstrengung ihrer neuen Vertheidiger (denn diese, die apologetischen, und die polemischen, haben immer nur die alten Waffen gebraucht)[b]), als durch Zeitumstände gefördert worden. Ueberspannungen oder Zügellosigkeiten im Leben oder in der Literatur gaben ihr Vorwände; auch die Reactionen des Stabilismus und der mystischen Tendenzen arbeiteten für sie: und in der Verfassung des öffentlichen Lebens ist der Widerstand gegen die Hierarchie bei Weitem nicht mehr so befestigt, organisirt, wie er es in den zwei letzten Jahrhunderten war[c]).

---

a) Mauro Cappellari (Gregor XVI.), Triumph des h. Stuhles u. der Kirche. Nach der 3. A. (832) Augsb. 833. II. 12. Die Werke des Card. B. Pacca (D. Augsb. 831 ss. V.). Kastner: des Papstthums segensvolle Wirksamkeit, erörtert u. geschichtl. dargethan. Sulzb. 832. (Die Stellung des Röm. Stuhles gegenüber dem Geiste des 19. Jahrh. Zür. 833.)

b) Aus der Polemik zwischen den beiden Kirchen würde übrigens, auch wenn sie sich neuer Waffen bedient hätte, vorerst noch kein anderes Resultat hervorgegangen sein, als, dass sich beide von Neuem gereizt und verletzt gefühlt hätten. Eine der besten Schriften gegen die Protestanten (obwohl ohne Philosophie und Kritik) ist die von Tho. Moore (Wanderungen eines irländ. Edelm. z. Entdeckung der wahren Rel. (833. II.) übers. v. Lieber u. A. — Dagegen Rheinwald, Wanderungen eines sächs. Edelm. 836 ff. III). Die schlechteste und bösartigste: der Freiherr von Sandau auf dem Richtplatze d. unbefangenen Kritik. L. 836.

c) Es ist nachgewiesen worden, dass die berühmten Ereignisse, welche die Deutsch-katholische Kirche der letzten Jahre bewegt haben (zusammenfassend und allseitig erwägend: K. Hase, die beiden Erzbischöfe. L. 839.), dass Streit und Widerstreben in Hinsicht auf die „gemischten Ehen," nicht hätte Statt finden können, wenn es in

2. Das Interesse der weltlichen Macht und die Politik haben niemals mehr als jetzt den hierarchischen Ansprüchen entgegengestanden. Wenn aber ferner, wie nicht zu zweifeln ist, das Leben der Kirche unserer Zeit in Geist, Gedanken und Wissenschaft beruht, und der göttliche Geist, welcher von Christus herstammt, in diesen aufgefasst werden muss: so ist es einleuchtend, dass von einer, für christliche Gedanken und christliche Wissenschaft vornehmlich im Deutschen Sinne so völlig todten, Stelle, wie die Römische Curie ist, unsere Zeit und die Deutsche Kirche nicht mehr geistig beherrscht werden könne [d]). Die Beweise unbedingter theologischer Unfähigkeit waren schlagend da, wo sich die Römischen Entscheidungen geradezu widersprochen haben: was in der kirchlichen Verwaltung und in politischen Verhältnissen eher ertragen werden mag, ja dort auch kirchlich eher als möglich eingeräumt wird, als in Glaubenslehre und Dogma. Die Streitigkeiten, welche durch G. Hermes (gest. 1831) und L. Bautain erregt worden sind, liefern solche Beweise [e]).

Deutschland noch eine öffentl. u. allgemeine Gewähr des Westphäl. Friedens gäbe. Hat die kath. Kirche, wenn auch nicht der Röm. Stuhl, die „Gleichheit der Religionen" anerkannt, so hat sie jene dogmatisch-kirchlichen Principien fallen lassen, durch welche eine andere Confession zurückgesetzt wird, oder der Schein eines Zwanges für dieselbe entsteht. (Vgl. Kutschker, über die gemischten Ehen. 2. A. Wien 838.)

d) Hierher Fr. Baader, über die Emancipation des Katholicismus von der Röm. Dictatur. Nürnb. 839. (S. 4: da — „nur der Befreiende selbst frei wird und ist — so kann ich als deutscher Katholik den Wunsch nicht bergen, dass Rom durch Freigebung des Katholicimus, vorerst in Bezug auf die Religionswiss., die Theologie, sich selbst befreien möge"). Ders., Ev. KZ. Jnl. 1838.

e) Auch katholische Schriftsteller von entschieden kirchlichem Charakter haben den Römischen Bestimmungen in der einen oder der anderen Sache widersprochen (für Bautain z. B. Möhler im Sendschr. an B.): und Andere, wenn gleich von Einer Partei, haben den Selbstwiderspruch in den beiden Urtheilen aufgewiesen: Braun, System des sogen. Hermesianismus — Bonn 835. — (Gegen Hermes: der kirchliche Glaube bedarf keiner philosoph. Grundlage und weist sie zurück; gegen Bautain: ehe die Kirche lehrt, muss die Vernunft die Grundgedanken der Rel. und die Beweise für das Christenthum entwickeln.)

Gewiss will die sogen. Hermesische Philosophie nicht viel sagen, sowohl den Principien nach, als in der (dürrverständigen, und doch unbündigen) Ausführung: und weit mehr Geist entwickelt sich bei Bautain. Der Verschiedenheit der Resultate ungeachtet ist beiden Lehren ein Element der Unabhängigkeit gemeinsam, dort mehr

Kurz, an der weltlichen Souverainetät und an der Wissenschaft bricht sich das Papstthum in unserer Zeit.

§. 190.

Da aber, wo die Intelligenz der Kirche sich an die geistige Bewegung der Zeit angeschlossen hat: hat man dort einen zwiefachen Charakter angenommen. Man hat ihre Lehre und Verfassung entweder zum Theil reformirt [1]), oder sie in eine andere, der Zeit gemässe [2]), Bedeutung hineingedeutet, idealisirt.

1.[a]) Der Katholicismus will ein so streng zusammengehaltenes Ganzes sein, dass auch die anscheinend geringste Abänderung, Ausdeutung, Verminderung des Dogma als ein Ueberschreiten und als Untreue angesehen wird[b]). Die idealisirenden insgesammt können daher auch zu den reformirenden gezählt werden. Indessen bezeichnen wir hier mit diesem Namen nur die grösseren, ja wesentlichen, Abänderungen, welche eine Menge, auch ehrenwerthe, Genannte

---

der kirchlichen, hier mehr der geistigen, und das Princip, dass die Wissenschaft zum Glauben führen solle. — Die weitschichtige Literatur des Hermesischen Streits bei C. G. Niedner, *philosophiae Hermesii, novarum rerum in th. exordii, explicatio et existimatio.* L. 838. 8. Dazu Alb. Kreuzhage, Beurth. d. Hermes. Philosophie — Münster 838. — die öffentlichen Schriften: *Acta Hermesiana* u. *Romana*. 838. — Elvenich, Vertheidigungschr., und Anderes. — Ueber Bautain (sein Gegner *Le Pappe de Trévern*, B. v. Strassb.), Hirtenbr. 15. Sept. 834. (Dadurch veranlasst *B. philosophie du christianisme*. 835.) Actenstücke: *Rheinwald. acta hist. eccl. sec.* 19. für 1835. Hamb. 838. 305 ss. C. Ferd. Jünge: Louis Bautain — Zeitschr. f. histor. Theol. N. F. 837. 2. (Auch B., früher Lehrer der Macht der Vernunft und der Freiheit des Geistes, baut seine supernatur. Lehre auf die Kantischen Resultate.) Päpstliche Verurtheilung von Bautain 20. Dec. 1834 (welcher sich B. unterworfen hat); von Hermes, Einl. in d. kath. Theol. und christl. kathol. Dogmatik, 26. Sept. 1835. (vgl. Gregor XVI. Aeusserungen, *Acta Rom. XXI.*) Vertheidigung der Röm. Sprüche von Joh. Kuhn: über Glauben u. Wissen, mit Rücks. auf extreme-Ansichten und Richtungen der Gegenwart: th. Quartalschr. 839. 3. Zurückweisung der wissenschaftl. Vertheidigung der Hermesianer (*meletemata theol.*) durch Card. Lambruschini (6. April 1838), als welche er „nicht nur nicht gelesen, sondern nicht einmal aufgeschlagen habe.“ Wissensch. Unvermögen der Röm. Censoren: *Perronius, Apol., Rom. vapulans.* Cöln 840. 8.

a) Die neueste Zeit der kath. K. in Deutschland: Beiträge zur Gesch. der kath. K. im 19. Jahrh. Heidelb. 823. Altes und Neues: Fetzer, Teutschland und Rom seit der Ref. Frkf. a. M. 830. II. 8.

b) Die absolute Consequenz des Katholicismus bei J. Görres u. A., auch für das Leben alles Dunkle und Trübe der alten Zeiten wieder fordernd oder aufstellend.

und Ungenannte, dieses Bekenntnisses in ihrer angestammten Sache gemacht haben. Wir scheuen uns, sie mit Krug protestantische Katholiken zu nennen [c]). Denn wenn sie, wiewohl sie im Wesentlichen kaum weit entfernt sind von der anderen Kirche, doch in dem Verbande der ihrigen bleiben, keinesweges aus äusserlicher Rücksicht: so haben sie ihren guten Grund. Entweder den, dass ihnen ein jeder solcher Austritt der Einzelnen bedenklich scheint, oder, dass sie in ihrer Kirche, und in den altgewohnten Formen und Ansprachen derselben noch hinreichend Genüge für sich finden, so lange jene nicht selbst sie von sich scheidet: aber am öftersten auch, weil die protestantische Kirche der Gegenwart ihnen ebensowenig das zu sein scheint, was sie verlangen, und diese selbst ihre Läuterung noch zu vollenden hat.

2. Wir sagen geflissentlich hier überall: der Zeit, der geistigen Bewegung der Zeit, gemäss. Nicht als dürften die Protestanten jene Erregungen sich allein beilegen; wenn sie schon in Philosophie und in Wissenschaft, wenigstens in Deutschland vorgeleuchtet haben [d]). Und Unrecht würde es sein

---

c) Krug's Schr. unter diesem Titel: th. Schrr. 2. (Duboc, Zuschrift an Krug in: Reinhold, über Rel., Glauben u. s. w. Hamb. 828.)

Auf verschiedenen Standpuncten reformirend: theologisch Jos. Muth, über das Verhältniss des Chr. und der chr. Kirche zur Vernunftrel. Hadamar 818. J. Hirscher, über das Verhältniss des Evangelium zur theol. Scholastik der neuesten Zeit im kath. Deutschland. Tüb. 823. — theol. und kirchlich die vielen Schriften v. F. W. Carové, z. Theil ob. erw. (Zuletzt: Papismus und Humanität. 1. 838.); kirchlich: E. Münch, die früheren Freiburger Lehrer: H. Amann, Bestrebungen an der Hochschule Freiburg im Kirchenrecht. 836. 8. Hierher auch die ob. ofterwähnte Episkopalpartei unter uns und die Synodalpartei (jüngst J. H. von Wessenberg, die grossen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh., in Beziehung auf Kirchenverbesserung geschichtlich und kritisch dargestellt. Constanz 840. IV. 8) — wissenschaftlich, wiewohl vorsichtig, Schrr. von J. Jahn (Nachtrr. zu s. theol. Werken — vgl. *vindiciae I. Iahn.* L. 822. 8.) — philosophisch C. Weiller (kl. Schr. München 822. II. 8. Ders.: der Geist des ältesten Katholicismus, als Grundlage für jeden späteren. Sulzb. 822). (G. Keller, gest. 1827) Katholikon (824) 3. A. 832. Bolzano, Lehrb. d. Religionswissensch. 834 ff. IV. Athanasia u. A. (Lebensbeschr. 830.) Asketisch: die Stunden der Andacht, sofern sie als Werk kathol. Verff. gelten können.

Völlig lossagend — Alex. Müller — Grundzüge der reinkath. chr. K. zunächst in Sachsen. Dr. 831. (J. A. Theiner) die kath. K. Schlesiens. Altb. 826. 30. II. Päpstlich verurtheilt wurde (Langenmeyer) Darst. des ältesten Christenth. aus den Schrr. d. ältesten KVV. München 837.

d) Die wissenschaftl. Bildung von Möhler u. A. ruht ganz auf protest. Boden.

zu verkennen, dass die Reformation der neuen Zeit den Anstoss und denGeist gegeben habe, von welchem aus diese sich überall entwickelt.

§. 191.

Der idealisirende Katholicismus hat sich in Deutschland in dreifacher Weise darsgetellt. Wissenschaftlich-theologisch, indem er das Dogma der Kirche allein, und dieses nach der edelsten Gestalt auffasst, deren es fähig ist[1]); dichterisch, indem er Lehre, Verfassung, Cultus für Erregung und Begeisterung ausserhalb der Sphäre des Gedankens auffasst[2]): philosophisch auf mannichfache Weise. Hierbei hat sich der idealisirende Katholicismus vornehmlich der speculativen Philosophie unserer Zeit gern bedient[3]).

1.[a]) Die idealisirenden Darstellungen des Dogma von Bossuet, Leibnitz, Möhler (gest. 1838) sind früher erwähnt worden[b]). Vor Allem ist der Begriff der Tradition mannichfachen Umdeutungen dieser Art unterworfen worden.

2. Die dichterische Auffassung und Vertheidigung des Katholicismus mag die gewöhnlichste sein: auch die wirksamste für die sinnlich leicht Erregbaren, oder für die, welche nur für starke Aufregungen empfänglich sind. Hierher gehört es denn auch, wenn für den Katholicismus das Interesse der Kunst in Anspruch genommen wird (nach einem alten Vorurtheile, dass dieses nur dort gewährt werde), oder das phantastische Interesse für das Leben des Mittelalters (wiewohl dieses ja in mannichfacher Art auch viel protestantischen Geist entwickelt hat).

3. Fast hat (wie oben die Beispiele aufgeführt worden sind) die speculative Philosophie in dem katholischen Deutschland und in seiner Theologie noch mehr Theilnehmer gefunden als wenigstens in der protestantischen Theologie. Wir suchen den Grund bei Weitem nicht in dem Verlangen, den freieren Gedanken durch dunklere Formen zu verhüllen: wir wollen ihn vielmehr bei Vielen gern in einem altgewohnten Fühlen und Streben in die Tiefe des Dogma suchen. Auch ist es früher gezeigt worden, wie sowohl die altkirchliche oder asketische Mystik als auch einzelne Dogmen der Kirche,

---

a) L. A. Kähler, Beitrag zu den Versuchen den Katholicismus zu idealisiren. Kgsb. 828.

b) Vgl. auch J. Darup, die Vernunftmässigkeit d. kath. Religion. Münster 820. M. Hagel, der Katholicismus u. d. Philosophie. Sulzb. 822.

einen Anklang in Lehren und Formeln dieser Schule habe finden können.

§. 192.

Auch das Ausland, vornehmlich aber Frankreich, bietet, neben den oft noch ungemessenen Ansprüchen der Hierarchie [1]), die Erscheinungen einer solchen zwiefachen Behandlung des Katholicismus dar. Der reformirende konnte sich hier leicht mit dem Jansenismus zusammenfinden: einige andere reformatorische Unternehmungen tragen nur noch den Schein von katholischem Christenthum [2]). Der idealisirende hat sich in Frankreich, und wo der Geist der Franz. Kirche und Literatur mächtig ist, mehr nach der dichterischen Seite hin entwickelt [3]): eine politische Ausdeutung des Katholicismus ist von der Kirche öffentlich zurückgewiesen und verurtheilt worden [4]).

1. [a]) Die Hierarchie dort in allen ihren Aeusserungen, gegen Staat, gegen die religiöse Freiheit für Priesterinteresse [b]), gegen alle freiere Gedanken, ja gegen die Bildung überhaupt [c]), und gegen die Protestanten — als priesterlicher Stolz und priesterliche Befangenheit, als jesuitische Macht, als Congregation: gewöhnlich in Verbindung mit politischer Ultragesinnung [d]). Frayssinous, B. von Hermopolis, jedoch Gallicaner, einer der wichtigsten Vertheidiger des streng-Katholischen in der ganzen neuen Zeit [e]), Jos. Graf Maistre (gest. 1821),

---

a) (K. G. Jochmann) die Hierarchie und ihre Bundesgenossen in Frankreich. Aarau 823. Carové, Rel. u. Philos. in Frankreich. Gött. 827. II. G. de Felice (Ref.) Betracht. über die Verhältnisse d. chr. Rel. z. gegenw. Lage Frankr. Aus dem Fr. von Hilliger. Berl. 834. B. A. Pflanz, über das relig. u. kirchl. Leben in Frankr. Stuttg. 836. H. Reuchlin, das Christenth. in Frankreich. Hamb. 837. Fleck, wissensch. Reise. II. 2. 1838.

b) Der überspannte, kirchliche Begriff von Sacrilegium in die Gesetzgebung wurde eingeführt: *L. T. du Loiret, hist. abrégée du sacrilége* — Par. 825. 8 (wiewohl im ultraliberalen Sinne geschrieben).

c) *Frères ignorantins:* ursprünglich beschimpfender Name, welchen sie sich (bes. die Congreg. christl. Schulen) nach 1 Kor. 8, 1 f. zum Ruhme schätzten.

d) (*Tharin*) *les gémissements et les espérances de la rel. cath. en France* — Strassb. 838. 8. So ist auf der anderen Seite Benj. Constant's Werk über die Religion, im engen Zusammenhang mit republikan. Principien verfasst. In jenem Ultrasinne auch der *Ami de la rel.*

e) *Défense du christianisme, ou conférences sur la rel.* 3. *éd.* 826. III. 8.

ein Mann von ebenso ungewöhnlicher Geisteskraft als von dunklen, phantastischen Vorurtheilen[f]), sind die Theologen dieser Partei.

2.[g]) Die sogenannte Franz. kathol. Kirche (1831 durch Ferd. Fr. Châtel gestiftet)[h]) ist nicht geeignet, eine bleibende Erscheinung zu sein. Sie geht weit über den Gegensatz zu katholischem Kirchenthum hinaus, zu einem Deismus mit stark politischer Bonapartistischer Färbung, ja skeptisch in einigen Artikeln: nach und nach (denn ihre Lehren haben sehr geschwankt) ist sie bis zur Aufklärerei über Person und Sache Christi hingekommen — („Jesus, Joseph's und Marien Sohn, das Muster der Tugend"). In Worten und Werken dieser Partei und ihrem Sprechen findet sich nicht einmal etwas Französischer Geist.

3. Im Sinne der philosophisch-idealisirenden Deutung schrieb K. Fürst Ligne seine „Philosophie des Katholicismus"[i]). In der dichterischen Richtung hat F. A. von Chateaubriand allgemeinen Ruhm[k]): ein Mann von tiefem Gefühl, glänzender Einbildungskraft, lebendiger Anschauung, doch nicht ohne Absicht und Kunst in seinen Darstellungen, und entschieden ohne Methode und Kritik. An ihn schliesst sich im

---

Hierher auch (Genoude) *la raison du christianisme* — die *université catholique* seit 1835 u. s. w.

f) Oben erw. Schrr.: vom Papste — von der gallican. Kirche — Abendstunden von St. Petersburg: alle durch Windischmann (welcher sich mit Maistre einverstanden erklärt) von Lieber übs. Frankf. 822 ff. Von der Inquisition — gegen Baco. — Gegen die Schrift vom Papste: *Llorente, portrait politique des papes*. Par. 822. (D. L. 823.)

In der gewöhnlichen kirchlichen Sprache, in Frankreich so gut wie weiter im europ. Süden, ist die Angewöhnung zu bemerken, und sie hat vielleicht sehr auf die gegenkirchliche Gesinnung eingewirkt: dass, wenn Gott genannt wird, fast nur Christus verstanden wird.

g) Freisinnige Theologie: *la rel. expliquée catholiquement et défendue contre les erreurs théologiques les plus accréditées en Europe*. Par. 836. II.

h) *Châtel: profession de foi* 831 — *catéchisme* 837 — *lettre pastorale* 838. *Saporta, esprit politique et social du* 19. *siècle*. Par. 838. Vermittelnd mit der K. und den Dogmen hat sich Abbé Napoleon Auzou dargestellt.

Weder Papst noch EB. von Paris haben gegen diese Kirche öffentl. Schritte gethan.

i) Herausg. durch Marheineke, Franz. u. D. Berl. 815.

k) Vornehmlich: Märtyrer — Genius des Christenthums. — Ueber ihn und anderes, hier Erwähntes, Tzschirner, Briefe eines Deutschen an Chat., de la Mennais u. Montlosier. Lpz. 830. Hierher auch Montalembert, Gesch. d. heil. Elisabeth. (Par. 836) L. 837.

Geist, nicht in den kirchlichen Grundsätzen, Alph. Lamartine an [l]).

4. Die politische Auffassung des Katholicismus ist die von Felicité Robert de la Mennais, lange Zeit ein Gegenstand der Erörterung, und nicht ohne politischen Einfluss, vielleicht sogar nicht ohne Nachwirkung [m]). „Der Katholicismus ist die Herrschaft der allgemeinen Vernunft und des Volksgeistes, und die Römische Hierarchie ist bestimmt, diesen Geist und die Rechte der niedergedrückten Völker gegen die Staatsherrschaft zu behaupten": dieses sind die Lehren dieser Partei. Die altjesuitische revolutionaire Denkart [n]), erscheint hier mit dem neu-Französischen, demokratischen Geiste verbunden. Diese Denkart hat mit dem Römischen Stuhle entschieden gebrochen [o]), seitdem dieser sie verurtheilt hat [p]).

---

l) *Méditations poëtiques*. 6. *éd.* 820. Reise im Orient — Jocelyn: (diese zwei Schrr. in den Röm. Index gekommen).

m) Beurtheilung von LM. überhaupt von C. E. Jarcke, vermm. Schrr. 1. nrr. 12—15. *M. N. S. Guillon, hist. de la nouvelle hérésie du* 19. *siècle*. Par. 835. III. Gerbert, Abfall — LM. A. d. Fr. Augsb. 839. Des Vf. Betrachtungen über einige Schriften von F. R. de la M. Jen. 834.

Nach dem Werke: *Essai sur l'indifférence en matière de la rel.* 4. *ed.* Par. 822. IV. 8. *Défense de l'essai.* 821. *Melanges* 826—35. III, sind die politischen gefolgt mit steigendem Eifer gegen das politisch Bestehende: *de la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique* — 3. *éd.* 826. — *du progrès de la revolution et de la guerre contre l'église* 829. *Avenir* 1830 bis 1832. *Paroles d'un croyant* 833. (7. A. mit Abh.: *du l'absolutisme et de la liberté.*) (Unter And. *Bautain, réponse d'un chrétien aux par. etc.* 834.) — *Le livre du peuple.* 831.

Aehnlicher Art: *livre des pélérins Polonnais trad. du pol. d'A. Mickiewicz par le Cte Montalembert.* Par. 833. (F. W. Carové, zur Beurth. des Buchs der polnischen Pilgrimme, der Worte des Gläubigen u. s. w. Zür. 835.)

n) Vgl. oben und L. Ranke, die Idee der Volkssouverainetät und die Schriften der Jesuiten — hist. polit. Zeitschr. 835. II. 3. 606 ff. Richelieu (1626) über die ganz L. M. Grundsätze des Jes. Sanctarellus: F. v. Raumer, Gesch. Europa's seit dem Ende des 15. Jahr. IV. (838) 83 ff.

Aber Lam. selbst ist entschiedener Feind der Jesuiten.

o) *Les affaires de Rome.* Par. 836. (D. von A. Hindemidt. Basel 837. 8.) Manifest gegen den Röm. Stuhl, jedoch ohne dem Protestantismus, „diesem Bastardsystem," Etwas einzuräumen. (Dagegen von A. Lacordaire, früher LM. Freund: der heil. Stuhl — Deutsch d. Gu. Görres. Regensb. 839.)

p) Encyklische Briefe von Gregor XVI. von 1832 und 1835 — Brief an LM. 1834 — 56 Sätze vom Französischen Klerus aus LM. ausgezogen und verurtheilt (gedr. Toulouse 1836).

§. 193.

Aber neben diesen, auf einer Seite hierarchischen, auf der anderen, bessernden Tendenzen in der Französischen Kirche, zeigen sich dort noch mannichfache Reste aus der Zeit des Umsturzes der kirchlichen Dinge im Ausgange des vorigen Jahrhunderts. Wir meinen hiermit weniger die Ueberbleibsel von der atheistischen und materialistischen Denkart jener Periode, von denen wir hoffen, dass sie der Geist jenes Volks, wie er sich mehr und mehr beruhigt und abklärt, aus sich völlig ausscheiden werde[a]: sondern die von dem Deismus, in welchem sich aus der Revolution die Religion zuerst wiederherzustellen suchte[1]. Die zum Theile schon wieder vergehenden Secten dieser Art haben alle einen politischen Zug in sich, den sie sich in Religion umdeuten, und ausserdem eine unaussprechliche Eitelkeit mit einander gemein[2]. Erfreulich ist der höhere Geist, welcher auch in die Französische Philosophie in neuester Zeit eingedrungen ist[3].

1. Die Thorheit der Secte, welche sich Theophilanthropen nannte[b], seit 1801 mehr noch in sich vergangen als gesetzlich aufgehoben, kann wenigstens auch als Beweis für das oben Bemerkte dienen, wie die Religion der neuen Welt von dem kirchlichen und christlichen Elemente ganz durchdrungen sei. Denn das Beste, was jene Secte in sich hatte, auch die Form und Liturgie derselben, war aus der Kirche herüber genommen[c].

2. In dem politisch-eitlen Charakter jener Secten liegt es auch, dass in Deutschland, selbst wenn sich hier und da deistische Sympathie'n finden sollten[d], für jene Secten

---

a) Einzelne neue Erscheinungen dieser Art sind oben bei jenen Franz. Philos. erwähnt worden. — Gegenchristlich der jüngst erschienene *catéchisme véritable des croyants* 1835. (Gerichtl. Verhandll. über ihn, vgl. Reuchlin a. O. 57.)

b) Nun auf das Vollständigste (mit Zurücknahme von Manchem in Grég. Gesch. des Theophilanthropismus. Herausgeg. von Stäudlin. Hamb. 806.) Grégoire neue Ausg. 1. 341 ss. Seit 1797 der Name durch Aubermenil, anfangs der richtigere, Théanthropophiles. Als Haupt der Theoph. galt Laréveillère-Lépaux, Einer des republ. Directorium.

c) *Année religieuse des Théophilanthropes.* Par. 797. 8. Gottesverehrung der Neufranken, oder Ritualbuch der Theophilanthropen. A. d. Fr. L. 798 f. 3 Hefte. (Auch Taufe mit Bezeichnung durch *C T — citoyen Théoph.*)

d) Eine nicht historische Erscheinung sind die Philalethen —

kein Stern aufgehen kann. Die Julirevolution von 1830 rief die Idee von ihnen und sie selbst in Menge hervor. Der St. Simonismus (durch Claud. Hnr. Graf St. Simon gestiftet, gest. 1825)[e]), eine Zeitlang vielbesprochen, auch bürgerlich verfolgt (1832), versinkt jetzt, wo man ihn längst nicht mehr bekämpft, mehr und mehr in sich selbst. Hier war der Deismus zu einer Sache für das materielle Leben geworden, welche auf der Idee vollkommener Gleichheit so der Personen als der Ansprüche an das Leben, folglich auch auf der Gemeinschaft der Güter beruhte, jedoch so, dass Kraft und Arbeit Unterschiede in Stellung und im Genuss herbeiführen sollten. Diese Materialisirung des platonischen Staates[f]) und derselbe Streit mit dem Christenthume, weil es keine sociale und keine Weltreligion sei, hat sich bei Anderen noch anders ausgebildet[g]). Der Messianismus und die neuen Templer sind mehr als jene religiöser Art[h]). Schwärmerische oder mystische Oppositionen gegen Unglauben oder Hierarchie in Frankreich sind im Früheren oft erwähnt worden.

3. Noch ist die Erfahrungsphilosophie, auch mit geistreicher Oberflächlichkeit, die in Frankreich herrschende. Aber der Eklekticismus, welchen Cousin dort eingeführt hat und fördert, sucht jene Philosophie mit geistigeren, idealen Richtungen und Gedanken zu verbinden[i]), und es ist nicht zu zweifeln, dass

---

Grundsätze der relig. Wahrheitsfreunde oder Philalethen. Kiel 836. Aber vgl. Fr. Clemens (Geecke), Manifest der Vernunft. Alt. 836. u. Aehnliches von diesem und Anderen. Illgen: die Philal., Zeitschr. 1839. 2.

e) *S. S. Réorganisation de la société Europ.* 814. — *Nouveau christianisme* 1. 825. 4. A. (*Oeuvres par Olinde Rodrigues* 832. II.) *Doctrine de S. Simon.* 3. *éd.* Par. 830. *H. Fournel, bibliographie St. Simonienne.* Par. 833.

Die Schriften von Carové (1831), Bretschneider (1832), Mor. Veit (1834).

f) „Rehabilitation des Fleisches" bei den St. Simon., wie die „Emancipation d. Fl." bei uns. (H. Heine, Salon 2. 38. 1835. u. A.)

g) Die Socialisten durch K. Fourier — Fr. Tappehorn: die vollk. Association, als Vermittlerin der Einheit des Vernunftstaats und der Lehre Jesu. Augsb. 834. Eine gleiche Secte, die Socialisten in England durch Owen.

h) *Oegger* (zu den Swedenborgianern gerechnet), *le vrai Messie.* 829. Die Templer ausführl. b. Grég. II. 393 ss. *Recherches hist. sur les Templiers* — Par. 835. Der „Hirtenbrief" des B. von Nancy 1832, gehört diesem Orden an. — Carové: der Messianismus, die neuen Templer u. s. w. L. 834.

i) *Ph. Damiron, essai sur l'hist. de la philos. en France au* 19. *siècle.* 2. *éd.* Par. 828. II.

V. Cousin, introduction à l'hist. de la philos. Par. 828. und

dieses von bedeutenden Erfolgen für den Geist des Volks und für seine Kirche sein werde. Freilich ist die Klage laut geworden, dass gerade die Bildungsanstalten der kathol. Kirche in Frankreich noch unberührt geblieben seien von jeder Philosophie, welche über die alte scholastische hinausstrebt[k]).

§. 194.

In solcher Weise bestehen die beiden Kirchen nebeneinander, welche die Reformation äusserlich getrennt hat. Auf dem freien, christlichen Standpuncte wird keine von ihnen sich jetzt mehr die allein wahre oder die allein seligmachende, in den gewöhnlichen Bedeutungen dieser Prädicate, nennen[1]). Wenn die Täuschungen und Irrthümer beider Kirchen dereinst vergangen sein werden, wird sich der Unterschied derselben in eine Verschiedenheit der Form des christlichen Lebens, im Inneren und Aeusseren, auflösen: und er mag dann so immer fortbestehen, wenn auch Ein Hirt und Eine Heerde geworden sein werden.

1.[a]) Will sich die protestantische Kirche die allein wahre nennen, so darf es nur in dem Sinne geschehen, dass sie auf dem Princip freier Geistigkeit, folglich auf dem Boden der Wahrheit, beruhe: will die katholische Kirche sich die alleinseligmachende nennen, so wird sie es nur in dem Sinne können, dass sie die Ueberzeugung habe, die mächtigsten Mittel des Heiles darzubieten. Weder wird jene von sich behaupten wollen, dass sie wirklich nur „Wahrheit, und die ganze Wahrheit" besitze: und es wäre sinnlos, Andere gegenwärtig nur glauben machen zu wollen, dass man das ewige Heil lediglich von der äusserlichen Gemeinschaft einer Kirche erwarte[b]). Es ist übrigens eine grobe

---

Vieles sonst. Anderes (Philos. als Grundlage des Offenbarungs- und Kirchenglaubens) Bautain, *de l'enseignement de la philos. en France au* 19. *siècle*. Strassb. 833. Lerminier, früher einmal St. Simonist, jetzt Freund der Deutschen, speculativ-christlichen Philosophie.

k) Das am weitesten verbreitete, kathol. dogmatische Werk aus neuester Zeit ist: *K. L. B. Liebermann*, *institt. theol.* Mog. (822 ss.) 4. *ed.* 836 s. V.

Exegese, in der gegenwärtigen Sorbonne unbekannte, Wissenschaft: Reuchlin, a. O. 147.

a) Neuere Vereinigungsversuche: *Tabaraud*, *hist. critique des projets formés depuis trois cents ans pour la réunion des communions chrétiennes*. Par. 824.

b) Leo XII. Breve nach Poitiers 1826: „*Quisquis a catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet,*

Unwahrheit gemeiner Polemik von dorther gegen die Protestanten, aber sie wiederholt sich fortwährend[c]): dass die altprotestantische Kirche das Prädicat der alleinseligmachenden nie angesprochen habe. Sie hat es so gut, ja nach ihren dogmatischen Meinungen, noch schroffer behauptet wie die katholische, nur in einem anderen Sinne.

§. 195.

Eine Läuterung höherer Art, klarer als die der vorigen Periode, als die durch Parteien, hat ohne Zweifel in unserer Periode begonnen, und sie ist die religiöse Aufgabe, die Idee unserer Zeit[1]). Diese Läuterung im Geist und Leben der Kirche ist eine zwiefache: Ausscheidung des Unächten und Rückkehr zum Geiste und Leben des Evangelium mit freiester Seele und mit bewährten Kräften. Aber durch diese Läuterung wird auch für das, was bleibt und besteht, die Sicherheit unüberwindlich[2]).

1. Es muss durchaus anerkannt werden, dass die Deutschprotestantische Kirche diese Läuterung am bestimmtesten und fortschreitendsten gewollt habe und zu vollziehen begonnen.

2. Christus, der Geist Christi, die von ihm gestiftete Kirche — dieses sind Thatsachen, vor denen jede negative, zerstörende Kritik zurückweichen muss. Ebenso bedarf es sowohl für sie als für die ewigen Wahrheiten der Religion keiner äusserlichen Hülfe, keines Symbols, um es in den Gedanken und im Leben unserer Kirche zu sichern[a]).

§. 196.

Endlich aber nun dürfen wir unter den religiösen Bewegungen unseres Zeitalters, das Judenthum nicht übersehen. Es hat, vornehmlich seit der Französischen Revolution und im Laufe der Dinge, grosse Vortheile

---

hoc solo scelere, quod a Christi unitate disiunctus est, non habebit vitam, sed ira Dei manet super eum."

c) Schreiben der Erzdiöcese Gnesen und Posen an den König von Preussen, 20. Jan. 1840: „Nach der Glaubenslehre der Protestanten können alle Menschen in jedem Glauben selig werden" —. Dabei noch: „und die Ehe gilt bei ihnen als Civilcontract."

a) Zwiefach erneuter Symbolstreit: Schleiermacher, von Coelln und Schulz bestritten, und sich vertheidigend, für unbedingte Symbolfreiheit in der prot. Kirche. 1831 — Vorschlag von Symbolen durch Röhr und Hase — Symbolstreit im alten Sinne durch J. W. Bickell erregt (über die Verpflichtung der evang. Geistlichen auf die symb. Bücher. 839. vgl. P. J. W. Jung, über Lehrfreiheit in der evang. Kirche. Frkf. 837).

der äusserlichen Lage und Stellung, beinahe durch ganz Europa erhalten: einzelne Ausgezeichnete, in Deutschland vornehmlich Mendelsohn, haben ihm auch einen Anstoss zu innerlicher Entwickelung gegeben [1]). In dieser nun fast natürlicherweise zum Deismus fortgeschritten, hat dasselbe, unterstützt durch ungemeine Talente, welche es immer unter sich gehabt hat, neuerlich selbst Angriffe auf das Christenthum unternommen, bei welchen sich aber grosse Selbsttäuschung und viele geschichtliche Irrthümer gezeigt haben, und welche keiner ernstlichen Abwehr bedürfen [2]).

1.[a]) Mit Mendelsohn beginnt eine neue Periode des Judenthums: sie schliesst in der That auch das Ausland in sich [b]). Mendelsohn kämpfte unter seinen Glaubensgenossen vornehmlich gegen den Begriff jüdischer Dogmatik, ohne jedoch von der altjüdischen Literatur abführen zu wollen, und lenkte mit grösster Entschiedenheit auf die heil. Schriften A. T. hin [c]). Seitdem giebt es wieder eine jüdische Theologie, von mannichfachem Interesse auch für die christliche Theologie und Literatur [d]). Doch das moderne Judenthum in Deutschland und Frankreich, ohne geistigen, kirchlichen Verband, von der Geschichte und dem Cultus des Mosaismus abgewendet, und sich doch auch dem christlichen Geiste verschliessend, hat sich immer einem Deismus hingegeben [e]), der eben auch wieder von christlichen Elementen an sich gezogen hat und eigentlich durch sie besteht.

Diesem und jenem Judenthum aber, überhaupt dem reformirten, steht fortwährend, und in den starrsten Formen, der alte Rabbinismus [f]) entgegen. Er machte sich auch

---

a) J. de Rossi, Wörterb. der jüd. Schriftsteller u. ihrer Werke. D. v. Hamburger. Hamb. 839.

b) Grégoire, a. W. IV. 405 f. „*Nulle part les Juifs ne font autant d'efforts qu'en Allemagne, pour développer leurs facultés intellectuelles: c'est le pays où le plus grand mouvement est imprimé à l'esprit humain, où l'on déploie plus de zèle pour régénérer l'éducation. Les Juifs ont pris part à cette revolution morale: Mendelsohn etc.*“

c) Vgl. zu Mend. Theologie R. J. Fürstenthal, rabbin. Anthologie. Berl. 835.

d) Abr. Geiger, wissensch. Zeitschrift für jüdische Theologie, von 1835 an.

e) Deistisch: (Friedländer) Sendschr. an — Teller, v. einigen Hausvätern jüd. Rel. Berl. 799.

f) Nethiboth Olam, oder der wahre Israelit. Ein Vergleich zwischen dem modernen Judenthum und der Rel. Mosis und der Propheten. Frkf. 839.

bei dem Versuche durchgreifender Reformen, welche durch das Sanhedrin in Frankreich 1806 geschahen, geltend[g]). Nur gegen dieses Judenthum kann die Bestreitung aus den Urkunden des Talmudismus und Rabbinismus noch angemessen sein[h]): aber sie hat nur immer geringe Erfolge gehabt. Im Allgemeinen verlangt das Judenthum unserer Zeit eine andere Art von Bestreitung, als jene alt-dogmatische.

2. Unter den merkwürdigen Angriffen des Judenthums auf das Evangelium zeichnen sich die wiederholten von J. Salvador, Französischem Juden, aus[i]).

Neben dem Vorwurfe, dass das Christenthum den Offenbarungs- oder auch den Gottesbegriff verloren habe[k]) und ähnlichen, ist hier auch der, nach unzähligen alten Widerlegungen wiedererstanden: dass das Christenthum ein, durch Platonismus und Heidenthum verfälschter Mosaismus sei. Es finden hierbei die vielfachen Irrungen Statt: dass, wenn das Evangelium Geist und Begeisterung (ob. S. 23) zur Mosaischen Idee hinzugebracht hat, dieses als Verfälschung der Religion angesehen wird; dass der Platonismus ganz falsch aufgefasst, und in ein völlig fremdes Verhältniss zum Evangelium gesetzt wird; und dass der Mosaismus, ungeschichtlich, als ein abstracter Gottesglaube genommen wird, nicht als eine, für eine gewisse Zeit, Oertlichkeit, Volk gegebene, Religionsform, welche durch einen Geist, welcher höher war als der prophetische, eben zum Evangelium vergeistigt und erweitert worden ist.

---

g) *Procès verbal des séances de l'assemblée des députés français professant la relig. juive, et les actes du grand Sanhédrin.* Par. 806. 8.

h) Streit über *L. A. Chiarini, théorie du Judaisme.* Par. et Gen. 830. II. (von Jost und Zunz bekämpft) und über A. T. Hartmann's Anklagen des gegenwärtigen Judenthums.

i) *J. S. hist. des instit. de Moïse et du peuple Hébreu.* Par. 828. III. und ob. erw. *Jésus-Christ et sa doctrine* —. Das erste Buch deutsch durch Essenna. Hamb. 835 ff. III.

Dort findet sich 4. B. 3. Cap. Vertheidigung der Verurtheilung Jesu — gegen welche Dupin d. A.: *Jésus dévant Caiphe et Pilate.* Par. 829. 8. Hierauf Salv. Antwort im 2. Werke. II. 5. Beil. 520 ss. Gleichdenkend mit Salv.: *Val. Bennett, the constancy of Israel.* Lond. 809. 8. Gedanken aus dem Tagebuch eines Juden über die drei grossen Propheten der europäischen Menschheit. Hamb. 838.

Gegen A. u. N. T. — Christus ein Zelotenideal ohne Existenz — doch die Juden, Urheber der Französ. Regeneration: *Reghellini de Schio, examen du Mosaisme et du Christianisme.* Par. 834. III. 8.

k) Steinheim's ob. S. 20 erw. Buch.

UNIVERSITY OF CHICAGO
44 758 692

BT
21
.B28

Baumgarten-Crusius
Compendium der
christlichen Dogmengeschichte

12805

UNIVERS
44

Volum

lume 2

450,742.1

THE HENGSTENBERG COLLECTION
IN THE LIBRARY OF THE
Baptist Union Theological Seminary
Purchased from the estate of the late
Prof. E. W. Hengstenberg, D. D., of Berlin,
and deposited in the Library by an association
of gentlemen.

Library No......................... *Shelf No.*........................

CHICAGO, Nov. 19, 1875.

5

X

The University of Chicago Libraries

Crescat Scientia Vita Excolatur

HENGSTENBERG COLLECTION

Compendium

der

christlichen Dogmengeschichte

von

D. Ludw. Fr. O. Baumgarten-Crusius,
Geh. Kirchenrathe und Professor Primarius der Theologie auf der Universität Jena, Ritter des Ordens vom weissen Falken und des H. S. Ernestinischen Hausordens, Mitglied der *Societas Hagana* und der histor. theolog. Gesellschaft zu Leipzig.

Zweiter Theil,

herausgegeben

von

D. Karl Hase.

Leipzig,

Druck und Verlag von Breitkopf & Härtel.

1846.

BT21
.B28
v.2

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Hengstenberg Collection

06537

Vorrede.

Als unser Baumgarten-Crusius am letzten Maitage des Jahres 1843 ohne Krankheit und ohne Lebewohl von uns schied, war von dem zweiten Theile dieser Dogmengeschichte der erste Bogen gedruckt, die Handschrift fertig bis §. 15 Note k, vom übrigen fand sich der Text vollständig ausgearbeitet (der in beiderlei Druck), aber ohne die Noten; und man weiss, wie der Verfasser die ganze Ausführung im Kleinen, die Fülle seiner unermesslichen Gelehrsamkeit und eine Menge feiner Notizen in diese Noten zu legen pflegte. Es steht mir noch deutlich vor Augen, wie er, wenn ich zuweilen darüber klagte, dass es mit dem zweiten Theile der Dogmengeschichte nicht vorwärtsgehe, mir lächelnd ein Päcktchen grosser, zur Hälfte beschriebener Bogen entgegenhielt und sagte: Hier ist das ganze Buch, es fehlen blos noch die Noten.

Das ist freilich eine ausserordentliche Weise Geschichte zu schreiben, — wie sie nur einem Manne möglich war, der nicht blos die höchste Vertraulichkeit mit den Quellenschriften besass, sondern auch, was er je gelesen, auf immer zur Disposition klar im Geiste stehn hatte, — eine Geschichte, welche durchweg auf den Quellen und oft auf dem bestimmtesten Ausdrucke einer einzelnen Urkunde ruht, frei und leicht zu schreiben wie einen Roman, um dann nach Monaten und nach Jahren die urkundlichen Belege und die ganze gelehrte Ausführung mit sicherer Hand hinzuzuthun.

Als ich die Hinterlassenen meines abgeschiedenen Collegen desshalb zu berathen hatte, erschien es mir unberechtigt und gar zu traurig, den ersten Theil dieses Buchs als Torso zu lassen, indem wir dasjenige, was wir vom zweiten Theile besassen, der Welt und der Wissenschaft vorenthielten. Die Herausgabe dieses Textes für sich als ein Nachtragsheft wäre zwar für die Kenner immer bedeutend gewesen, aber die allgemeine, im edeln Sinne der Wissenschaft populäre Bedeutung des Buchs wäre daran zu Grunde gegangen. Sonach blieb nichts übrig, als die Noten von fremder Hand möglichst im Sinne des Verfassers hinzuthun zu lassen.

Dass ich dieses auf mich genommen habe, dazu war mein äusserer Beruf nicht unberechtigt. Ich darf mich rühmen, den nächsten Anlass zu diesem Buche gegeben zu haben, indem ich meinem lieben Collegen und Gevatter vorstellte, dass seine Dogmengeschichte, das sogenannte Lehrbuch, bei allem gediegenen Reichthum des Inhaltes, doch durch ihre Form das allgemeine Bedürfniss nicht befriedige, namentlich nicht das der studirenden Jugend, für die auf diesem Gebiete noch gar nicht gesorgt sei; denn damals, im Jahre 1834, bestand ja das treffliche Werk von Hagenbach noch nicht. So versprach er mir ein eigentliches Compendium der Dogmengeschichte zu schreiben, wenn es schon in der Ausführung, — und wir mögen jetzt uns dessen erfreuen, — etwas Anderes geworden ist, nehmlich eine neue, etwas kürzere, aber höher durchgebildete Bearbeitung des Lehrbuchs der Dogmengeschichte. Ich hatte alles Aeusserliche mit meinem eignen, mir nah befreundeten Verleger abgeschlossen, und die Bogen des Manuscripts sind insgemein durch meine Hand in die Druckerei gegangen, unter mannigfacher Besprechung mit dem Verfasser. Und so lag es mir am nächsten, Sorge zu tragen für die Vollendung. Was meinen innern Beruf, diese selbst zu übernehmen, betrifft, um von demjenigen zu schweigen, was sich in ehrlicher Bescheidenheit von selbst versteht, so habe ich mich schlecht dazu geschickt, über Jahr und Tag, oft in mühseliger Erwägung dessen, was der Verfasser im Sinne gehabt haben möge, zu einem fremden Werke die Noten zu schreiben, und es hat, nachdem ich's einmal übernommen hatte, die ganze Zähigkeit meines Charakters und mein ganzes herzliches Andenken zu Baumgarten-Crusius dazu gehört, um die Hände nicht wieder sinken zu lassen. Aber es giebt überhaupt nur Wenige, die dieses Buch wahrhaft vollenden konnten, wie es unter allen deutschen Gelehrten dem Verfasser am ebenbürtigsten Herr Consistorialrath Thilo in Halle gekonnt hätte: allein der ist uns noch die Hymnen des Synesius samt den Apokryphen des Neuen Testamentes schuldig; und so möchte wohl allen diesen Wenigen das Leben zu kurz erscheinen, um eigne grosse Unternehmungen zu vollenden. Ich habe darin bei anderer Gelegenheit eine schwere Erfahrung gemacht. Als mir anheimgestellt war, den rechten Mann zu suchen, der Tzschirner's „Fall des Heidenthums" vollenden werde, nachdem der gelehrte Herausgeber des ersten Theils sich davon zurückgezogen hatte, habe ich jahrelang nach diesem Manne gesucht, und als ich ihn endlich gefunden zu haben meinte, hat er wieder nach Jahren mit Rücksendung der hinterlassnen Papiere sich von seiner Ver-

heissung losgesagt, und so nach wiederholter Fehlschlagung ist jetzt nach 17 Jahren jenes grossartig angelegte Werk noch so unvollendet, als Tzschirner es hinterlassen hat. Ich mochte nicht noch einmal Aehnliches erleben, und hielt daher am sichersten, mich in dieser Sache, auch bei geringerer Fähigkeit, so weit Verlass auf Menschen ist, allein auf mich selbst zu verlassen. Als ich einst zu Baumgarten-Crusius kam, in einer Stunde der Verstimmung, klagte er mir, wie er an der, aus dem Nachlasse unsers guten Schott übernommenen, 4. Ausgabe des Neuen Testamentes so mühselige Arbeit habe, und niemand werd' es ihm Dank wissen. Ich habe dasselbe zu erwarten. Doch vielleicht, wenn auch ich früh oder spät etwas halbvollendet hinterlassen sollte, das noch der Mühe verlohnte veröffentlicht zu werden, findet sich auch für mich ein College oder Freund, der es getreu zu Ende führt.

Mein Geschäft hat aber in Folgendem bestanden. Am Texte habe ich mir nur hie und da eine kleine, fast unmerkliche Wort-Veränderung oder Umstellung erlaubt, wie sie jeder Schriftsteller bei der letzten Redaction vollzieht. In den ersten Bogen der Handschrift, so weit der Verfasser die Noten noch selbst hinzugeschrieben hat, ist auch der Text von ihm vielfach durchcorrigirt, und dieses würde wahrscheinlich auch weiterhin geschehn sein, da er sich nimmer genugthun konnte. Mir dagegen ziemte ein vorgefundenes Erbe nur treu zu überliefern. Die Noten von S. 38 an habe ich allein zu vertreten. Eine besondere Hülfe schien anfangs in den dogmengeschichtlichen Sammlungen des Verfassers zu liegen, ganze Stösse von Auszügen, meist aus den Kirchenvätern, auch aus den von Angelo Maio neu aufgefundenen Schriften, ein wahres *mare magnum* von Collectaneen. Aber es ergab sich bald, dass es noch mehr Zeit gekostet hätte diese Hieroglyphen nur zu entziffern, als sie niederzuschreiben, und ich habe diese Schätze wehmüthig bei Seite gelegt, darin nur auf meine eignen Excerpte angewiesen; dergleichen mühevolle Arbeit wird mit dem begraben, der sie gemacht hat. Noch blieben mir dreierlei Hülfsmittel: Vorerst die Vorlesungen über specielle Dogmatik, welche Baumgarten-Crusius zum letztenmal im Winter 1840 auf 41 gehalten hat, von denen ich sowohl sein eignes, meist nur in Andeutungen geschriebenes Heft, als das eines zuverlässigen Zuhörers benutzt habe; der Inhalt fand sich jedoch meist schon in unsern Text aufgenommen, der gleichzeitig mit jenen letzten Vorlesungen entstanden zu sein scheint. Sodann die parallel laufenden Stücke in dem ältern Lehrbuche der Dogmengeschichte. Wie dies bereits im ersten Theile durch

den Verfasser selbst geschehen ist, so habe ich, — nur vielleicht mit dem noch bestimmteren Bewusstsein des Verhältnisses beider Bearbeitungen zu einander, — den Inhalt derselben, so weit er dem neuen Texte angemessen war, in die Noten verarbeitet. Endlich sind mir Notizen, welche der Verfasser in sein durchschossenes Exemplar jener ältern Dogmengeschichte eingetragen hatte, zuweilen verständlich und förderlich gewesen.

Bei dieser Notenschreibung habe ich zweierlei im Auge gehabt. Einestheils, als die ursprüngliche Bestimmung derselben, die Gedanken des Verfassers auszuführen oder zu belegen. Es entspricht einer gelegentlichen Aeusserung desselben und schien der Sache angemessen, dass die Quellenbelege, besonders aus den Kirchenvätern, überhaupt aus der ersten Bildungszeit eines Dogma, zahlreicher und ausführlicher mitgetheilt wurden, als im Lehrbuche geschehn ist. Auf die Ansichten des Verfassers einzugehn, ist mir im Ganzen nicht schwer geworden, da wir, als einst ein gutes Geschick uns zusammenführte, bei aller Verschiedenheit des Charakters und der Bildung, doch bereits auf befreundeten theologischen Standpunkten standen, welche in freundlicher Wechselwirkung unsers collegialen Beisammenlebens sich noch näher kamen, wie wir denn auch als Dogmatiker meist nebeneinander gestellt worden sind. Einigemal wenn bei controversen Resultaten der Geschichtsforschung meine Ueberzeugung von der des Verfassers abwich, habe ich zwar seine Behauptung unverkümmert im Texte stehn lassen, auch in der Note, wo es dessen bedurfte, diejenigen Quellenbelege angeführt, auf welche sich diese Behauptung beruft: aber es dürfte dann allerdings aus den angeführten Stellen selbst erhellen, dass diese Ansicht keineswegs über allem Zweifel steht. So §. 74 kann ich mir die Behauptung nicht aneignen, dass schon die ältesten Kirchenlehrer einen festen Unterschied gemacht hätten zwischen dem Logos und dem Pneuma als verschiedenen Persönlichkeiten, und dass die Vermischung beider nur auf einem Scheine beruhe; aber die dafür anzuführenden Stellen dürften vielmehr auf die Unbestimmtheit und ursprüngliche Gleichheit beider Begriffe hinweisen. Oder wo §. 52 in dem Gedanken des Papias, durch den Geist steige man auf zum Sohne, durch den Sohn zum Vater, eine hohe Metaphysik gefunden wird, habe ich in der Note *c* darauf hindeuten müssen, dass dieser Gedanke nur im Chiliasmus begründet sei, und das tausendjährige Reich des Judenchristenthums ist nichts weniger als metaphysisch. Oder wenn ein Ausspruch Abälard's am Schlusse von §. 56 der Sinnlosigkeit beschuldigt wird, so dürfte allerdings aus Note *d* ein bestimmter

Sinn und Grund desselben erhellen. Anderntheils war es meine Absicht, dass in der Art der ersten Abtheilung eine auch für den Unterricht brauchbare Dogmengeschichte herauskomme, daher in den Noten hie und da Lücken ausgefüllt sind, welche der Verfasser schwerlich im Texte gelassen haben würde, wenn ihm beschieden gewesen wäre, sein Werk zu vollenden.

Es liegt auf der Hand, wenn wir überhaupt in deutschen Landen uns noch immer bei gelehrten, selbst epochemachenden Schriften auch etwas spröde, ungefüge Formen gefallen lassen, dass ein Buch, dessen Autor seinen grossen Namen in der Theologie gründlicheren Vorzügen verdankt, als denen einer leichten, correcten Form, und in dessen unvollendeten Entwurf ein zweiter Noth- und Noten-Autor eingetreten ist, in dieser Hinsicht eine besondere Vergünstigung ansprechen muss. Doch wird man bemerken, und hat es wohl auch am ersten Theile bereits bemerkt, dass diese neue Bearbeitung von dem Verfasser selbst auch in der Form tüchtig fortgebildet worden ist. Gewiss gehört es zu diesen Fortbildungen, dass die „allgemeine innere Dogmengeschichte" in der frühern Bearbeitung neben der sogenannten „allgemeinen äusseren Dogmengeschichte" als eine blose Abstraction, nicht eine Geschichte, weggefallen, oder vielmehr, soweit sie nicht zur Einleitung gehörte, mit jener als ihrem concreten Inhalte verschmolzen worden ist. Dagegen hat der Verfasser die Haupteintheilung in allgemeine und specielle Dogmengeschichte festgehalten. Ihre Ineinanderfassung mag für die Dogmengeschichte als selbständige Wissenschaft eine höher gebildete, kunstreichere Form sein, auch lässt sich nicht bergen, dass bei ihrem Auseinanderhalten in dem speciellen Theile zwar nicht Wiederholungen nöthig geworden sind, aber doch Verweisungen auf den ersten Theil, und zwar meist gerade da, wo ein Dogma seinen epochemachenden Entwickelungspunkt hat, durch den es als eine Macht hervortrat in die allgemeine Bewegung des kirchlichen Bewusstseins und ebendadurch Gegenstand der allgemeinen Dogmengeschichte werden musste. Dennoch ist hierdurch die Streitfrage über diese Eintheilung noch nicht entschieden. Erinnern wir uns, wie die Dogmengeschichte entstanden sei, so ist sie, abgesehn von polemischen Untersuchungen über einzelne Dogmen, theils aus der Dogmatik, theils aus der Kirchengeschichte hervorgewachsen, aus jener die specielle, aus dieser die allgemeine Dogmengeschichte, und wie selbständig sie auch ihren Haushalt begründe, immer wird sie im Dienste beider Wissenschaften stehn, wiefern dieser Dienst ein edler und freier ist, nehmlich ein Theil der Sache, beider Wissenschaften selbst.

Diese Scheidung ist daher wenigstens die der Genesis der Dogmengeschichte angemessene, ist ihre naturwüchsige Form. Die Kirchengeschichte wird immer die allgemeine Dogmengeschichte in sich festhalten, und in denen, welche dieselbe eigenthümlich entwickeln, ihre besten Mitarbeiter sehn, während die Dogmatik, was selbst Strauss in seinem Bruche mit der Geschichte sehr wohl erkannt hat, erst in der geschichtlichen Entwickelung der einzelnen Dogmen das Verständniss derselben bereiten kann; sie hat daher das Interesse, jedes Dogma für sich in seiner ganzen geschichtlichen Entwickelung zu übersehn, in der die specielle Dogmengeschichte es darstellt. Wie dagegen ein dogmengeschichtliches Werk, das sich jener Unterscheidung entzieht, bei einer blos allgemeinen Periodentheilung, deren Epochen mit den Entwickelungspunkten der einzelnen Dogmen nicht durchaus zusammenfallen, schon in Verlegenheit ist, wohin es die zarten Anfänge manches Dogma stellen soll, die an sich noch gestaltlos, wie der Anfang eines künftigen Menschen, erst in ihrer spätern Entwickelung ihre Bedeutung erhalten: so hat es auch für manche dogmatische Bildungen, wie sie z. B. im ersten Artikel dieser speciellen Dogmengeschichte zusammengefasst sind, gar keine besondre Stätte.

Es wird auch Andere überraschen, dass der selige Baumgarten-Crusius, der sonst so mild war und eher zu vermeiden schien ein entscheidendes Urtheil in Glaubenssachen abzugeben, als dass er sich damit vordrängte, hier zuweilen mitten in der geschichtlichen Darstellung ein abschliessendes theologisches Urtheil ausspricht. Nach dem blos formellen Rechte der Wissenschaft mag zweifelhaft sein, ob da nicht mehr der Dogmatiker, als der Dogmenhistoriker spreche: allein, nun er von uns geschieden ist, ohne dasjenige Werk, was er seit seiner „Einleitung in das Studium der Dogmatik“ verheissen und auf dem Herzen getragen hatte, eine Dogmatik, zur Ausführung zu bringen, werden mindestens seine Freunde auch den Dogmatiker gern vernehmen, der dem religiösen Geiste in seinem Vorwärtsschreiten so fest vertraut, während er doch immer liebevoll nach dem einfachen Christenthum der heiligen Schrift zurückblickte.

Wiefern aber diese Dogmengeschichte, so gewissenhaft sie auch ihren Inhalt aus Urkunden, aus sichern Quellen geschöpft hat, doch einen bestimmten dogmatischen Standpunkt voraussetzt, dürfte angemessen sein, an eine authentische Darlegung desselben zu erinnern, die sich in einer Note meines *Hutterus* findet. Ich nenne sie authentisch, weil ich sie nicht geschrieben

habe, sondern Baumgarten-Crusius selbst hat für jene Stelle, wo in der Geschichte der Dogmatik die seine zu charakterisiren war, auf meine Bitte diese Charakteristik im J. 1832 geschrieben; und es begab sich in Folge davon, was uns beide nicht wenig ergötzte, dass in damaligen Streitigkeiten, in die ich gerathen war, ein Gegner mir vorhielt, dass jene Darstellung unwahr und ungerecht gegen Baumgarten-Crusius sei. Er nun hat so von sich geschrieben: „In der Ueberzeugung, dass sich das Evangelium nicht habe im Widerspruche mit der sittlichen und religiösen Anlage des Menschen und mit seinen höhern Angelegenheiten aufstellen können, und dass die Sache Gottes von jeher auch die der Menschheit gewesen sei, hat ihn die genauere Durchforschung der heiligen Sache und Schrift vollkommen und innigst befestigt. Das Evangelium will nur eine Ankündigung und Aufforderung sein, welche sich auf ein geistiges Gottesreich unter den Menschen bezieht. Dabei hat er sich gewöhnt, immer mehr an die Göttlichkeit der Sache und ihrer Erfolge, als an die Inspiration der Personen, zu denken. Die Fragen über das Unmittelbare und Mittelbare der göttlichen Offenbarung scheinen ihm, tiefer aufgefasst, so unauflöslich als unerheblich. Das Ausserordentliche in der christlichen Urgeschichte dünkt ihm auch in historischer Hinsicht wenigstens nicht dafür geeignet, die Sache des Evangelium darauf zu gründen: wenn er gleich eben so geneigt ist, aussernatürliche Kräfte in jener Zeit wirksam zu denken, als sich ihm Person und Rede Christi entschieden als einzig in der menschlichen Geschichte darstellen. Aber selbst wenn jenes Ausserordentliche nur in den Gefühlen und Ansichten der Zeitgenossen gelegen hätte, würde das bedeutend genug sein, dass Zeit und Person Christi einen solchen lichten Kreis um sich zu ziehen und auf einen solchen Standpunkt zu treten vermocht hätten. Die Dogmen der Kirche sind ihm, nach mannigfachen, philosophischen und historischen Studien, zum Theil als unvollendete, oft auch entstellte Auffassungen des Urchristenthums, zum Theil als Nachklänge fremder Lehren aller Art erschienen, welche er ebensowenig behaupten, als speculativ oder moralisch deuten mag, sondern die er vollständig zu erklären, und hinter denen er die reine Urgestalt des Evangeliums aufzufassen stets bemüht gewesen ist.“

Diess wird ergänzt durch die Betrachtung, mit welcher er in demselben Jahre die erste Bearbeitung der Dogmengeschichte abschloss: „Es stellen sich hier noch einmal alle Resultate der Dogmengeschichte vor uns zusammen. Eine unendliche Verschiedenheit der Meinungen: zum Theile nur leicht mit den hei-

ligen Büchern und dem Urchristenthum zusammenhängend, zum Theile auch aus fremden Begriffen und Gewohnheiten herübergekommen; viele Zerstreuung, Trennung, Anfeindung über das Unnöthige, ja über das Nichtige; die reinste und geistig lebendigste Sache, das Evangelium, hier und da für falsche Zwecke gemisbraucht, oft zu rohen Vorstellungen und zu todten Formen verfälscht. Dennoch bei alledem (und so mächtig ist der Geist gewesen, welcher diese Sache geschaffen hatte und hielt) zeigt sich auch ein stetes Zurückstreben der Kirche zum Einfachen und Geistigen; es legt sich selbst in dem Meinen und Wähnen der Menschen oft ein edlerer Stoff, ein lauterer, freierer Sinn dar; endlich kündigt sich durch alle diese Zeiten über allem Leeren, Falschen, Unlautern das Bleibende an, welches oft mit Einem Schlage den alten Wahn und Trug vernichtet hat: das Eine was Noth ist, und welches nicht von uns genommen werden soll.“ Daher er dafür hält: „dass die christliche Welt nach langen Kämpfen, die sie im Inneren und äusserlich bestanden hat, mit Freiheit, Einsicht und geläuterter Kraft dahin zurückkehre, von wo sie mit begeistertem, aber unentwickeltem Glauben ausgegangen war.“

Und so mag diese Dogmengeschichte als ein ernster, zur Besinnung und Selbsterkenntniss mahnender Rückblick der Kirche auf die Gedankenwelt, die sie bereits durchlebt, durchkämpft und durchlitten hat, in die leidenschaftliche Bewegung der Gegenwart treten, wenn diese noch Raum und Ruhe hat für solche Erwägungen.

Ich habe einst an der vorhin bezeichneten Stelle, wo ich gleichsam in einem Ahnensaale der Dogmatiker auch das Bild oder doch Sinnbild von Baumgarten-Crusius mit wenig Worten aufzustellen hatte, ihn den Historiker des religiösen Geistes genannt, und diesen Titel wird er sicher vor der Nachwelt behaupten. Uns freilich, die wir ihm nahe standen, und den Hunderten seiner Schüler ist er unendlich mehr gewesen. Was wir an ihm verloren haben, darauf hinzudeuten mögen hier neben anderen, beredteren und umfassenderen Schilderungen*), einige einfache Worte stehn, welche ich am Anfange meiner Morgenvorlesung nach dem Abende seines Ablebens zu meinen Zuhörern geredet habe, wie sie mir durch treue Hand aufbe-

*) *H. C. A. Eichstadius, oratio L. F. O. Baumgartenii Crusii memoriae dicata. Jen.* 843. E. L. Th. Henke, ü. Baumg. Crusius. In Bruns, Repertor. 845. B. I. H. 1.

wahrt und wiedergegeben worden sind; ist es mir doch immer noch so zu Muthe, als hätten wir ihn gestern verloren.

„Ich komme heut zu Ihnen mit betrübter Seele und durch Sie alle geht wohl dasselbe Gefühl, denn Sie kommen nicht mehr von ihm her, so plötzlich ist er von uns geschieden, der treue Lehrer, der die heilige Schrift so tiefsinnig ausgelegt und die geschichtliche Entwickelung des Glaubens der Kirche so geistvoll erforscht hat. In ihm war ein Chaos des Wissens, und ein göttlicher, oder doch ein lebendiger und frommer Geist schwebte darüber. Die Vorzeit der Kirche lag vor ihm ausgebreitet wie vor keinem Andern, und doch war er ein Mann der Zukunft, in welchem die Theologie, die einst herrschen wird, bereits zu Tage kam: ein Herz voll Anhänglichkeit zum alten Christus mit der kühnen Freiheit des Gedankens, der durch allen Wechsel der Zeiten und durch alle Zertrümmerung der Formen das Wesentliche und Ewige suchte.

Er hat vielleicht von ächten Freuden der Welt wenig gehabt, als die an der Wissenschaft und an seinen Schülern, denn davon hat er mehr als einmal zu mir gesprochen, wie diese jungen Gesichter vor ihm und diese noch unbefangenen, der Wahrheit offenen Herzen ihm selber das Herz frisch und jung machten. Aber wenn wir Andern in den Ferien hinauszogen, fremde Länder zu sehn oder alte Freunde aufzusuchen, da hielt er immer Haus in seiner Clause, die nur Raum hatte für einen Freund, wenn er einen Wust von Büchern hinweggeschoben hatte. Und doch waren seine Gedanken so grossartig, so hoch über aller Kleinstädterei. Sein lächelnder Scherz und seine feine Ironie waren furchtbare Waffen gegen alles Eitle und Nichtige. Aber er brauchte sie so gutmüthig, so unpersönlich, ein Mann des Friedens, mit fast kindlichen Neigungen. So hatte er eine besondre Neigung zu Kindern, Hausthieren und Blumen. Noch eine Viertelstunde vor seinem Tode hat er mit scherzender Miene gesagt: Wenn ihr mich einmal begrabt, so legt mich in Blumen bis an die Nase! Und seine letzte Forderung an diese Erde war ein frischer Blumenstrauss.

Gestern Morgen hat er mir den ersten Band seiner Auslegung des Johannes, seines Herzensverwandten, geschickt. Ich konnte ihm am Abende nur die kalte Hand dafür drücken. Dem Buche hat er das Wort Luthers vorgesetzt: „Wollen in Gottes Namen das Evangelium St. Johannis für uns nehmen, und uns nicht bekümmern, ob die Welt nicht viel darnach fraget.“ Die Guten in der Welt werden fleissig darnach fragen. Einige Zeilen, mit denen er mir's sandte, waren voll Muth und Entschluss, nun die

ganze Kraft auf die Vollendung seines dogmenhistorischen Werkes zu wenden. Die Geschichte der Geister liegt jetzt in grössern Weiten vor ihm, aber mag sein Geist auf uns ruhen und unter uns bleiben! Und das Nächste gewiss in seinem Geiste ist, dass wir, ungestört selbst durch sein Scheiden, an dem, was uns grade obliegt, fortstudiren."

Jena, am 10. November 1845.

Der Herausgeber.

Inhaltsverzeichniss.

Erster Theil.

Seite

I. Einleitung.

1) Begriff der Dogmengeschichte §. 2-5 1

2) Geschichte und Literatur der Dogmengeschichte §. 6-9 7

3) Methode der Dogmengeschichte §. 10-14 . . . 15

Geschichtsforschung §. 11. Darstellung §. 12. Allgemeine und besondre Dogmengesch. §. 13. Perioden §. 14.

II. Biblische Vorbereitung §. 15-21 . 20

Messianische Weissagung §. 16. Göttliches Reich §. 17-19. Dogma. Kirche §. 20. Häresis §. 21.

Allgemeine Dogmengeschichte.

Erste Periode. §. 1-27 24

Bildung des Lehrbegriffs durch Denken und durch Meinungen; bis zum Nicänischen Concilium.

Differenzen in Lehre und Leben der apost. Gemeinde §. 1.

1) Einflüsse von Aussen 26

Einfluss des Judenthums: Ebionismus u. Chiliasmus §. 2. Einfluss des Heidenthums: Gnosis §. 3. Vorläufer der Gnosis §. 4. Eintheilung des Gnosticismus §. 5. Syrische und ägyptische Gnosis §. 6. Mysteriengnosis §. 7. Vermittelnde Gnosis §. 8. Doketismus §. 9. Manichäismus §. 10 f. Mysterien. Dionysius Areopagita §. 12. Philosophische Schulen §. 13. Platonismus §. 14. Alexandrinische Schule §. 15. Oertlichkeit und Nationalität §. 16. Freiheit der dogmatischen Entwicklung, das Christenthum als Leben §. 17 f.

2) Kirchliche Schriftsteller 76

Apokryphen und Fälschungen §. 19. Apostolische Väter §. 20. Apologeten §. 21. Polemiker: Irenäus, Hippolytus §. 22. Alexandriner §. 23. Afrikaner §. 24.

Seite

3) Innere Kämpfe 94

Montanismus. Artemonismus. Alogismus §. 25. Sabellianismus. Beryllus. Paulus v. Samosata §. 26. Resultat §. 27.

Zweite Periode. §. 28-59 107

Bildung des Lehrbegriffs durch die Kirche; bis zum Chalcedonischen Concilium.

1) Heidnische Einflüsse 108

Neuplatonismus §. 29. Priscillianismus. Hypsistarier, *Coelicolae* §. 30.

2) Geist und Leben der Kirche 113

Wendung des kirchlichen Lebens §. 31. Glaubensgeheimnisse §. 32. Mystik. Makarius §. 33. Opposition: Messalianer, Audianer, Aërianer §. 34. Helvidius, Jovinian, Vigilantius. Donatisten §. 35.

3) Schriftwesen 122

Alexandriner: Didymus, Athanasius, Cyrill. Synesius, Nonnus §. 37. Antiochener: Diodor, Chrysostomus, Theodor v. Mopsuhestia, Theodoret. Isidor, Eusebius v. Emisa §. 38. Athen. Basilius, Gregor v. Nazianz, v. Nyssa §. 39. Eusebius v. Cäsarea, Cyrill v. Jerusalem, Epiphanius. Nemesius. Ephraem. Armenische Literatur §. 40. Lateiner: Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Leo v. Rom §. 41. Hilarius, Rufinus. Victorinus, Lucifer. Vincentius. Juvencus, Prudentius §. 42.

4) Streitigkeiten 140

Von der griechisch-morgenländischen Kirche aus: Person Christi 140

Arianischer Streit über die Gottheit Christi §. 44 ff. Arianer. Semiarianer §. 46. Athanasianismus, Nicäa §. 47. Anomöer. Macedonianer. Marcellus, Photinus §. 48.
Streit über die Menschheit Christi: Apollinarismus §. 49.
Streit über die Verbindung beider Naturen: Nestorianismus §. 50 f. Cyrill, Eutyches §. 52. Synode von Chalcedon §. 53. Ausgang des Nestorianismus §. 54.

In der lateinischen Kirche: Sünde und Gnade . . 166

Pelagianismus §. 55 f. Augustinismus §. 57. Semipelagianer, Prädestinatianer. Prosper. Cassianus §. 58.

Dritte Periode. §. 60-87 177

Befestigung des Lehrbegriffs durch die Hierarchie; bis auf Gregor VII.

1) Einflüsse von Aussen 178

Vom Heidenthum: Platonismus in der griechischen Kirche. Aristoteles bei den Monophysiten. Boethius, Cassiodor §. 62. Paulicianer §. 63. Vom Judenthum und Islam §. 64.

Seite

2) Leben der Kirche 186

Kirchenspaltung. Morgen- und abendländisches Mönchthum §. 65. Conservativer Geist, Unterordnung unter die Hierarchie, Richtung auf das Aeussere §. 66.

3) Literatur 188

Griechische Sammelwerke: Joh. Damascenus, Photius. Schriftausleger. Byzantiner §. 68. Afrikaner: Vigilius, Facundus, Junilius. Römer: Gelasius, Gregor d. Gr. §. 69. Englische u. fränkische Kirche: Beda, Alcuin, Agobard, Ratherius §. 71. Isidor von Sevilla. Joh. Erigena §. 72.

4) Streitigkeiten 200

Im Orient 200

Monophysitische: Severianer, Julianisten §. 72. Agnoëten. Theopaschiten. Tetradismus. Henotikon. Dreikapitelstreit §. 73. Verwerfung des Origenes §. 74. Monotheletismus §. 75. Getrennte Parteien: Thomaschristen, Jacobiten, Kopten, Armenier, Maroniten §. 76.

Im Occident 212

Adoptianer: Elipandus, Felix §. 77. Semipelagianer: Faustus, Lucidus. Prädestinatianer: Fulgentius §. 78. Gottschalk. Rabanus, Hinkmar, Erigena §. 79.
Erster Abendmahlsstreit: Paschasius Radbertus §. 80. Gegner: Rabanus, Ratramnus, Erigena §. 81.
Bonifacius gegen Adalbert u. Clemens §. 83.

Im Orient und Occident 226

Bilderstreit §. 83 f. Ausgang des heil. Geistes *filioque* §. 85 f.

Vierte Periode. §. 88-115 237

Befestigung des kirchlichen Dogma durch die kirchliche Philosophie, bis Ende des 15. Jahrhunderts.

1) Einflüsse von Aussen 237

Heidnische: Bogomilen §. 89. Jüdische: Moses Maimonides. Kabbala, Karäismus §. 90. Islamische: Philosophie, Deismus §. 91.

2) Orientalisch-griechische Kirche 243

Theologie: Euthymius Zigabenus, Niketas, Nicolaus v. Methone. Symbol des Gennadius §. 94. Philosophie und Mystik: Chrysoloras, Pletho, Georg v. Trapezunt, Bessarion §. 94.

3) Abendländische Kirche 246

A. Geist und Literatur 246

Schulen v. Bec und Tours. Aristoteles §. 95. Perioden der Scholastik. Nominalismus, Realismus §. 96. Vorbereitende Periode der Scholastik: Anselmus v. Canterbury, Abälard §. 97. Pe-

Seite

trus Lombardus, Hildebert v. Tours, Gilbert v. Poitiers. Joh. v. Salisbury §. 98. Mystik, praktische: Bernhard v. Clairvaux; speculative: Hugo u. Richard v. S. Victor §. 99. Erste Per. der Scholastik: Alexander v. Hales, Thomas Aquinas, Albert d. Gr. — Joh. Bonaventura. Roger Baco §. 100 f. Zweite Per. der Scholastik: Duns Scotus. Scotisten und Thomisten. Bradwardina. Durandus a S. Porciano. Wilh. v. Occam. Nic. v. Lyra §. 102. Dritte Per. der Scholastik: Antonin v. Florenz, Gabriel Biel. Raimund v. Sabunde. Peter d'Ailly, Nic. v. Clamenges, Nic. Cusanus §. 103. Mystik: Eckart. Tauler. Suso. Ruysbroek §. 104. Deutsche Theologie. Thomas v. Kempen. Gerson. Reformatorische Volksredner: Savonarola, Geiler v. Kaisersberg §. 105. (Hesychasten §. 106.) Religiöse Poesie: Troubadours. Dante. Boccaccio. Petrarca §. 107. Vorläufer der Reformation: aus dem frommen Volksgefühl: Joh. Wessel, Joh. v. Wesel. Aus der Wissenschaft: Laur. Valla, Reuchlin, Erasmus §. 108.

B. Innere Streitigkeiten 287

Abendmahlsstreit: Berengar, Lanfrank. Zwiespalt beider Kirchen §. 109.

C. Secten im Kampfe gegen die Kirche 293

Aus der Philosophie: Neuplatonische: Amalrich v. Bène, David v. Dinant, Simon v. Tournay; Arabische: *de tribus impostoribus*, Averroismus; Aristotelische: Pomponatius §. 111. Aus dem Volke: *a*) Politisch-kirchliche: Arnoldisten. *Fratres apostolici* §. 112. *b*) Religiös-kirchliche: Manichäer, Katharer. Tanchelm, Eudo, Peter de Bruys §. 113. *c*) Reformatorische: Waldenser, Albigenser, Stedinger. Ewiges Evangelium. Flagellanten. Begharden, Lollharden §. 114. Wikliff, Hus §. 115.

Fünfte Periode. §. 116-162 318

Läuterung des Lehrbegriffs durch Parteien; bis zum Anfange des 18. Jahrhunderts.

1) Reformation 318

Reformation, Kirche, Parteien §. 116. Die Reformation als Sache des deutschen Volks §. 117. Zwingli, Luther §. 118. Luther's Streit mit Erasmus, Heinrich v. England, Zwingli §. 119. Augsburgische Confession §. 120.

Verschiedene Richtungen §. 121. Aus der ältern Opposition: Antitrinitarier, Anabaptisten. Unitarier, Baptisten. In der Gesinnung der Reformatoren: ausserhalb der Partei: Niklas Manuel, Hans Sachs. Paracelsus. Schwenkfeld; innerhalb: Arnd, Andreä; mystisch: Weigel, Jakob Böhm, Kuhlmann §. 123.

2) Lutherische Partei 339

Dogmatismus §. 124. Symbole. Innere Streitigkeiten §. 125. Opposition §. 126. *a*) Synkretismus, Calixtus §. 127. *b*) Pietismus, Spener §. 128. Aus dem Pietismus polemische, praktische, schwärmerische Richtung, Verbindung mit dem Deismus

Seite

§. 129. Herrnhut §. 130. *c*) Philosophische Opposition: Giordano Bruno, Leibnitz, Wolf §. 131 ff.

3) Reformirte Partei 364

Zwingli's Glaubenslehre §. 134. Genf: Calvin, Farel, Viret §. 135. Oeffentliche Schriften (Symbole) §. 136. Arminianismus. Synode von Dordrecht §. 137. Schule von Saumur. *Formula Consensus* §. 138. Cartesianismus, Coccejus §. 139. Mystik: Poiret, Malebranche. Pantheismus: Spinoza §. 140. Vereinigungsversuche der luth. u. ref. Kirche §. 141.

4) Anglicanische Partei 382

Unvollständige Reformation, Staatskirche §. 142. Widerspruch, negativer, Hobbes, positiver, Puritaner §. 143. Moralische Opposition des Methodismus, mystische des Quakerthums §. 144.

5) Römisch-katholische Partei 392

Charakter, Papstthum, Wiedervereinigung §. 145. Reaction §. 146. Jesuitismus §. 147 f. Concilium von Trient §. 149. Streit über die Erbsündlosigkeit Maria's, über die Gnade, Jansenismus §. 150. Reformatorische Richtung des Jansenismus §. 151. Mystik, areopagitische, asketische, speculative, tief religiöse, phantastische: Alumbrados, Molinos, Fenelon, Angelus Silesius, Therese a Jesu, Bourignon §. 152. Gallicanische Kirche, Episcopalsystem §. 153. Philosophie: Vanini, Montaigne; Scepsis §. 154.

6) Orientalisch-griechische Partei 416

Alterthümlichkeit. Vereinigungsversuche, Leo Allatius, Cyrillus Lucaris §. 155. Russische Kirche §. 156.

7) Dogmatische Resultate 423

Deismus §. 157. Lehrbegriffe §. 158. Niederhalten des Selbstgefühls im protestantischen, Entwickelung desselben im katholischen Lehrbegriff §. 159. Formales und materiales Princip der protestantischen Kirche: alleinige Schriftauctorität und Rechtfertigung durch den Glauben §. 160. Katholische Kirche: Tradition neben der Schrift, Rechtfertigung durch die Werke §. 161. Unitarischer Lehrbegriff §. 162.

Sechste Periode. §. 163-196 437

Läuterung des Lehrbegriffs durch die Wissenschaft; bis auf unsere Zeiten.

Die Macht des Gedankens §. 163. Dreifaches Verhältniss des freien Geistes zum kirchlichen Dogma §. 164. Swedenborgianismus. Apokalyptik: J. A. Bengel, Crusius §. 165. Abnahme der theologischen Controvers §. 166. Deutsch-prot. Kirche: feindselige und rationalisirende Opposition, diese als Aufklärung §. 167.

Kath. Kirche in Deutschland und Frankreich: Febronianismus, Materialismus, Revolution §. 168. 446

Seite

Protestantische Wissenschaft §. 169. Philosophie §. 170. Kant, Jacobi §. 171. Entwickelung der kritischen Philosophie, Krug, Fries §. 172. Speculative Philosophie. Fichte §. 173. Schelling §. 174. Hegel §. 175. Spaltung der Hegelschen Schule §. 176. Christliche Philosophie §. 177. Theologische Anwendung der kritischen Philosophie §. 178. Einfluss Jacobi's. Schleiermacher §. 179. De Wette §. 180. Einfluss Fichte's §. 181. Schelling'sche und Hegel'sche Theologie. Strauss §. 182 f. Rationalismus, Supernaturalismus §. 184. Mystik §. 185. Fünf Richtungen der deutschen, protestantischen Theologie §. 186. Erwartung und Anerkennung derselben §. 187. Streitigkeiten in der englischen, holländischen, dänischen, schwedischen, genfer Kirche §. 188. 450

Römisch-kath. Kirche im Streit mit dem Staat und der Wissenschaft. Hermes. Bautain §. 189. Reformatorische Richtung §. 190. Idealisirende, historisch, dichterisch, speculativ §. 191. Katholisches Frankreich, hierarchische Partei: dichterische, politische Idealisirung: Chateaubriand, de la Mennais §. 192. Theophilanthropen, S. Simonisten, französische Philosophie §. 193. 484

Gegensatz der Kirchen als verschiedener Formen des christlichen Lebens §. 194. Art der Läuterung §. 195. Neuestes Judenthum, Mendelssohn, Salvador §. 196. 495

Zweiter Theil.

Specielle Dogmengeschichte.

Erster Artikel. Vom Evangelium und vom Glauben. §. 1-32 5

Religion in ihrer Entwickelung §. 1. Christliche Religion §. 2. Evangelium §. 3. Christenthum als Dogma und Kirche §. 4. Christenthum als Leben §. 5. Evang. als geistige Macht zur Gründung des göttlichen Reichs §. 6. Mystik §. 7. Biblisches Christenthum §. 8. Philosophisches Christenthum §. 9. Reich Gottes §. 10. Glaube, Offenbarung, Wunder, heil. Schrift in vorchristlicher Bedeutung §. 11. Glaube §. 12. Offenbarung §. 13 f. Glaubensgeheimniss und Verhältniss zur Vernunft §. 15. Wunder §. 16 f. Weissagung §. 18. Schriftkanon §. 19. Inspiration §. 20-23. Schriftauctorität §. 24. Tradition §. 25 f. Allgemeine Geltung derselben. Symbolische Schriften §. 27. Gebrauch der heil. Schrift in der Gemeinde §. 28. Dogmatischer Gebrauch §. 29. Accommodation §. 30. Locales und Fundamentales §. 31. Vervollkommnung der Schriftlehre, Perfectibilität §. 32.

Zweiter Artikel. Von Gott. §. 33-48 . 81

Namen §. 33. Pantheismus §. 34. Begründung des Gottesglaubens §. 35. Beweise für das Dasein Gottes §. 36. Eigenschaf-

Seite

ten Gottes §. 37-43. Schöpfung und Vorsehung §. 44. Schöpfung §. 45 f. Vorsehung §. 47. Verhältniss zur Willensfreiheit und zum Bösen. Theodice §. 48.

Dritter Artikel. **Von Vater, Sohn und Geist. §. 49-77** 115

Ausdruck der Idee vom Gottesreiche §. 49. Speculative Triadenlehren des Alterthums §. 50. Trinitätslehre des Platonismus §. 51.

1) Das Allgemeine der Trinitätslehre 118

Taufformel, Doxologie'n, älteste Glaubensregeln §. 52. Subordinatianismus, persönlicher und realer, Sabellianismus §. 53. Athanasianische Formeln §. 54. Philosophische Begründung bis zur Reformation §. 55. Tritheismus, Tetradismus §. 56. Antitrinitarismus. Servet. Theosophische Deutung: Weigel, Böhme. Biblische Milderung §. 57. Philosophische Deutung seit Kant. §. 58.

2) Specielle Geschichte der Trinitätslehre . . . 140

a) Vom Vater §. 59. *b*) Vom Sohne. Ursprüngliche ideale Auffassung Christi. Artemonismus §. 60. Schwankender Ausdruck bis Mitte des 2. Jahrh. §. 61. Christus als persönliche Erscheinung der Gottheit §. 62. Logoslehre der Apologeten, der Alexandriner §. 63. Fortbildung zum Athanasianismus §. 64. Socinianische Apotheose. Spinoza's idealer Sohn Gottes. Herrnhutischer Gottmensch, neueste Auffassungen dieser Idee §. 65. Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen. Uebernatürliche Geburt, Sündlosigkeit §. 66 f. Art und Folge der Vereinigung §. 68. Nestorianische und alexandrinische Ansicht §. 69. Entwickelung durch Joh. Damascenus §. 70. Scholastische Auffassung §. 71. Lutherische *communicatio idiomatum*. Reformirte *alloeosis* §. 72. c) Vom heil. Geiste. Eigenthümlich christlicher Geist, prophetischer Geist des Judenthums, Weltseele des Heidenthums §. 73. Persönlichkeit §. 74. Als untergeordnet bis in's 4. Jahrh. §. 75. Kirchliche Gleichstellung, philosophische Deutung §. 76. Ausgang §. 77.

Vierter Artikel. **Vom Geiste und vom Menschen. §. 78-94** 189

A. Engel und Dämonen 189

Geisterlehren des Orient §. 78. Geisterreich §. 79. Kirchliche Engellehre §. 80 f. Lehre vom Satan und den Dämonen §. 82 f.

B. Anthropologie 220

Würde des Menschen, Geschichte der Menschheit §. 84. Art und Ursprung des Menschengeistes §. 85. Freiheit. Unsterblichkeit §. 86. Beweise der Unsterblichkeit §. 87. Verfall im Leben der Menschheit §. 88. Ebenbild Gottes §. 89. Augustinische Lehre von der Erbsünde §. 90. Das Böse in der menschlichen Natur statt der Erbsünde §. 91. Urzustand, Sündenfall §. 92. Zurechnung des Sündenfalls §. 93. Seit Augustin. Milderungen §. 94.

Seite

Fünfter Artikel. Vom christlichen Heile. §. 95-134 257

1) Werk Christi 258

Auf die Menschheit beschränkt und nicht blos Lehre §. 96. Der Gottmensch schon durch sein Dasein versöhnend als Mittler §. 97. Leben Christi als Beispiel, als repräsentirendes Ideal und stellvertretende Gesetzeserfüllung §. 98. Tod Christi §. 99. Als Symbol und als Sieg über die Dämonen §. 100. Ueberwältigung oder Täuschung des Satan §. 101. Sühnopfer §. 102. Genugthuungslehre des Anselmus §. 103. Thomistische, Scotistische, mystische Auffassung §. 104. Protestantische Auffassung und Bestreitung. Schwenkfeld. H. Grotius §. 105. Orthodoxe Auffassung, rationalistische Bestreitung, philosophische Deutung §. 106. Verhältniss zur Auferstehung §. 107. Auferstehung und Himmelfahrt §. 108. Höllenfahrt §. 109.

2) Aneignung des Werkes Christi 285

Rechtfertigung durch den Glauben. Nothwendigkeit der Werke. Gesetz und Evangelium §. 110. Gnade §. 111. Prädestination §. 112. Gnadenmittel §. 113. Sacramente §. 114. Busse, Ehe, Ordination, letzte Oelung §. 115. Taufe §. 116. Taufformel. Exorcismus §. 117. Wiedertaufe, Kindertaufe §. 118. Abendmahl, in der ältesten Kirche §. 119. Kleinasiatische, alexandrinische, africanische, populäre Vorstellung §. 120. Als Opfer §. 121. Wandelung. Transsubstantiation. Impanation §. 122. Protestantisches Dogma §. 123. Missbräuche, Kelchentziehung §. 124.

3) Vollendung des Werkes Christi 352

a) Irdische in der Kirche 352

Katholische und evangelische Kirche §. 126. Prädicate: einig, heilig, allgemein, alleinseligmachend, untrüglich; sichtbare und unsichtbare Kirche §. 127. Geistlicher Stand. Kirche und Staat §. 128.

b) Jenseitige. (Eschatologie) 367

Messianische Rückkehr §. 129. Auferstehung §. 130. Zwischenzustände, Schattenreich, Seelenschlaf. Zustand vor dem Weltgericht, nach dem griechischen Dogma §. 131. Fegfeuer §. 132. Weltgericht. Seligkeit. Ewigkeit der Höllenstrafen. Alexandrinische ἀποκαταστασις §. 133. Chiliasmus, Wiederbringung aller Dinge §. 134.

Compendium

der

Dogmengeschichte

von

Dr. L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Zweite Abtheilung.

Zweite Abtheilung.

Specielle Dogmengeschichte.

Erster Artikel.[a])

Vom Evangelium und vom Glauben.

§. 1.

Wo die Religion (die eigentliche Religion, von der Idololatrie in allen ihren Formen wohl zu unterscheiden) eine freie, lebendige Entwickelung findet, im Leben der Einzelnen, in der Gesellschaft und in den Völkern; da tritt sie aus der Unmittelbarkeit, d. i. aus dem frommen Gefühle und der frommen That, in das Streben ein sich ihrer bewusst zu werden; sie schlägt dabei leicht in das Aeusserliche, Objective, um; je nach dem Charakter der Menschen, in denen sie sich entwickelt, werden Begriffe und Dogmen oder Cultus in ihr zur Hauptsache und für ihr Eigentliches, Wesentliches angesehen; sie zerstreut sich hierbei über Gegensätze, zerfällt in Schwankungen, Systeme und Parteien. Aber sie vermag sich wieder zu sammeln im Leben oder in Gedanken: und in ihrer Vollendung wird sie sich ihrer, als eines Zustandes, einer Vollkommenheit des ganzen Menschenlebens bewusst.

---

a) Einige haben das Meiste aus diesem Artikel für ungeeignet gehalten, in der Dogmengeschichte behandelt zu werden. Zu den Dogmen gehört nun Vieles hiervon gewiss nicht: aber die verschiedene Auffassung desselben giebt die Grundlage von den Hauptdifferenzen ab, welche durch die Dogmengeschichte hindurchgehen. Gewiss die älteste kirchliche Schrift, welche diese Artikel eigens behandelt, ist Cyrill von Alex.: *περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως κ. λατρείας* (17 BB.) Aubert. I.

Zur Geschichte der Religionsidee: Hegel Vorll. ü. d. Philos. d. Rel., Werke 11. 12. *B. Constant de la rél.* 1824—31 IV. (D. von Petri). Elwert ü. das Wesen der Rel., Tüb. Zeitschr. 835, 3.

§. 2.

Auch in der christlichen Anstalt, derjenigen unter den religiösen Stiftungen der Welt, welche allein ausschlüsslich und rein für die Religion gemacht worden ist, hat der religiöse Geist dieselben Epochen durchgegangen. Die Religion trat auch hier zuerst [1]) nur als Frömmigkeit auf, sie zog sich dann in Dogmatik und Kirchendienst hinein, sie kehrte in der Mystik und in der Religionslehre [2]) zu sich zurück: sie erkennt sich endlich, wo sie durchgebildet ist, als Sache des gesammten Lebens [3]).

1. Die Religion unterschied sich anfangs im Bewusstsein der Christen gar nicht vom Christenthum. Auch die Namen vertauschten sich: fromm und christlich bedeutete dasselbe. Es wurde bedeutend, und zwar nach mehr als Einer Seite, dass die fremden Namen, *religio* und *θρησκεία*, auf die christliche Frömmigkeit angewendet wurden [a]). Dann hat auf den späteren, mannichfachen Gebrauch des Namens, *religio* in der Kirche, bald die altrömische Bedeutung desselben eingewirkt, bald die jedesmalige kirchliche Denkart über das, was christliche Frömmigkeit sei. Doch hing die herrschende Ansicht von dem, was Religion sei, nicht immer mit dem Gebrauche zusammen, welchen man von dem Namen machte [b]).

---

a) Durch die Anwendung jener Worte des allgemeinen Sprachgebrauchs wurde vornehmlich Zweierlei möglich: dass man das Christenthum in engsten Zusammenhang mit einem allgemeinen Bedürfnisse in der menschlichen Natur brachte, und, dass man auch die nichtchristlichen Gottesverehrungen als Erscheinungen jenes Bedürfnisses, folglich, obschon weit untergeordneter, in dieselbe Allgemeinheit, dieselbe Kategorie mit dem Christenthum setzte.

b) *Θρησκεία* (zuerst bei Justinus M., in den Clementinen 7, 8. 9, 8. 19 u. and.) und *religio* (von Tertullianus an) wurde zuerst ganz nur in äusserlicher Bedeutung gebraucht, von Anstalten, Gottesverehrungen, der christlichen vorzugsweise. (Bei Tert. apol. 26 *religiositas* von der Frömmigkeit, hier des Römischen Volks). Aber bei Lactantius wird *rel.* in der altrömischen Bed. genommen (Nitzsch ü. den Rel.begriff der Alten. 832) als Sache des Lebens, und so von *sapientia* unterschieden (I. D. 4, 4 — *intelligi, quod est sapientiae, honorari, quod est religionis — alterum est in sensu, alterum in actu*, Erkenntniss — Leben), wiewohl auch bei ihm jener äusserliche Begriff oft vorkommt, wie wenn er von der *religio sancta*, *rel. Dei*, den heidnischen Gottesverehrungen gegenüber, spricht. In den Stellen des Isidorus Hisp. (Origg. 8, 2. — Differentt. 486), wo die Religion, als Gottesverehrung, sich in Glaube, Hoffnung und Liebe vollenden soll, findet auch die praktische Bedeutung Statt.

Auch noch in der scholastischen Sprache hat sich diese Bedeu-

2. Die allgemeine Religionslehre (Religionsphilosophie), seit Kant aus natürlicher Theologie zur Wissenschaft von der Religion geworden, vollzieht sich natürlicherweise in drei Fragen[c]): über das Wesen, über Sitz und Ursprung und über die Stelle der Religion im Gemüth und im Leben der Menschen. Beim Wesen der Religion war die Frage, ob sie Begriff und Lehre oder Leben sei? beim Sitz und Ursprung die, ob sie in Erkenntniss, Willen oder Gefühl beruhe? und, worin sie zuerst erscheine, ob im Selbstbewusstsein, Gedanken, oder im Gewissen, Sehnsucht, Liebe, oder im Fühlen, Anschauen, oder wie man es sonst nennen mochte[d]). Es gab hier

---

tung des Wortes, *religio,* erhalten (Thom. Summ. 2, 2, 81, und bei Alexander Hal. und Albert wird sie zur Gerechtigkeit gerechnet). An die Stelle der *sapientia* des Lactantius trat *theologia.* Auch in der kirchlichen Sprache des Mittelalters, indem sie (in älterer Zeit Salvianus allein) jenes Wort und seinen Plural von Mönchsleben und den Mönchsorden, als dem Höchsten des religiösen Lebens, gebrauchte. Dagegen z. B. bei Lucifer die unbedingt theoretische Bedeutung herrscht, eben, wie er das Christenthum ansahe. Und von dieser ist selbst Etwas auf Augustinus übergegangen: bei welchem diese Bedeutung vorherrscht (vgl. *de vera religione,* und wo er *rel.* und *pietas* unterscheidet *de pecc. mer. et rem.* 2, 2: *rel. qua imbuti sumus, pietas, qua Deum colimus:* anders aber C. D. 10, 1. 4, wo es mit *pietas* abwechselt). Die Idee der Rel. ist bei ihm eine weit lebendigere.

c) D. Hume legte diese verschiedenen Fragen zum Theile auseinander in der natürlichen Geschichte der Rel. und in den Gesprächen über die nat. Religion (allg. DG. S. 453). In alter Zeit haben die beiden ersten, die über das Wesen und die über den Sitz der Religion, bei Keinem mehr Erwägung gefunden als bei Augustinus in den Confessionen (*Confess. I,* 1: *da mihi scire et intelligere, utrum sit prius, invocare te an laudare te, et, si scire te prius sit an invocare?* Ob Religion, Leben sei oder Vorstellung, und ob Begriff oder Gefühl das Ursprüngliche in dieser?)

Diese Fragen sind übrigens oft ineinander geflossen, vornehmlich die über Wesen und über Sitz und Ursprung der Religion; und wiederum die über Sitz und Ursprung: diese z. B. wenn man den Gefühlsgrund der Rel. erörterte.

d) Die fromme Sprache alter Zeiten, ja auch die philosophische, und diese bis auf uns herab, hat diese Begriffe selten genauer geschieden. Das Gefühl (unten wird von ihm in Beziehung auf Offenbarung die Rede sein) ist hier bald als unmittelbare Wahrnehmung im Gemüth, bald als subjective Erregung, entweder im Leben oder durch eine Vorstellung, in Betracht gekommen. Für das Erstere haben die Clementinen, 4, 11, das Wort πρόληψις, die Recognitt. 5, 22 *naturalis motus* der *ratio* entgegengesetzt. Des Augustinus *per interiora Deum quaerere,* und *teipso interior,* in Ps. 74, gehört hierher. Hilar. *de trin.* 1, 7 setzt *intelligere* und *sentire* sich entgegen. Das Zweite giebt uns Apelles (vgl. allg. DG. 51. 468) in seinem κινεῖσθαι μόνον. Auch Gregor von Nyssa gebraucht oft (wie c. Eun. 1. p. 6): διάνοια εὐσεβῶς

überall auch extreme Richtungen in alter und neuer Zeit[e]). Die Stellung der Religion war in früheren Zeiten durch die herrschende Denkart anerkannt, geheiligt: Religion war das Höchste im Leben, jedoch hat es immer auch eine indifferentistische und eine hypergnostische Denkart in dem Geiste der Zeiten gegeben. In vielen Denkarten und Systemen neuerer Zeit zeigt sich eine zwiefache Unterordnung ihrer Stellung: die unter die sittliche Anlage[f]) (eine andere war es, in welcher man von jeher, auch in der Kirche, die Religion auf sittliche Grundlage baute[g])), und die speculative, die Unterordnung unter das Wissen, indem die Religion lediglich auf

---

κινουμένη. In die Mystik führte Gerson das *sentimentum* ein: im Pietismus wechselten Gefühl und „Gemüth" ab. (Im alexandrinischen *θεία αἴσθησις* nach Plato und Phil. 1, 9. Hebr. 1, 14. Or. Cels. 1, 48. 7, 34. *princc.* 4, 37. *divinus sensus*, lag mehr: übersinnliche Wahrnehmung: im altlat. kirchlichen *sensus*, wie Lact. ob. a. O., weniger). — Bewusstsein Gottes Tert. c. Marc. 1, 10. *de an.* 41 — etwas Anderes als: Religion im Selbstbewusstsein liegend — und dieses wieder entweder pantheistisch oder wie von Jacobi u. A. gefasst. — Sehnsucht — Fenelon's berühmtes, nach Ps. 118, 20: *concupivit anima mea desiderare* und (nach Dan. 10, 11. 19) *vir desideriorum* er selbst. — Anschauung, *intuitus mentis Orig. hom.* in Lev. 13, 1. Vieles Andere zu übergehen.

e) Eine extrem theoretische Auffassung des Religionsbegriffes lag allerdings in der Lehre des Eunomius, indem er neben der Behauptung von der Erkennbarkeit des Göttlichen, aussprach, dass das *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* nur in dem Gedanken bestehe (*κυροῦσθαι τῇ δογμάτων ἀκριβείᾳ, ἐν μόνοις δόγμασιν εἶναι*) Greg. Nyss. or. 10. 278. Extrem praktisch: in der alten Kirche die *γνωσιμάχοι* des Joh. Damascen. *haeres.* 88 (*καλαὶ πράξεις — μηδὲν γνωστικῆς πραγματείας πολυπραγμονεῖν*), Rhetorianer Philastr. 91 (das. Fabric., vgl. Ullmann Nicetas 52 ff.). Aber die alte und neue Scholastik und Mystik bewegt sich ja ganz und gar in diesen Extremen.

f) Gegen die Kantische, einseitig sittliche Behandlung der Rel., Schleiermacher's Reden über die Rel. (Vgl. Rosenkranz Kritik der Schleierm. Glaubenslehre S. 16). — Der Socinianismus und Arminianismus zum Theil, dann der Deismus war vorangegangen.

g) Wie in dem bekannten bei Greg. Naz. or. 20, 12: *διὰ πολιτείας ἄνελθε — πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας.*

Auch das vielgebrauchte Pascal'sche: die göttlichen Dinge müsse man lieben, um sie zu erkennen, geht auf den Gedanken aus, dass die Rel. im heiligen Sinne werde und gedeihe. Es ist ein altkirchliches Wort, aus 1 Kor. 8, 2 f. hervorgegangen: zuerst bei Augustin, *mor. eccl. cath.* 47: — *ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus.* Dann z. B. *Bernard. serm. in Cant.* 8 —: *nequaquam pater plene cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur,* und der dem Hildebert beigelegte *tractatus th.* 21: *tantum Deus cognoscitur quantum diligitur.* Nur der, mehr sinnreiche als wahre, Gegensatz b. Pascal, von den weltlichen Dingen, gehört diesem eigen.

das Gebiet der Vorstellung (so bei Hegel selbst), oder des Gefühls, oder der Phantasie, oder wie bei den Jüngeren aus dieser Schule, aller dieser zugleich[h]) versetzt wurde. Dem moralisch-einseitigen Begriffe der Religion hat sich, neben der wahren Idee der Religion, oftmals auch eine dichterische Auffassung derselben entgegengestellt[i]).

3. Der kirchlich-dogmatischen Beschränkung des Religionsbegriffes setzte sich vormals schon oft ein unbefangener, frommer Sinn Vieler entgegen[k]). In unserer Zeit hat sich die Wissenschaft, immer mehr und immer bestimmter, jener vollen Idee der Religion bemächtigt, dass sie dem gesammten Leben angehöre, das ganze Leben umfasse.

§. 3.

Aber auch das Evangelium hat ganz dieselbe Entwickelung gehabt, weil es ja eben die vollkommene und reine Darstellung der Religion ist. Die frühesten Erklärungen über das was es sei, gehen alle darauf, und sprechen es in mannichfachen Formen aus: es sei Nichts als frommes Leben. Aber solche Erklärungen geschahen nur zufällig[a]), denn man hatte noch kein Bedürfniss,

---

h) Dieser jüngste Theil der specul. Schule hat auch den Begriff der Religion alles intelligirenden Inhalts entkleidet, und ihn mit jener extrem-praktischen Ansicht lediglich auf das Leben bezogen. So schon Spinoza, tr. th. 13: Rel. sei *obedire Deo*, auch die materialistische Partei der früheren Naturphilosophie, wie B. H. Blasche.

i) Der poetische Begriff von Religion in der romantischen Schule — Fr. Schlegel, Novalis — und in den theologischen Romanen J. A. Fessler's (dess. Ansichten über Rel. u. Kirchenthum. Berl. 805. III.) „Erhöhung, Schwung, Begeisterung des inneren Lebens, selbst auf sinnlichem Gebiet."

k) Rousseau — Spalding (Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Berl. 806. 4. A.) Herder über Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche (1798) Chr. Schr. 3. u. A.

a) Den Erklärungen der Apologeten über das Christenthum lag nur das Interesse zum Grunde, das Christenthum von seiner bürgerlich-ungefährlichen Seite darzustellen („die Christen χρηστοί" Just. M. apol. I. 4. Tertull. apol. 3. Lact. I. D. 4, 7). In der heidnischen Ansicht der Sache (das Mildeste war, sie als eine Hetärie anzusehen: Plin. 10, 97) zeigt sich doch, wie ihr Lebenscharakter wahrnehmbar gewesen sei.

Jene Erklärungen stellten sich zugleich den gnostischen Speculationen (ὅλων ἐπίγνωσις der chr. Endzweck, nach Theodoret) und dem ebionitischen Gesetzesdienste entgegen. Die ausschlüssliche Lehransicht vom Christenthum zeigt sich in der altkirchl. Apologetik grade bei den wenigst Kirchlichen, Lactantius (I. D. 4, 13: *summus Deus cum religionem suam transferre voluisset, doctorem iustitiae misit — ut novis cultoribus novam legem daret*) und Arnobius.

über Wesen und Bedeutung des Evangelium zu reflectiren, und hielt sich lediglich an seine Kraft, seinen Segen; auch ging allerdings die erste Christenheit von dem Gedanken aus, dass das Christenthum nur eine kurze, geistig-sittliche Vorbereitung sei auf eine Weltkatastrophe, oder auf die neue grosse Zeit des Himmels auf Erden: jenes mehr in der heidnischen, dieses mehr in der judaisirenden Ansicht[b]).

§. 4.

Indem sich aber das Christenthum mehr und mehr befestigte, indem es eben hiermit äusserlicher wurde, bildete es sich als Dogma und als Kirche aus. Als Dogma in den zwei Richtungen (vgl. bibl. Vorber. zur DG. § 20): dass sich die Ideen, welche in ihm lagen, und in denen es zuerst hervorgetreten war, begriffsmässig entwickelten, und, dass es sich als eine neue geistige Macht in der Welt, in alle Sphären und Richtungen des Menschengeistes, welche vor ihm lagen, hineinsenkte, sie in sich aufnahm, um sie zu durchdringen. Eben aber, weil es geistige Macht war, wurde es nach der anderen Seite hin nicht blos Cultus, sondern Kirche[a]). Vom Anfange an bildete sich die kirchliche Richtung mehr in der abendländischen, besonders der römischen, die dogmatische mehr in der griechischen Theologie aus, und, wenn gleich das Mittelalter vorzugsweise im Abendlande die speculative und dogmatische Entwickelung der christlichen Lehre gefördert hat, so blieb doch bis zur Reformation das kirchliche Interesse stets vorherrschender.

§. 5.

Aber der religiöse Geist des Evangelium hat die Vorstellung niemals unbedingt auffassen lassen: dass das Christenthum Lehre sei. Es zeigt sich vielmehr durch alle christliche Zeiten hin[a]), und nicht blos gegenüber

---

b) Unten in der Eschatologie.

a) Die Idee der Kirche gehört unbedingt allein dem Christenthum an (auch keine jüdische Kirche hat es gegeben). Die praktische Seite aller alten Religionen war nur Cultus.

a) Das Christenthum, Sache und Anstalt des Lebens (allg. DG. S. 115) Iren. in den *διαλέξεις* Frgm. 343 Massu.: *τὸ ἔργον τοῦ χριστιανοῦ οὐδὲν ἄλλό ἐστιν ἢ μελετᾶν ἀποθνήσκειν.* Alex. Lycop. c. Man. c. I: *ἡ χριστιανῶν φιλοσοφία ἁπλῆ — ἐπὶ τὴν τοῦ ἤθους κατασκευὴν τὴν πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται* u. s. w. Euseb. H. E. I, 4,

der dogmatischen Auffassung des Christenthums, sondern selbst innerhalb derselben, und nicht blos in einzelnen Erklärungen, sondern als bleibender Hintergrund[b]), die Ueberzeugung und das Bekenntniss, dass die eigentliche Bestimmung der christlichen Sache im Leben liege.

§. 6.

Doch nun auch für das Christenthum traten in seinen kirchlichen und dogmatischen Zeiten oftmals Epochen und Momente jener zwiefachen Besinnung ein, welche wir in der Geschichte der Religion nachgewiesen haben: bei ihm kam noch Eines hinzu, da es ja einen geschichtlichen Boden hatte. Die christlichen Geister strebten zu der Ursprünglichkeit des Evangelium zurück in der Mystik, im biblischen Christenthum und in der christlichen Philosophie. Ist dieses nun gleich durch alle Jahrhunderte geschehen; so doch zusammengefasst und so, dass es der christliche Geist der Zeiten geworden ist, in den zwei letzten Perioden, welche die allgemeine Dogmengeschichte dargestellt hat[1]). Das geistige Ziel jener Entwickelung ist die Erkenntniss des Evangelium als geistiger Macht für die Gründung des göttlichen Reichs[2]).

1. Die Frage: was das Christenthum sei? ist in verschiedenem Sinne bei den Deisten[a]) und in der Zeit der Läuterung aufgeworfen worden. Jene hatten bei der Frage immer einen feindseligen Grund: die Meinung, dass das Chr., gegenwärtig zwar eine Realität, ja eine Macht, ursprünglich entweder etwas Zeitliches und Dürftiges, oder auch lediglich eine äusserliche, weltliche Sache gewesen sei. Dieses Zweite war es

---

Die zwei Schriften Gregor's von Nyssa, *τί τὸ χριστιανῶν ὄνομα* — und *περὶ τελειότητος* Opp. I. 966 ss. Cyrill. Alex. ob. erw. Schrift II. p. 75: *ἡ εὐαγγελικὴ πολιτεία ὁλοτρόπως ὥσπερ ἀφιεροῦσα τῷ θεῷ τοὺς χριστοῦ γεγονότας* u. A. Nicht im Sinne der manichäischen Gesammtheit Faustus b. Aug. c. F. 5, 1: „*nisi forte nescis quid sit quod evangelium dicitur. Est nihil aliud nisi praedicatio et mandatum Christi etc.*“ wobei freilich das Christenthum einseitig moralisch gefasst wird, wie es immer bei einem solchen Gegensatze gegen Kirche und Dogma geschehen ist.

b) Wie in der katholischen Idee der Bestimmuog der Christen für die Kirche, und in der protestantischen, dass das Christenthum wesentlich in der Erlösung bestehe. (Melanchthon Apol. 79: *quid est notitia Christi nisi nosse beneficia Christi.*)

a) Vgl. von Thom. Chubb allg. DG. 429. G. V. Lechler Gesch. des engl. Deismus 841. S. 443 — 58.

auch, was man mit der Bezeichnung vom Plan Jesu meinte, dieser, unter uns später zu Ehren gekommenen, Bezeichnung. Unter uns geht diese Frage aus jener Besinnung des kirchlichen Geistes, aus seinem Zurückstreben zum Ursprünglichen hervor [b]).

2. Die zwei Gedanken, in denen sich die freiere und reinere Vorstellung vom Wesen des Christenthums unter uns am öftersten ausgesprochen hat, das Chr. sei ein Geist, und, es sei die Predigt vom Reiche Gottes: sind in der, hier oben gegebenen, der vollen urchristlichen Idee, zusammenzufassen.

§. 7.

Die Mystik, die Eine von jenen Gegenstrebungen gegen die unbedingte Herrschaft des Dogma, wie gegen den nur äusserlich kirchlichen Sinn, hat sich durch die christlichen Zeiten hin [1]), bald praktisch, bald speculativ, dann verschieden nach dem Vorherrschen des Einen der beiden Momente aller Mystik vor dem anderen (allg. DG. § 99) [2]); verschieden endlich auch in den früheren Zeiten und in den zwei letzten Perioden, dargestellt [3]). Das Verhältniss der Mystik zum kirchlichen Dogma war verschieden nach der Entschiedenheit, wie sie hereintrat [4]).

[a]) 1. In dem eigentlichen Heidenthum, als der Herrschaft

---

b) Neuere über Wesen und Bedeutung des Christenthums sind aufgeführt worden: Grundz. der bibl. Th. S. 46. Von den verschiedensten Standpuncten aus hat es ein tieferer Sinn immer gefunden. Neben Luther *Leibnit. Opp. V.* 142: *Constat, primarium Christi scopum fuisse potius, inspirare voluntatis sanctitatem, quam intellectui immittere notiones veritatum arcanarum:* und so die Zeugnisse aller Jahrhunderte. Im Ausland neuerlich: *Ed. Diodati essai sur le christianisme. Gen.* 830. *F. Bruch études philos. sur le christianisme. I. Par.* 839.

Th. Schwarz versch. Ansichten des Christenthums. Brl. 829.

Rückkehr zum feindseligen Sinne jener Frage (abgesehen vom modernen philosophischen Judenthum) z. B. bei Feuerbach im B. vom Wesen des Christenthums.

a) Die Geschichte der christlichen Mystik: allg. DG. unter Anderem S. 257—59, 272—79, 407—11, 478—80. Neben G. Arnold's Leistungen (*hist. th. mysticae* 700 u. in deutscher Sprache, wie in s. K. und K.gesch.) machen sich aus älterer Zeit, wenigstens in materieller Hinsicht, für Geschichte der Mystik bemerklich: die Anhänge zur *Théologie réelle* (oben S. 275) und P. Poiret ob. erw. *bibliotheca mystica* (1798). Dann aber Görres oftmals erw. Werk, dazu Ad. Helfferich (d. christl. Mystik, Hamb. 842. bis jetzt II.) und H. Martensen (Meister Eckart. Hamb. 842): vgl. Ullmann Reformatoren vor der Ref. II. 18 ff. 202 ff.: auch in der verdienstlichsten Weise die Monographie'n von

des Weltlichen und der sinnlichen Persönlichkeit, konnte es nicht zur Mystik kommen. Denn dieser liegt wesentlich ein Zug zum Uebersinnlichen zum Grunde. Wiederum gehen die Religionen des tieferen Orients über alle Mystik hinaus zur Unpersönlichkeit, als dem Wesen und Ziele der Religion. Auch das gemeine Judenthum, so wie der Islam, sind unfähig für die Mystik, weil sie auf dem Gedanken beruhen, dass der Mensch durchaus willenslos der göttlichen Macht unterworfen sei, weil sich ihnen also die Vorstellung von freier Hingabe des Lebens an die Gottheit verschliesst. Ist also diesen Religionen die Mystik näher getreten, so ist es durch Einflüsse aus der Fremde, unter fortwährenden Widersprüchen aus ihnen selbst heraus, geschehen. Die christliche Welt allein trug die Möglichkeit der Mystik in sich; indem sie zugleich die Idee der Freiheit hat und die Aufforderung zur Hingabe des Geistes und Lebens an die Gottheit: und in ihr allein giebt es also eine Geschichte der Mystik.

2. Die praktische Mystik der christlichen Kirche hat ihre Wurzeln im Mönchsleben. Den frühesten und bleibend vorherrschenden Ausdruck der speculativen Mystik gab Dionysius Areopagita; durch ihn allein erhielt die Mystik auch ihren Namen [b]), und in ihm erhielt der kirchliche Platonismus einen Zusammenhang mit der Mystik.

Neander, H. Schmid, Engelhardt, Liebner, C. Schmidt, welche bei den Einzelnen oben genannt sind. (Dazu C. Schmidt, Johannes Tauler. Hamb. 841.) Die ältere Geschichtsauffassung der Mystik war befangen, zu Gunst oder zu Ungunst: die Mystik entweder, als christliche Frömmigkeit, innerliches Leben überhaupt, oder von der anderen Seite als ein aus der Fremde (dem Platonismns) herangebildetes Erzeugniss angesehen. Die wissenschaftliche Auffassung neuerer Zeit beschränkte sich oft, bald rationalistisch, indem sie die M. auf jeden Glauben an göttliche Erregung deutete, bald durch die populäre Vorstellung, in welcher M. das Vorherrschen des Gefühlslebens bedeutet. Zu materiell fasste Görres die M. auf, indem er unter ihr nur die extremen Erscheinungen der Ekstase u. s. w. verstand, in ihrem Zusammenhange mit der Speculation und als Ahndung der speculativen Ideen (von Einheit, Einswerden mit Gott, und Verwirklichung der Gottheit), Helfferich und Martensen.

Das Aelteste zum Begriffe der Mystik: Leibnitz (über die wahre *th. myst.*), Guhrauer L. d. Schrr. I, 410 ff. „dem Unwesen absagen, und dem Selbstwesen anhangen.“ Unter and. Neueren Theremin, Abendstunden, 1, 103 ff. (von dem Wesen der mystischen Theologie).

b) Der Gegensatz des μυστικόν und γνωστικόν gehört dem späteren atheniensischen Platonismus an: er findet sich auch bei Proklus (Th. pl. 1, 25: δεῖ οὐ γνωστικῶς — τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐπιδόντας ἑαυτοὺς καὶ μύσαντας (und auch er, und dieses ganze Halten über die

Die Hingabe des Lebens an Gott oder die Rückkehr zu Gott, eigentlich die Idee aller Religion, überspannt sich in der Mystik zum Aufgeben der Persönlichkeit, um in Gott zu leben. Hier herrscht nun eben bald das negative Moment (Passivität), bald das positive vor (Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Gott). Ueberblicken wir die mystischen Erscheinungen der allgemeinen Dogmengeschichte, so stellen in der Epoche des eigentlichen Hervortretens der Mystik in der Kirche, Bernhard von Clairvaux die praktische, Hugo und Richard von St. Victor die speculative dar: Bonaventura und Gerson folgen Jenen nach, dieser mehr mit philosophischer, obwohl abgeschwächter, jener mehr mit asketischer Auffassung. Die speculative Mystik in der areopagitischen Form stellen diejenigen Scholastiker des 13. Jahrh. dar, welche zugleich Mystiker waren, später Dionysius der Karthäuser: Ruysbroek schlägt in die orientalische Selbstvernichtung über. Die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts, zum Theile speculativ (bisweilen auch wohl, wie Eckart, in Pantheismus und Unkirchlichkeit übergehend), zum Theile praktisch: wobei bald wieder das negative Moment (Tauler), bald das positive, als Liebe Gottes (Suso) hervortritt. Die asketische Richtung geht in dieser altdeutschen Mystik allmälig in die sittliche über (deutsche Theologie). Die Mystik der griechischen Kirche theilt sich zwischen areopagitischer Form (Maximus) und reiner platonischer (Hesychasten): sie ist übrigens einförmiger als die der lateinischen, und blieb immer wesentlich Mönchssache.

3. Die Mystik der protestantisch-Lutherischen Kirche nahm als speculative, an der Stelle der areopagitischen Auffassung die Theosophie[c]) an, welche zu jener in demselben Verhältnisse stand wie Gnosis zum Platonismus, aber in ihren vornehmsten Vertretern einen materialistischen Zug erhielt, welchen jene nicht gehabt hatte (Paracelsus, Weigel, Böhm): die praktische schlug oft in einen revolutionären Charakter um (vornehmlich in den protestantischen Secten beim Ausgange des 17. Jahrhunderts). Der Pietismus hat sein Wesen in der Vereinigung von Mystik mit den beiden Hauptdogmen der pro-

---

Verborgenheit, Transcendenz der Gottheit, deutet auf einen Einfluss des Christlichen hin. Der frühere Neuplatonismus, wiewohl er auch nur den passiven Weg weiss, spricht doch geflissentlicher von dem Wege des Strebens zum Göttlichen in der Vereinfachung.

c) Der Name trat als Verstärkung der θεολογία zuerst in Porphyrius Schule herein.

test. Kirche, Erbsünde und Versöhnung (allg. DG. S. 352). In der katholischen Kirche wurde die praktische Mystik zu einem innerlichen Befriedigungsmittel in der Aeusserlichkeit und unter den Schroffheiten der Kirche: ihre Blüthe war wieder die Mystik der Liebe Gottes bei Franz von Sales und Fenelon, von der Sinnlichkeit Suso's entkleidet, und wiederum mehr negativ gefasst, als in der Mystik des 12. Jahrhunderts[d]). Hiergegen wurde von der jesuitischen Partei die areopagitische Mystik mit grosser Geflissenheit erneut. In den poetischen Ausbildungen der Mystik bei Fr. von Spee und Angelus Silesius, legen sich sehr verschiedene Richtungen und Zustände des Geistes und Gemüths dar[e]). Seitdem die theosophische Mystik den Weg in die katholische Kirche des Auslands gefunden hatte, eignete sie sich einen mehr praktischen (kabbalistischen) Charakter an[f]). Die Mystik neuerer und neuester Zeiten, falls man sie mit jenen Erscheinungen alter Zeiten zusammenstellen wollte, beruht, umgekehrt als vormals, in der Vertheidigung des Bestehenden gegen die kirchlichen Neuerungen.

4. Das Verhältniss der Mystik zum Dogma war bald das, neben sich stehen zu lassen, bald schlug es in geistige, innerliche, bald in speculative Deutung desselben um[g]).

§. 8.

Auch im Bestreben um ein biblisches Christenthum hat sich der Geist der Kirche oftmals vom bestehenden Dogmatisch-Kirchlichen abgewendet [1]). Ein biblisches Christenthum hat man dann bald nur reformatorisch gefordert, bald ein solches darzustellen gesucht, und zwar beides entweder mit vorherrschender Hinsicht darauf, dass jenes nur einfacher sei als das kirchliche, oder darauf, dass es von anderem Sinn und Inhalt sei als dieses [2]). Aber die neue Theologie richtete diesen kritischen Prozess gegen das Urchristenthum

d) Das heisst, mehr als Entsagung (*Fénélon max. des saints* 5. *sainte indifférence*, höher stehend als die heil. Resignation), denn als Verlangen.

e) Bei jenem treibt ein kindlich liebevolles Gemüth ein keusches Spiel mit „der Gespons Jesu", bei diesem täuscht sich der Pantheismus über sich selbst mit den poetischen Formen.

f) Grégoire ob. erw. W. II. 207 ff. and.

g) Für das erste steht Bernhard, für das zweite die deutsche Mystik des Mittelalters, für das dritte Joh. Erigena an der Spitze.

selbst, bis sich auch hier die Ausgleichung gefunden hat[3])[a]).

1. Von dem Forschen nach dem biblischen Christenthum sind die biblischen Studien zu unterscheiden, welche die biblische Begründung des kirchlichen Christenthums zum Endzwecke hatten: wenn gleich diese Studien niemals ganz ohne Opposition gegen das kirchlich Anerkannte bleiben konnten. In besonderen Untersuchungen haben sich solche Studien in der biblischen Theologie der Alexandriner[b]), in den Schriftauslegungen der Antiochener, wie in der früheren biblischen Theologie der Protestanten dargelegt.

2. Die Forderung, ein biblisches Christenthum zu suchen, sprachen die Vorläufer der Reformation, vor Allen aber bedeutend, D. Erasmus aus[c]). Die Reformatoren selbst begannen damit, sich um ein solches zu bemühen. Von der freien Bahn abgekommen, sollten die Protestanten vornehmlich durch die Arminianer auf sie zurückgeführt werden. Eigenthümlich versuchten dasselbe auch die Coccejaner, ja auch die Pietisten.

3. Seit den rationalistischen Entwickelungen neuerer Zeiten geschahe es, dass sich die biblische Theologie zur Kritik der Schrift und des Urchristenthums selbst wendete. Sie hat sich aber von dem Princip der Auflösung, welches in ihr von vorn herein herrschte, in der Wahrnehmung der tieferen Einheit in Idee und Geist der Schrift zurechtgefunden, um nur eine Scheidung des Eigentlichen und Wesentlichen in der Schriftlehre von dem, was es nicht ist, zu sein, dann aber die Rückkehr zu dem Ursprünglichen, zum Evangelium, aus späteren Formen und Fälschungen zu bewirken.

§. 9.

Das philosophische Christenthum[a]) kommt hier, wo von Bemühungen um den ursprünglichen Sinn des Evangelium die Rede ist, nur nach dem Begriffe in Betracht, in welchem sie in dem Evangelium eine philosophische Lehre voraussetzt, welche sie aus dem, ihr als

---

a) Die Ausführungen in der bevorstehenden neuen Ausarbeitung m. biblischen Theologie.

b) Die Hypotyposen des Clemens und Origenes.

c) Reformatorische bibl. Theol., Ullmann a. O. I. 35 f. II. 433 ff. and. K. Hagen, Deutschland's literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter (Erl. 841) I. 301 f.

a) Die verschiedenen Begriffe, welche man mit dem Namen, christliche Philosophie, verbunden hat, s. allg. DG. S. 465.

wahr geltenden, Vorstellungen entwickeln will[b]). Aber weit öfter ist die Philosophie für die Läuterung des Bestehenden, Kirchlichen als prüfende Auctorität, und hier selbst, um über das Ursprüngliche zu entscheiden, angewendet worden.

§. 10.

Die ursprüngliche, volle Idee des Evangelium, die vom Reiche Gottes, als von einem Ideal des Menschenlebens, ist erst allmälig, und dann vielfach unterbrochen, in das Bewusstsein der Kirche eingetreten. Anfangs durch die Scheu vor dem Chiliasmus zurückgedrängt, vielleicht auch durch die vor der manichäischen Missdeutung des göttlichen Reichs, und vor politischem Missverständnisse [1]), dann niedergehalten bald durch nur ausschliesslich jenseitige Auffassung des Evangelium, bald durch die dogmatisch-kirchliche Richtung: wurde sie auch in der Schriftauslegung meistens beschränkt gefasst [2]). Die Mystik wendete den Begriff des göttlichen Reichs auf einen idealen Zustand des inneren Lebens an. Die Sprache des lateinischen Mittelalters fasste das Reich Gottes als eine Gegenwart, aber gleichbedeutend mit dem Begriffe der Kirche [3]). Nachdem die frühere rationalistische Theologie jene Idee noch nicht in ihrem vollen Sinne erkannt hatte, begriff neuerlich zuerst die Philosophie die Bedeutung derselben [4]): aber die reinere Anschauung des Urchristenthums hat sie als den Mittelpunkt des Evangelium erkannt.

1.[a]) Nur Augustinus hat das Gottesreich im Gegensatze zu den irdischen Reichen aufgefasst, als ein Ideal, in welches sich diese auflösen sollten[b]); aber damals war schon die Zeit dieser

---

b) Das Princip, mit welchem dieses in den speculativen Schulen unserer Zeit geschehen ist (von der jüngsten Entwickelung derselben verworfen), ist dargestellt worden, allg. DG. S. 473.

a) Das politische Missverständniss schon in der bekannten Erzählung des Hegesippus, Euseb. *H. E.* 3, 20: *ἐρωτηθέντας περὶ τοῦ Χρ. καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ — λόγον δοῦναι, ὡς — ἐπουράνιος καὶ ἀγγελικὴ τυγχάνει* — aber hier nur in jüdischer Art ausgeführt; so wie es Tertullianus thut, Marc. 4, 35: *in adventu regnum eius substantialiter revelabitur*.

b) Dieses in der Anlage des ganzen Werks, *de civitate Dei*. Im Einzelnen aber fasst er das Gottesreich öfters nicht als ein Ideal, sondern als die kirchliche Gegenwart. So 20, 9: *Ecclesia et nunc est*

Auflösung eingetreten, und es kam nur darauf an, die Rechtmässigkeit und das Wünschenswerthe derselben darzulegen.

Uebrigens schwebt ihm bei seinem Gottesstaate mehr der Platonische Staat als die urchristliche Idee vor[c]).

2. Durch den Sprachgebrauch der gesammten alten Kirche ist Gottesreich (und natürlich mehr noch Himmelreich)[d]) das jenseitige Leben (wie in der oft aufgeworfenen Frage: ob schon Moses vom Reiche der Himmel geredet habe?)[e]), das Geisterreich nach Sap. 10, 10 mit eingeschlossen[f]). Selten hat die Schriftauslegung eine Spur des wahren Begriffes gefunden[g]), oder sie hat dann den Begriff immer auf die schon bestehende Kirche bezogen. Näher dem evangelischen Begriffe sind diejenigen Ausdrücke, mit denen die altchristliche Zeit die höhere, ideale Kirche zu bezeichnen pflegte[h]).

3. Die Anwendung der Idee vom göttlichen Reiche auf das innere Leben in der mystischen Theologie ging aus der in ihr vorherrschenden Behandlungsweise der urchristlichen Begriffe überhaupt hervor[i]). Aber in jener Auffassung ging die biblische

---

regnum Christi regnumque coelorum — und nach einer falschen Worterklärung: *regnant itaque cum illo etiam nunc sancti eius* —.

c) Wie damals das Ideal des Gottesreiches dem bestehenden Staat entgegengestellt wurde, so haben es neuere Erörterungen oft dem Staate und der Kirche zugleich gethan.

d) Die Formeln wurden nicht unterschieden im altkirchlichen Gebrauche (spätere Lexikographen unterschieden, wie Zonaras, doch nicht der Idee nach — *οὐρανός* erklärt er von Engeln und Heiligen): nur war nach der herrschenden Deutung *βασιλ. τῶν οὐρανῶν* das gewöhnlichere. Pelagius (allg. DG. S. 179) gebrauchte natürlicherweise für seinen Begriff ausschliesslich das Wort *regnum coelorum*.

e) *Method. de resurr. c.* 13: *ἡ βασ. τ. ϑ., αἰώνιος ζωή* — und so fort. Die erwähnte Frage über Moses findet sich z. B. in *Photii Amphil.* b. *Mai. N. Coll. IX.* 357—61 erörtert.

Eine dritte Bedeutung der *βασ. τ. ϑ., τ. οὐρ.*, ist die von der Parusie Christi (Chrysost. Hom. 15 zu Matth. u. a.), eigentlich gehörte sie nur der Formel an *ἔρχεσϑαι ἐν τῇ βασιλείᾳ*.

f) Eusebius v. Cäsarea *ζητήματα κ. λύσεις* bei Mai. N. Coll. I. p. 51: *οὐ τὴν ἔνϑεον αὐτοῦ βασιλείαν ἐπιδείξων ἐλήλυϑεν*. Hierher gehören auch die beiden Reiche, das irdische und das himmlische: *Clement. Hom.* 13, 8. 15, 7. *Recogn.* 1, 24. 5, 9. Geister-Sinnenwelt.

g) Stellen des Chrysostomus von dem Gottesreiche auf Erden (Beherrschtwerden der Menschen von Gott) vgl. bei Suicer unter *βασ.* Ueber das *ἐλϑέτω ἡ βασ.* trennen sich die altkirchlichen Ausleger, indem sie bald ein innerliches, bald das himmlische Gottesreich verstehen. Origenes über die *λεγομένη β. τ. ϑ.*, Cels. 4, 1, 2. nach Matth. 21, 43.

h) Vgl. unten Art. von der Kirche.

i) Das äusserlich Gestiftete, Erschienene, Bestehende, Alles auf innerliche Zustände im Einzelnleben hinzudeuten.

Idee ganz und gar und insbesondere das ihr wesentliche Moment verloren, das, worauf sich freilich die Mystik überhaupt immer am wenigsten gerichtet hat: die Idee der Gemeinschaft für das geistigste Wirken und für die höchsten, menschlichen Güter.

Eher wurden die Protestanten und ihre Vorgänger zu der evangelischen Bedeutung des Namens hingeführt: doch weniger durch die h. Schrift, welche sie ja im Allgemeinen mit dem ganzen dogmatischen Ueberzuge der Kirche aufgenommen hatten, als durch den Gegensatz gegen das Gottesreich der Hierarchie (die sichtbare Kirche). In ihren Darstellungen der unsichtbaren Kirche finden sich Anklänge an die biblische Idee. Doch die vorzugsweise biblisch-fromme Richtung, späterhin im Pietismus[k]) mit eigenthümlicher Färbung dargestellt, kam dem Ideale am nächsten. Aber sie überspannte sich in fanatischen oder träumerischen Parteien[l]): und dadurch wurden die kirchlichen Protestanten wieder entfernt von jenem Ideal.

Die katholische Kirche hat übrigens auch ausser ihrer hierarchischen Ausbildung, schon durch ihre Richtung auf das Leben, oftmals, und früher als die neuere protestantische Theologie, die Idee des Reiches Gottes als höchstes christliches Princip aufgefasst, für volksmässige, wie für wissenschaftliche Darstellung[m])., aber eben nur im Zusammenhange mit der bestehenden Kirche.

Aber so erklärt auch Evagrius Pontikus (vgl. Socr. H. E. 3, 7. 4, 23) *περὶ πρακτικῆς*, das Mönchsleben heisst ihm so der *γνωστική* gegenüber (*Coteler. monn. eccl. gr. III.* 68 *ss.*), die *βασ. τ. ϑ.* und *τῶν οὐρ.* von der Ruhe (*ἀπάϑεια*) in der Betrachtung (*γνῶσις*) des Göttlichen.

Die Stelle, Luk. 17, 21 (wie bei Athanas. *Λο. πρ. Ἑλλ.* 31 : *ἔνδον ἔχων πίστιν καὶ τὴν βασιλ. τ. ϑ.*), ist in der Mystik des Mittelalters bei Bernhard, (*de gr. et lib. arb. 4: necdum ex toto pervenit ad nos. Quotidie tamen paulatim adventat sensimque in dies suos terminos dilatat in his etc.*) Bonaventura, (*itin. c.* 6), dann bei Fenelon u. s. w. das bleibende Hauptwort. — In gleichem Sinne, in etwas kühnerem Ausdrucke, sagt Tauler in d. Sonntagspr.: „das Reich Gottes ist Gott selbst mit seinen himmlischen Schätzen.“

k) Ph. J. Spener, Behauptung der Hoffnung besserer Zeiten. 693 (S. 27 — „dass also sein Reich — in dem Genuss der Güter des Evangelii, sobald er gekommen ist, angefangen hat; obwohl nachmal es erst recht vollkommen gegründet worden ist“).

J. V. Andreä, die Christenburg. Zeitschr. f. hist. Th. 1836. 231 ff.

l) Dippel, Christenstadt auf Erden. 1700; Weg z. Frieden (Sammlung s. Schr.) 445 ff. In älteren Zeiten hatte sich dieser Missbrauch bei den Anabaptisten gefunden.

m) F. Brenner, freie Darst. der Theologie in der Idee des Himmelreichs. Bamb. 813. III.

4. Der ältere Rationalismus hielt mit Recht die Vorstellung vom Reiche des Messias für die Grundlage des Begriffs vom Reiche Gottes: aber er meinte, dieses jüdische Bild sei die einzige Basis seines Begriffs gewesen, und Christus und die Apostel hätten, anbequemenderweise, oder sie selbst, nur jenes Bild in seiner gemeinen Bedeutung wiederholt[n]); nicht aber dasselbe zur evangelischen Idee vergeistigt. Demnach galt es als blosse Zeitvorstellung, ohne dass man erwog, wie man hiermit dem Evangelium selbst seinen Boden, wie seine Bedeutung, nahm.

Kant und Fichte haben die Idee vom göttlichen Reiche, als dem Ideal der Menschheit, hervorgezogen, und sie auch als die wesentliche des Evangelium erkannt[o]). Den Philosophen war sie schon durch die uralte vom höchsten Gute näher gelegt. Im Gegensatze nun gegen diejenige biblische Ansicht, welche sie obenan gestellt hat, behauptete sich ausser der altdogmatischen, noch eine beschränkt biblische, welche das Wesen des Christenthums in einer Erlösungsanstalt findet, die altrationalistische, welche im Evangelium nur eine Unterweisung über die allgemeinen Ideen der Religion und Sittlichkeit findet, und die speculativen Ansichten, von welchen hier nicht weiter gehandelt werden kann.

§. 11.

Mit dem Christenthum sind vier Begriffe theils zu höherer und reicherer Bedeutung gelangt, theils in tiefere Erörterung gezogen worden, welche vordem entweder jene Bedeutung nicht gehabt, oder mehr nur in der religiösen Sprache des Volks gegolten hatten. Es sind die von Glaube, Offenbarung, Wunder und heiliger Schrift[1]). In der geschichtlichen Erwägung derselben, wie sie in dem Geiste und in den Schulen der Christen bestanden haben, hat man im Allgemeinen zu bemerken, dass in der urchristlichen und selbst in der altkirchlichen Denkart noch nicht jene schroffe Auffas-

---

n) So Semler, oft, (dagegen Storr, *de notione regni coelestis Opuscc. I.* 253 *ss.*) — anderwärts mehr anerkennend (*Paraphr. in* 1 *Jo. ep. p.* 17: *augustissimam illam formulam nimis exiliter descripsere christiani de ecclesia locali*).

o) Kant, Rel. innerh. d. Grenzen d. Vern. 3. Abschn., Fichte, Anweisung z. sel. Leben. Doch ist die Idee bei Kant, dem Zwecke jenes Buchs gemäss, mehr nur noch Anbequemung, während sie sich bei Fichte in ihrer vollen Bedeutung darstellt.

sung und jener Gegensatz stattgefunden hat, in welchen man diese Begriffe zu Allem zu setzen gewohnt ist, was auf dem natürlichen und menschlichen Gebiete liegt [2]).

1. Die Neuheit und Eigenthümlichkeit dieser Begriffe, welche in den christlichen Zeiten zu einer solchen geistigen Macht geworden sind, stellt sich schon theils in den Vorwürfen dar, welche von den Gegnern der christlichen Sache den Christen eben um jener willen gemacht wurden, theils darin, dass sie alle auch bei den Nebenbuhlern des Christenthums in der neuplatonischen Schule zu besonderer Bedeutung erhoben wurden. Der Glaube wurde bei den späteren Neuplatonikern zum Organ des höheren Geisteslebens und des höchsten Erkennens [a]): Offenbarung [b]) (auch in dem neuen hebraisirenden Ausdrucke, *ἀποκάλυψις*) [c]) wurde als das göttlich dargebotne Mittel für die Gotteserkenntniss angenommen, sowohl als Mittheilung an die Einzelnen, wie als heilige Tradition und Geschichte. Auch das Wunder erhielt in jener Schule eine Bedeutung über den Volksglauben hinaus, auf welchen dasselbe vormals beschränkt gewesen war: man forderte es, um heilige Männer zu bestätigen, oder um einem heiligen Leben zur würdigen Umgebung zu dienen [d]). Heilige Schriften, welche vormals immer mehr nur im Orient gesucht und verehrt waren, wurden nunmehr, und wieder vorzugsweise in jener Schule, in Eifersucht gegen die kirchliche Schriftverehrung, eifrig aufgesucht, vorgezeigt, ja erdichtet. Als christliche Idee lag in jenen vier Begriffen die nothwendige Unterordnung des Weltlichen und Menschlichen, auch in seiner Vollendung, im Geiste, unter Gott und das Göttliche.

2. Der Gegensatz von Glauben und Erkennen, Offen-

---

a) Noch nicht bei Plotinus: denn die *ἀσώματος πίστις* 1, 3, 3, an welche die Mathematik gewöhne, ist die Ueberzeugung auf dem Gebiete der Abstraction: und 5, 5, 2, unterscheidet er das Evidente (*ἐναργές*) sowohl von dem Demonstrirten als vom Geglaubten, auch spricht er 4, 7, 15, gegen Solche, welche bedürften *πίστεως αἰσθήσεως κεκραμένης*.
Aber Jamblichus, *sect.* 5 *c.* 26, spricht von der *πίστις περὶ τὸ φῶς*, und noch mehr haben Proklus und seine Schule, jener *theol. Plat.* 1, 25, den Glauben verkündigt, als Einigungsstreben und Einigung mit dem Absoluten. (So auch *Dion. Ar. div. nom.* 2, 11 *ἕνωσις καὶ πίστις.*) Der Sprache nach war ihm *πίστις*, Hingabe, Sichverlassen.

b) *T. C. A. Harless, de supernaturalismo gentilium. Erl.* 838. (nach Jamblichus *de mysteriis*).

c) *Ἀποκαλύψεις* des Zoroaster in Porphyrius Schule; bei den Gnostikern war das Wort *φανερώσεις* mehr im Gebrauche.

d) Die Biographien von Porphyrius, Jamblichus, Eunapius, Marinus.

barung und **Vernunft**, Wunder und **Natur**, heiliger Schrift und **lebendigem Wort**, war in dem urchristlichen und altkirchlichen Gebrauche nicht so fest und starr, dass sich nicht in ihm Göttliches und Menschliches, und in jenem wieder Unmittelbares und Mittelbares hätte vereinigen können.

§. 12.

Der christliche Glaubensbegriff unterscheidet sich von dem in der alten Welt und Sprache [1] darin, dass er eine Ueberzeugung, und zwar eine zugleich demüthige und sichere, bezeichnet. Indem man also auf der Einen Seite das Glauben dem Wissen entgegensetzte, fand man die Sicherheit, welche der Glaube dennoch gewährte, auch wohl über das Wissen hinaus, entweder in der göttlichen Offenbarung, oder im Leben, oder in einer unmittelbaren Erkenntniss, deren Organ, Ausdruck der Glaube wäre [2]. Die Frage über Glauben und Wissen stand in der älteren Zeit immer in Beziehung auf die positive Lehre, in der neuen, philosophischen Periode hat sie meistens eine mehr allgemeine Bedeutung gehabt [3].

1. Im Hebraismus, aus welchem sich der chrisliche Glaubensbegriff zunächst, wenigstens insofern entwickelt hat, als er dort ein religiöser Begriff war (was er in der antiken Welt nicht gewesen war) [a]), ist der Glaube nur eine Sache des Willens und Lebens gewesen: Annahme einer Verkündigung oder Veranstaltung, Hingabe an eine Person. Dieses blieb denn auch der allgemeinste Begriff des Glaubens in der ältesten christlichen Zeit [b]); und der protestantischen Lehre vom Glauben lag dieser ursprüngliche Begriff zum Grunde. Aber der geistige Charakter des Christenthums drängte darauf hin, den Glauben in die Intelligenz, in eine Ueberzeugung zu setzen, und zwar in der, oben bezeichneten, zwiefachen, sich anscheinend widersprechenden, Weise, dass er bescheidene, aber um so sichrere

---

a) Vorherrschend war in der griechischen Sprache (ausser dem philosophischen Gebrauche: vgl. das Folgende) die Bedeutung, welche den Glauben nur in das äusserliche, gewöhnliche Leben setzte: Zuversicht zu sich selbst (Cäsars *πίστις σωτηρίας* bei Dio Cass.) oder Zuverlässigkeit (Dio Chrysost. or. 73. 74 *περὶ πίστεως — ἀπιστίας*).

b) *Ἡ πίστις μήτηρ πάντων ἡμῶν Polycarp. ep.* 3 — einfachster Ausdruck der christlichen Urzeit: in der spätern Dichtersprache oft Aehnliches; wie Nonnus, bei Joh. 1, 7, den Glauben *ἀτέρμονα μητέρα κόσμου* nennt.

Ueberzeugung wäre. Der Brief an die Hebräer ging voran: seine Glaubensdefinition (11, 1) hat vornehmlich das Mittelalter beherrscht[c]). Darauf die Philosophie unter den Gnostikern[d]), dann die Alexandriner.

2. Neben dem Wissen setzte zuerst Augustinus dem Glauben auch das M e i n e n entgegen[e]): es geschah in Nachahmung einer berühmten platonischen Stelle, in welcher unter den geistigen Auffassungen jene drei vornehmlich hervorgetreten waren[f]). Diese Unterscheidung blieb auf dem logischen Gebiete stehen. Was in bedeutenderem, in metaphysischem Sinne von einer neueren Schule dem Glauben und Wissen an die Seite gestellt worden ist, die A h n u n g: auch dieses deutet auf einen platonischen Gedanken hin, den von der Erinnerung an die Idealwelt, zu welcher der Geist unter der Anschauung der Sinnenwelt erwache.

[g]) Die Sicherheit der Glaubensüberzeugung durch die gött-

---

c) Die Katechese über diese Stelle bei Dante, Paradies 24, 52—78, ist bekannt.

d) Basilides (*Clem. Al. Strom.* 2, 6) erklärt den Glauben sehr einfach: *ψυχῆς συγκατάθεσιν πρός τι τῶν μὴ κινούντων αἴσθησιν διὰ τὸ μὴ παρεῖναι.* Bedeutender c. 3: *τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσα καταλήψει νοητικῇ.* Die Valentinianer legten nur den Einfältigen Glauben bei.

e) *Util. cr.* 1 (*intelligere — credere — opinari*). Bernhard v. Cl. *de Consid.* 5, 3: *fides* in der Mitte zwischen *intellectus* und *opinio*.

f) Neben dieser Stelle, *de rep.* 6, 511 *Steph.* (*τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα· ν ό η σ ι ν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, δ ι ά ν ο ι α ν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ· τῷ τρίτῳ π ί σ τ ι ν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ ε ἰ κ α σ ί α ν*) die 7, 534 (vierfache *μοῖρα*, statt *νόησις* dort *ἐπιστήμη* — die beiden ersten zur *νόησις*, die beiden andern zur *δόξα*). Vgl. Trendelenburg zu *Arist. de an. p.* 232.

Hatte Plato die *πίστις* in eine niedere Sphäre gestellt, so bezeichnet dagegen bei A r i s t o t e l e s die *πίστις* alle U e b e r z e u g u n g. Das berühmte Wort, jüngst von Schelling mit Bedeutung gebraucht, *Soph. el.* 1, 2, *δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα*, hat also Nichts mit unserem G l a u b e n zu thun: es ist, sich-überzeugen wollen. So *ἅπαντα πιστεύομεν*, *Anal. pr.* 2, 23, auch auf Demonstrirtes bezogen. Die Stelle, *Topic.* 4, 5, die *πίστις* sei *κριτήριον τῆς ἐπιστήμης*, wird schon von Clemens Strom. 2, 4, aber für den christlichen Begriff, gebraucht. Auf gleiche Weise ist im Eingange des Gedichts von Parmenides *πίστις ἀληθής* von Hegel einmal geradezu, und richtig, durch „wahres W i s s e n“ übersetzt worden.

g) Definitionen des Glaubens zusammengestellt von Clemens Al. Strom. 2, 2, und Theodoret *Cur. Gr. affectt. I. p.* 717. *IV. Hal.* Die meisten setzen Etwas voraus (doch dieses hat sich in den Erklärungen des Glaubens oft wiederholt): nehmlich dass das Unsichtbare, Uebersinnliche nur durch Glauben erkannt werde. Im Abendlande hat Augustin's Defi-

liche Offenbarung war die in der allgemeinen Kirchenlehre angenommene[h]), durch alle Bestimmungen hindurch, welche dieser Offenbarungsglaube, vom einfachen Auctoritätsglauben bis zu dem, mit dem Wissen versöhnten, wie die Versuche dafür im Folgenden dargestellt werden sollen, durchgangen hat. Der Glaube durch das Leben gesichert, dessen Bedürfnissen, Interessen er entspreche und genüge: dieses war der Glaube, zuerst der skeptischen Schulen, vornehmlich D. Hume's, dann der moralische Glaube Kant's und der verwandten Lehren. Die Sicherheit des Glaubens, als einer unmittelbar gegebenen, selbständigen Ueberzeugung, welche (was in populärem Sinne schon Viele in den ältesten Zeiten der Kirche aussprachen)[i]) allem anderen Wissen und Kennen zum Grunde liege: dieses war der Glaube bei Jacobi, und bei denen sonst, welche der Religion einen solchen unmittelbar sprechenden Glauben zum Grunde legten, von denen oben die Rede gewesen ist.

3. Von Glauben und Wissen in positiver Beziehung haben zuerst die Alexandriner gehandelt unter den Namen *πίστις* und *γνῶσις*, ob sie selbständig nebeneinander bestehen sollten, und welcher Rang ihnen beiden zukomme[k]). Dann haben

---

nition (tr. 40 in Jo. c. 9): *quid est fides, nisi credere quod non vides?* — die meiste Geltung gehabt.

C. A. Hase, de fide. Tub. 823. 8.

h) *Greg. Nyss. encom. in Greg. Thaum. c.* 4: *ἐπεὶ ἀνεπίβατος ἐστι λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις τῆς ὑπερκειμένης φύσεως ἡ κατάληψις, τούτου χάριν ἡ πίστις ἀντὶ λογισμῶν γίνεται, τοῖς ὑπὲρ λόγον καὶ κατάληψιν ἑαυτὴν ἐπεκτείνουσα* — dieses ist der stehende kirchliche Glaubensbegriff geblieben.

i) Wie Origenes Cels. 4, 1, 2. Augustinus *de util. cred.* (vgl. *retr.* 1, 14) es ausführen, dass wir Alle im Glauben geboren werden.

k) Die Reden der Alexandriner über diesen Gegenstand sind sehr einfach, klar, zusammenhängend. „Der Glaube hebt an, ist Bedingung des Wissens (*Str.* 2, 6: *στοιχειωδεστέρα — τῶν ἀρετῶν τῆς γνώσεως ἡ πίστις — κρηπὶς ἀληθείας*), ja (nach jener aristotelischen Stelle) an ihm hat sich das Wissen zu orientiren (*κριτήριον τῆς ἐπιστήμης, σύντομος γνῶσις* ist er Str. 7, 10). Im Wissen aber vollendet sich der Glaube (Str. 5, 4 *γνωστικὴ τελειότης* und oft sonst)." Aber, wenn gleich bei den Alex. das Wissen in der höheren Tradition seinen eigentlichen Boden und Anhalt hat (Str. 7, 10: *ἡ γνῶσις ἐκ παραδόσεως διαδιδομένη*, 6, 7 u. a.), so ist doch der Glaube nicht allein auf die Schrift angewiesen. Vielmehr umfasst er auch die allgemein menschlichen Ideen (der epikur. *πρόληψις* entsprechend: *ἐνδιάθετον ἀγαθόν* heisst der Glaube Str. 7, 10. *ἐξ ἀναποδείκτων* 4, 2) und in der Schrift gehört beiden nur das an, was daselbst allgemein ausgesprochen worden ist, und so vom Glauben aufgenommen wird, vom Wissen entwickelt. — Neben Clemens hat auch Origenes dieses Verhältniss oftmals besprochen: so vornehmlich in *Jo. to.* 13, 52. 19, 1.

Johannes Erigena[l]) und Abälard[m]) in diesen Erörterungen Epoche gemacht; weiter gehören hierher die im Folgenden darzustellenden, umfassenden Erörterungen über das Verhältniss zwischen Vernunft und Offenbarung, vor und nach der rationalistischen Parteiung. Gegen den Sinn der Kirche liessen Erigena und Abälard das Wissen dem Glauben vorangehen: in einer ganz andern Weise hat es neuerlichst G. Hermes (allg. DG. S. 486 f.) gethan[n]). Dasselbe, aber bis zur Auflösung des Glaubens, der schroffere Rationalismus. Auch, wo der Glaube ein allgemeines Organ des Geistes oder Gemüths ist, richtet sich die Frage über Glaube und Wissen auf jenes Beides: auf die Selbständigkeit und auf den Rang des Glaubens neben dem Erkennen.[o]).

§. 13.

In der Fassung des Begriffs der Offenbarung zeigt das kirchliche Denken eine grosse Verschiedenheit. Jener Begriff wurde bald real, bald dogmatisch aufge-

---

Vgl. die Schriften von Neander *de fidei gnoseosque idea sec. Clem. Al. Hdlb.* 811. und Dähne *de γνώσει Clementis. L.* 831. und Baur chr. Gnosis 502 ff.

Ganz dieselben Grundsätze stellt Theodoret auf a. O. — *οὔτε πίστις ἄνευ γνώσεως, οὔτε γν. δίχα πίστεως γένοιτο ἄν.*

l) Zu Erigena allg. DG. S. 199. Die von Schlüter Vorr. der oben angef. Ausg. XIV ff. gegen den Rationalismus jenes Mannes aufgeführten Aeusserungen desselben (vom göttlichen Lichtstrahle, der in die Seelen fallen müsse), beziehen sich nur auf einen höheren Geist (*sapientia — intellectus*), welcher vor dem Begriffs- und Erkenntnisswerk hergehen müsse.

m) Abälard (*non credendum, nisi prius intellectum. Intr.* 2, 3.): allg. DG. S. 252 f.

Abälard's und Bernhard's (Br. an Innoc. 190.) Streit über den Glauben (*Hist. liter. de la Fr.* 12, 138 *s.* Franck, Beitrag zur Würdigung Abälard's. Tüb. Ztschr. 840. 4.) beruhte darin, dass Ab. den Glauben mehr als ein actives Geistesvermögen fasste, B. mehr als ein passives. Sie theilten sich daher in die Definition des Briefes an d. Hebräer *existimatio* oder *aestimatio rerum non apparentium* (Ab.) — *substantia rerum sperandarum* (B.). Im ersten Satze zog Bernhard die Uebersetzung durch *argumentum* vor.

n) J. Kuhn, Glauben und Wissen. Tüb. Quartalschr. 839. 3.

Die Bücher Augustin's *contra Academicos* — in denen sich Aug. über den Zweifel verständig ausgesprochen hat — gehören zur Würdigung dieses Streites auf kirchlichem Standpunkte.

o) Fr. Ancillon, ü. Glauben u. Wissen in der Philosophie. Brl. 824. Mehr zu dem ältern Sinne der Frage gehört J. Görres, Glauben u. Wissen. Münch. 805. Fr. Baader, ü. das Verhältniss des Wissens zum Glauben. Münst. 833. (Speculative Begründungen des Katholicismus.)

fasst [1]) (man hat es auch substantiell und formal genannt), der dogmatische bald mehr material, bald formal [2]); und neben dem Begriffe von unmittelbarer Offenbarung, dem eigentlichen, haben sich zu Zeiten, aus mannichfachen Gründen [3]), auch die Begriffe gefunden: von mittelbarer, von historischer Offenbarung, ferner der mystische, und manche andere, oft mehr populäre, uneigentliche Begriffe [4]). Der, neben dem alten Offenbarungsnamen eigentlich erst in neueren Zeiten mitgebrauchte Name, positive Religion, ist im theologischen Sprachgebrauche eine vieldeutige Bezeichnung geblieben [5]).

1.[a]) Der reale Begriff von Offenbarung (das Hervortreten, Erscheinen des Göttlichen in der Menschenwelt) ist der vorzugsweise neutestamentliche Begriff der ἀποκάλυψις (daneben die persönliche Apokalypse Christi als Rückkehr desselben aus dem Geisterreiche); die Offenbarung der Gnostiker und Manichäer war nichts mehr oder vielmehr nur die That der Erlösung. In der Kirche begünstigte der Sabellianismus diesen Begriff, indem er die göttlichen Offenbarungen weit über die Lehroffenbarungen hinausstellte. Auch die areopagitische Mystik machte die realen Offenbarungen, die wesentlichen Mittheilungen der Gottheit (ἐκφαντορία, ἐλλάμψεις) zur Hauptsache. Endlich herrscht derselbe Begriff vor in der speculativen Auffassung der Offenbarung: das Durcharbeiten, Eintreten, Hervortreten Gottes (nicht blos des Bewusstseins von Gott) im Geiste [b]).

2. Der altkirchliche und gewöhnliche Offenbarungsbegriff, Offenbarung im Lehrsinne [c]), war zugleich material und

a) Noch unterscheidet sich in den kirchlichen und philosophischen Begriffen der offenbare (φανερὸς ϑεός dem ἀφανής gegenüber) und der geoffenbarte Gott. Ferner anders im gnostischen Sinne (da er dem βυϑός entgegenstand), im kirchlichen (da er Christus bedeutet), und im prädestinatianischen (wie Calvin und Luther, *de servo arbitrio*, den verborgenen und offenbaren Gott schieden).

b) Auf einem materielleren Standpunkte hat Johannes Erigena die Natur die Offenbarung Gottes, in der realen Bedeutung des Offenbarungsbegriffes, genannt: 3, 12: *omne quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio — infiniti definitio.* Es ist dasselbe mit seiner *divisio naturae.*

c) Der Gegensatz, *religio, theologia naturalis* seit der Scholastik (damals, auch bei Raymund noch von der äusseren Natur benannt: seit Wolf von Menschennatur, Menschenvermögen) ganz anders (man hat Beides oft verglichen) als in der Unterscheidung des Varro von drei-

formal, d. h. bezog sich zugleich auf Uebernatürliches im Inhalte und in der Art der Bekanntmachung. Die deistische Bestreitung hatte sich zwar auf Beides gerichtet, folglich die Begriffe geschieden, vorzugsweise jedoch das Erste, den geheimnissvollen Inhalt, angegriffen. In gleichem Sinne, das Uebernatürliche des Offenbarungsactes wenigstens als möglich einräumend, erfasste die Kantische Schule, vornehmlich die Fichtische „Kritik aller Offenbarung" den Offenbarungsbegriff (allg. DG. S. 469). Daher die Parteiung im Rationalismus möglich wurde, in welcher der Eine Theil sich den Namen des formalen Supernaturalismus beilegen konnte (a. O. S. 477), indem er die Offenbarung als einen Wunderact, ein unmittelbares Wirken Gottes ansahe, aber lediglich, um das Allgemeine, Vernünftige, Menschliche einzuführen, zu unterstützen, zu empfehlen.

3. Dem weiteren Offenbarungsbegriffe lag in der altkirchlichen Denkart allerdings das zum Grunde, dass das gewöhnliche Denken das Unmittelbare und Mittelbare des göttlichen Wirkens nicht so schroff schied, und dieses weniger aus logischem Unvermögen, als, weil man auch das weltliche und menschliche Dasein überhaupt in einem näheren Verhältnisse zu Gott dachte[d]). Daher wir in der Sprache der alten Kirche von mittelbaren Offenbarungen Gottes schlechthin, ohne Unterscheidung, ohne genauere Bestimmung, als von wahrhafter Gottesoffenbarung geredet finden[e]). Der Gedanke von den zwei Büchern, welche Gott den Menschen gegeben, ist stehend geworden durch die ganze ältere Zeit der Kirche[f]). Spinoza zu-

---

facher Theologie (Deutung der Mythen aus der Natur, also, als physikalische Symbole und Allegorie'n): von dieser *Villoison, de triplici theologia,* an *St. Croix récherches*, A. von *de Sacy II.* Anh. In der griechischen Kirche ist in demselben Sinne, wie *natura* bei den Lateinern, *κοιναὶ ἔννοιαι* gebräuchlich. *Didym.* in d. *Cat.* zu Joh. 6, 45: *ὁ κατὰ τὰς κοινὰς ἔννοιας ἀκούσας — ἔρχεται διὰ πίστεως — Διδάσκων δι' ἀποκαλύψεως ὁ πατὴρ ἄγει.*

d) Es wirkte hierbei auch die Vielsinnigkeit des Logosbegriffes mit, bei welchem ja zugleich an Christus und seine Offenbarung, an den Weltschöpfer und an die Menschenvernunft gedacht werden konnte.

e) Vielen solchen Reden der KVV. lag Paulus Wort Röm. 1, 19 zum Grunde. So *Orig. c. Cels.* 6, 3: *ὁ θεὸς ἐφανέρωσεν αὐτοῖς ὅσα καλῶς λέλεκται. Iren.* 2, 6: *omnia cognoscunt, quando ratio, mentibus infixa moveat ea et revelet iis* — dass Ein Gott sei. So noch in kirchlichen Symbolen. *Confess. Gall. art.* 2: *unicus Deus talem se patefecit hominibus, primum in operum suorum tum creatione, tum conservatione et gubernatione: deinde multo clarius in verbo suo.*

f) *Antonius* b. *Socr.* 4, 23: *τὸ ἐμὸν βιβλίον ἡ φύσις τῶν γεγονό-*

erst[g]) legte eine Absicht in diese Unbestimmtheit des Offenbarungsbegriffes: er deutete, wie Moses Maimonides früher im Judenthum[h]), den kirchlichen Begriff in einen allgemeinen Sinn hinüber. Seitdem ist auf der Einen Seite die bestimmtere Scheidung jener Begriffe, auf der anderen das Ausdeuten des kirchlichen Begriffs, mehr und mehr hervorgetreten. Die Angewöhnung, den Offenbarungsnamen in einem anderen als dem kirchlichen Sinne zu gebrauchen, kann sehr verschiedene Gründe haben: sogar nur den, dass man den liebgewordnen Namen nicht fallen lassen wollte. An die Absicht, seine Lehre zu *verdecken*, hat man wohl bei den Wenigsten zu denken, welche in diesem uneigentlichen Sinne von Offenbarung sprachen.

4. Der Begriff der *mittelbaren* Offenbarung[i]) ist in zweifachem Sinne aufgestellt worden: durch Mittel *gegebene*, und zwar durch *natürliche* Mittel, Natur, Vernünftigkeit, Leben, denn vormals hiess auch eine Art übernatürlicher Offenbarung mittelbar[k]), und *vermittelt*, durch Mittelglieder, entweder

---

των ἐστὶ καὶ πάρεστιν ὅτι βούλομαι τοὺς λόγους ἀναγινώσκειν τοὺς τοῦ θεοῦ. Bis auf Raymund von Sabunde (allg. DG. S. 270).

g) *Spinoza tract. th. pol.* 1. *Quae lumine naturali cognoscimus, a sola Dei cognitione eiusque aeternis decretis dependent, verum quia haec cognitio naturalis omnibus hominibus communis est, ideo a vulgo non tanti aestimatur etc.*

h) *More Nevochim* 2. Buch, z. B. c. 36.

i) M. Abh. *de immediati et mediati notionibus, in disciplina theologica caute constituendis. Opuscc.* 43 *ss.* Bei Aristoteles, welcher die Ausdrücke eingeführt hat (vgl. *Trendelenburg. elem. log. Ar. p.* 12 *s.*), haben sie durchaus nur logische Bedeutung (das unmittelbar Erkannte — das ermittelte). Anders die Scholastik, welche im Interesse der philosophischen Fragen über Freiheit und göttliche Determination sich vielfach mit diesen Begriffen beschäftigte. Albert erklärte alles göttliche Wirken für unmittelbar. Thomas unterschied die *ratio* und *exsecutio gubernationis*, jene sei unmittelbar (*Summa I. qu.* 103 *art.* 6) Durandus erklärte die göttliche Wirksamkeit nur für mittelbar; im materialistischen Sinne dasselbe die Araber (Verurtheilung von Artikeln dieser Philosophen durch Stephanus zu Paris 1270. *Argentré I,* 215). Doch geschah keine Anwendung dieser Begriffe, weder auf den Begriff der Offenbarung, noch auf den der sittlichen Einwirkung. Erst Raymund v. Sab., *Th. nat. tit.* 211: *sicut creaturae sunt immediate a Deo* (er meint die Schöpfung, die Natur im Allgemeinen), *etiam verba biblica sunt immediate a Deo.* (Ganz wie wir, nur mystisch erweiternd den Begriff der unmitt. Offenbarung Gerson *definitt. termm. Opp. Dup. III. P. I.* 111. *Immediata rev.* heisst ihm auch *irradiatio.*)

Im altkirchlichen Sprachgebrauche hat das ἄμεσον mehr die Bedeutung vom Dasein (unvermittelt vereinigtem, mit προσεχής, προσεχῶς gleich gebraucht): in der Scholastik und in unserm Gebrauche mehr die vom Wirken.

k) Die ältere Dogmatik nannte mittelbare Off. auch die, bei welcher

an unsere Person[l]), oder zu unserem Bewusstsein[m]) gelangt. Die Behauptung, dass die unmittelbare und mittelbare Offenbarung an sich nicht verschieden seien, geschah entweder zu Gunsten der unmittelbaren (pantheistisch oder mystisch), oder der mittelbaren (dass auch in ihr ein unmittelbares Wirken Gottes sei)[n]). Historische Offenbarung hat entweder zur mittelbaren gehört (dieses ist der populäre Begriff: Offenbarung durch die Geschichte, neben der durch die Natur)[o]), oder man hat dabei an eine besondere Geschichte gedacht, die urchristliche, als welche die Idee'n der Religion habe darstellen sollen[p]): oder man hat unter der geschichtlichen Offenbarung die Veranstaltung, den Plan, das Wirken der Gottheit für die religiöse Entwickelung der Menschheit verstanden, wie sich dieses Alles durch die gesammte Menschengeschichte hindurchziehe[q]). Gehen diese Begriffe, von mittelbarer und von historischer Offenbarung, über die Providenz hinaus, meinen sie etwas Besonderes im göttlichen Wirken: so fallen sie in den der unmittelbaren Offenbarung zurück. — Der mystische Offenbarungsbegriff besteht in der Vorstellung, dass jedem Gemüthsleben eine Berührung, Erhebung durch Gott, eine Einigung mit ihm möglich sei, ja dieses die geistige Bestimmung des Menschen ausmache[r]). — Die uneigentlichen Offenbarungsbegriffe[s]) verstehen entweder das gött-

---

Himmelsgeister gewirkt hätten, wie der heidnische Platonismus die Dämonen in den geistigen Angelegenheiten der Menschen wirksam sein liess: *Max. Tyr.* 14, 8. 15, 2. u. s. w. nach Platon im Symposion: *διὰ τούτου (τοῦ δαιμονίου) πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους.*

l) An unsre Person: durch eine heilige Schrift. Auch so wurde der Name, mittelbare Off., in der ältern theologischen Sprache gebraucht.

m) An unser Bewusstsein: wie Löffler („welche Off. Gottes an uns ist die unmittelbare, die durch unsre Natur und die Welt, oder die durch andere Menschen und ihre Schriften?“ 1814. Kl. Schrr. II. Nr. 3).

n) Hierbei musste man auf die, oben erwähnte, nur scheinbare, Distinction des Thomas hinauskommen.

o) In den theologischen Erörterungen über die Vorsehung.

p) *C. L. Nitzsch, de revelatione religionis externa eademque publica. L.* 808. 8. u. andere Schriften desselben Vfs.

q) Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechts (1780). Werke. Lachm. X.

r) Vgl. Neudecker zu v. Cölln DG. III. 126 f. (Er ist der, in meinem Lehrb. der DG. gegebenen, Entwickelung des Offenbarungsbgr. gefolgt.) In einer den Mystikern ähnlichen Weise H. Plank, über Off. u. Insp. Gött. 1817.

s) Deutungen des Offenbarungsbgr. bei Schleiermacher (Reden über d. Rel.), de Wette u. A. Gebrauch desselben bei F. H. Jacobi (von den göttl. Dingen und ihrer Offenbarung) und H. B. Blasche (Philosophie

liche Princip in der Offenbarung von dem, was man das Göttliche in uns nennen kann, oder das göttliche Wirken davon, wie innerliche Regungen unmittelbar oder unvorbereitet oder übermächtig hereintreten, oder man versteht die göttlichen Erfolge im inneren Leben geradezu nur von dem Gotteswürdigen. Noch ist der Begriff einer ursprünglichen, uranfänglichen Offenbarung an das Menschengeschlecht, als einer von denen zu bemerken, in welchen sich der kirchliche oft übergetragen hat[t]).

5. Der bedeutsamere Gebrauch des Namens, positive Religion, neben oder auch ausser dem der geoffenbarten[u]), gehört auch der Kantischen Epoche an (allg. DG. S. 467): und allerdings lag der Grund jenes Gebrauchs in einer Bemühung, die Frage über Offenbarung dem allgemeinen Menschenleben näher zu bringen. Ob man aber nun das Positive überhaupt von dem verstand, was zur natürlichen Erkenntniss hinzukäme[v]), oder von dem mit Auctorität[w]), oder durch eine äusserliche Veranstaltung, oder auch neben einer bestätigenden Geschichte (mit Thatsachen, wie man es heisst, oder auch nur wirklich, concret)[x]) Gegebene, oder ferner von dem, was mit Willkür der Menschen oder auch (so drückte man sich wohl aus) der Göttlichen[y]) hingestellt, eingeführt worden sei: das stand

der Offenbarung. Gött. 829.). Spinoza schon in einer von diesen Deutungen: *omnia, quae clare et distincte intelligimus, Dei idea et natura nobis dictat.*

t) Diese Idee, mit dem kirchlichen Begriffe von der Tradition verbunden, von F. Schlegel (im D. Mus. 1812. Jan.: über Jacobi von den göttlichen Dingen), in dem, unten zu erwähn. Werke: Philosophie der Geschichte, und von Lamennais vielfach ausgeführt.

u) Auf theologischem Gebiete (denn die neuere Zeit entlehnte ihn aus der Rechtswissenschaft) hat ihn wohl Abälard zuerst und allein gebraucht, *dialog. inter phil., Jud. et Christian.* Der Name *theologi positivi* (Auctoritätsgläubige unter den Scholastikern) ist erst im 15. Jahrh. aufgekommen; es lag in ihm eine Andeutung des jetzt gangbaren Begriffes. Dagegen erhielt die positive Theologie eine andere Bedeutung in den älteren dogmatischen Schulen.

v) In der Frage der alten Philosophie über den Ursprung der Sprache, seit Platons Kratylos, bestand dieser Gegensatz von *θέσει, φύσει* — doch jenes immer mit der Bedeutung von Willkür. *Gell. N. A.* 10, 4: *positum — arbitrarium*; so auch *θετικῶς S. Emp. P. H.* 1, 38. Noch mehr gehört hierher *S. Emp. Math.* 9, 33, von der Gotteserkenntniss: *οὐ θέσει παρεδέξαντο οἱ παλαιοί* —.

w) Das Positive mit dem Begriffe der Gesetzgebung (*νομοθεσία*) zusammengehalten.

x) Der Hegelsche Begriff des Positiven.

y) *J. A. Ernesti, vindiciae arbitrii div. in rel. constituenda. Opera th.* 171.

im Sprachgebrauche der Theologen hierbei immer fest, dass sich der Begriff des Positiven auf den Charakter und Gehalt, der des Geoffenbarten sich auf den Ursprung einer Religion beziehe. Die Erörterung von Werth und Nothwendigkeit des Positiven wurde dadurch zweideutig, dass man oft, nicht den Gegensatz zwischen positiv und natürlich, sondern zwischen positiv und negativ, in Gedanken hatte. In der That scheint dieser Doppelsinn auch in der neuesten Verkündigung einer positiven Philosophie zu liegen[z]).

§. 14.

Die Idee einer unmittelbaren Offenbarung hat sich in der Kirche durch die gesammte alte Zeit hin ungetrübt und unbeschränkt behauptet[1]). Das Ideale, oder in der Sprache der Frömmigkeit, das Himmlische des Christenthums kam ganz besonders auch in dieser Vorstellung, dass es unmittelbar göttlich unter die Menschen hereingetreten sei, zum Bewusstsein. Dabei war denn auch von einem Erweise der Möglichkeit der Offenbarung bis in das Zeitalter des Deismus gar nicht die Rede[2]). Dagegen wurde die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Offenbarung immer behauptet; doch, wenn man dabei nicht etwas Concretes, die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi und des Evangelium verstand, gewöhnlich in einem beschränkteren Sinne[3]).

1. Nur Einmal in alten Zeiten, und zwar in der ältesten Kirche schon, treffen wir auf eine entschiedene Bestreitung der Offenbarung im gangbaren Sinne, in den Clementinischen Homilie'n: aber der Offenbarungsbegriff im Allgemeinen bleibt, er wird nur vergeistigt[a]). Wenn also in alter Zeit, wie unter den geistigen Erregungen des 13. Jahrhunderts, dem Christenthum

---

z) Die endlich offenbar gewordene positive Phil. der Offenb. (Schelling's Vorles. 1841) vorgelegt v. Paulus. Darmst. 843.

a) Zugleich hier die ältesten Definitionen der Offenbarung: göttliche, unbegreifliche Erregung dessen, was im Gemüthe des Menschen Hohes inneliegt. 17, 18: (Petrus, auf seine eigene Erfahrung sich berufend, Matth. 16, 13) *τὸ ἀδιδάκτως, ἄνευ ὀπτασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν, ἀποκάλυψίς ἐστιν — ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ (καρδίᾳ) σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια· θεοῦ δὲ χειρὶ σκέπεται καὶ ἀποκαλύπτεται — τὸ δὲ ἔξωθεν δηλωθῆναί τι, οὐκ ἔστιν ἀποκαλύψεως, ἀλλὰ ὀργῆς* (nach 4 Mos. 12, 6 — *ὀργή* soll die geistige Scheidung von Gott bedeuten). 18, 6: *ἀποκάλυψίς ἐστιν, τὸ ἐν πάσαις καρδίαις — ἀποῤῥήτως κείμενον, κεκαλυμμένον, ἄνευ φωνῆς, τῆς αὐτοῦ βουλῆς (τῇ αὐτοῦ βουλῇ) ἀποκαλυπτόμενον.*

der Offenbarungscharakter abgesprochen wurde, so pflegte man dasselbe sofort unter die menschlichen Täuschungen zu stellen: nicht nur, weil es sich doch für göttlich gegeben, sondern auch, weil man sich nicht gewöhnt hatte, in der christlichen Sache etwas rein und vollkommen Menschliches vorzustellen.

2. Also die Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt leugnete die alte Denkart, in der Kirche und in den Parteien, niemals ab: auch die sogenannten deistischen Secten der ältesten Zeit (allg. DG. S. 112) hielten fest an jener Idee, ja sie machten von derselben im weitesten Umfang Gebrauch, wie ja noch im Anfange des späten, eigentlichen Deismus Herbert (allg. DG. S. 426), welchem es nur entschieden war, dass jene Offenbarung jedem Einzelnen widerfahren müsse, der sich daran halten sollte[b]). Der Angriff auf die Möglichkeit aller Offenbarung beginnt mit Spinoza, und D. Hume hat denselben zuerst eingehender, aber freilich von seinem eigenthümlichen skeptischen Standpunkte aus, geführt.

3. Die Kirche war von Anfang an von dem christlichen Heile zu überzeugt, und sie stellte die Person Christi zu entschieden in den Mittelpunkt der Weltzeit, als dass sie nicht die unbedingte Nothwendigkeit dieser Offenbarung, insbesondere auch für die geistige Entwickelung der Menschen, hätte lehren sollen. Dieser Gedanke geht denn durch alle Arten und Zeiten der kirchlichen Meinung hindurch[c]). Auch fehlt es nicht an bestimmten Aeusserungen über das Bedürfniss des Menschengeistes, durch Gott selbst zum Göttlichen geführt zu werden. Doch findet sich dieses, abgesehen von Zweideutigkeiten in solchen Ausdrücken[d]), mehr in der kirchlichen Philosophie: es werden

---

b) Wiewohl die kirchliche Denkart zu keiner Zeit die Vorstellung entschieden abgewiesen hat, dass es fortwährend unmittelbare Gotteserleuchtungen geben könne: so wurde dieselbe doch im Streite mit dem Fanatismus immer, auch wohl unter dem Namen, Glauben an unmittelbare Off., verworfen. (Joach. Lange, Unterr. von unmittelbaren Offenbarungen. Halle 715.)

So hat der Swedenborgianismus unmittelbare Off., als die höhere, von der mittelbaren (durch die sogen. Correspondenzen) unterschieden.

c) Des Mönchs Hiob *οἰκονομικὴ πραγματεία* bei Photius 222 (allg. DG. S. 190) führt dieses Heil der Sache Christi, vornehmlich in Hinsicht auf diese geistige Erleuchtung der Menschheit, aus.

d) Wie Jo. Erig. 2, 31: *nisi ipsa lux initium nobis revelaverit, nostrae ratiocinationis studium ad eam revelandam nihil proficiet.* Er meint die Idee der Gottheit in uns unter dem Lichte. Hierher gehören auch Augustinus Reden von Gott als der Wahrheit. Vgl. H. Ritter, Gesch. d. gr. Ph. II. 269.

daher hierfür gern Aussprüche der Philosophen alter Zeit, insbesondere platonische [e]), gebraucht. Die abendländische Kirche richtete sich, mit Tertullianus und Augustinus, mehr auf die Nothwendigkeit einer Auctorität für Geist und Leben der Menschen [f]). Eine absolute Nothwendigkeit der Offenbarung wurde erst von der Skepsis innerhalb der Kirche (allg. DG. S. 415) und hier zwar mehr noch zu Gunsten der kirchlichen Auctorität, dann von den Vertheidigern der Offenbarung gegen Deismus und Naturalismus immer bestimmter ausgeführt. Zweifelhaft war eine Zeitlang die Stellung der Kantischen Lehre zu diesen Fragen (allg. DG. S. 466). Gewöhnlicher war in der alten Kirche die Behauptung einer nur relativen Nothwendigkeit der Offenbarung, nämlich um der Sünde willen, welche den Geist getrübt, vom Göttlichen und die Gottheit von ihm entfernt habe [g]); ob dieses nun allgemein, oder im bestimmt gedachten Zusammenhange mit dem Sündenfalle aufgefasst wurde [h]). Doch galt in der

---

e) Hier insbesondere die Stelle des Timäus 28 *C. Steph.*: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν* — vgl. Stallbaum's Ausg. (1838) S. 115, wo die kirchlichen Schriftsteller von Clemens Al. und Origenes an aufgeführt werden, welche sich der Stelle bedient haben. Origenes (*c. Cels.* 7, 42.) führt die Stelle aus: *οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ζητῆσαι τὸν θεὸν καὶ εὑρεῖν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου.* Auch Gregorius Naz. handelt von der Stelle *or.* 34. Unter den Lateinern Lactant. 1, 8. In gleichem Sinne Irenäus 4, 10: *sine Deo impossibile est discere Deum. Tertull. de an.* 1: *cui Deus cognitus sine Christo? cui Christus exploratus sine Spiritu S.? cui Spiritus S. accommodatus sine fidei sacramento?* (Beziehung auf die in der Kirche mitgebrauchte Stelle, Matth. 11, 27.) Zu erwähnen ist aus altkirchlicher Zeit die vorzügliche Ausführung der Nothwendigkeit, dass sich Gott dem Menschen nahe, um ihn zu sich zu erheben, bei *Euseb. c. Hierocl.* c. 6: *τὸ θνητὸν ἀνθρώπων γένος — ὅροις περιγέγραπται θείοις· — εὔξαιτό τινα συνεργὸν ἄνωθεν ἐλθεῖν, — θείαν φύσιν — ἀνθρώποις ποτὲ εἰς ὁμιλίαν ἐλθεῖν, οὐδεὶς ἂν ἀπείργοι λόγος.*

f) *Augustin. quant. an.* 7: *auctoritati credere, magnum compendium est et nullus labor* — und *de utilitate credendi.* Aber er meint eigentlich nur, dass die Auctorität die Vernunft vorbereiten, anleiten müsse. *De mor. eccl. cath. et man.* 1, 25: *in lucem veritatis inducit auctoritas.*

g) Der Gedanke bei den Apologeten, mannigfach durchgeführt, von Justinus an bis Athanasius (an die Heiden und von der Menschwerdung). Euseb. *H. E.* 1, 2. entwirft eine sittliche Geschichte der Menschheit unter diesem Gesichtspunkte.

h) Der Pelagianismus bezog die Gnadenwirkung Gottes vorzugsweise auf diese geistige Unterstützung. Doch konnte er in seiner Consequenz auch rationalistisch werden. Vornehmlich spricht Julianus oft in diesem Sinne: *Aug. op. imperf.* 2, 144: *sanctas apostoli paginas confitemur non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei*

kirchlichen Denkart diese relative Nothwendigkeit ziemlich soviel wie die unbedingte, da man die Sünde als etwas Wesentliches in der menschlichen Natur vorzustellen pflegte; zu geschweigen die alexandrinische Lehre, in welcher die Sünde ja als Grund und Ursprung des irdischen Daseins, also der Menschennatur, gedacht wurde[i]). Die Frage über die Nothwendigkeit der Offenbarung erhielt eine eigenthümliche Wendung, wenn sie in Beziehung auf Glaubens g e h e i m n i s s e aufgefasst wurde. Denn dann ging sie auf die Behauptung hin, dass zur Seligkeit nothwendig sei das göttliche Wesen zu erkennen, nach der alten kirchlichen Voraussetzung, dass schon das Nichtwissen um das Göttliche verdammungswerth mache[k]).

§. 15.

Aber, wie bestimmt auch die Kirche den Offenbarungsglauben in seiner vollen Bedeutung festgehalten hat, und, was hiermit damals zusammenhing, das Wissen dem Glauben unterzuordnen entschieden war, wie sicher ihr auch seit dem Arianischen Streite die Idee des Lehrg e h e i m n i s s e s gewesen ist[1]): dennoch ist es, bis auf die Zeiten einer supernaturalistischen Uebertreibung, niemals die Meinung der Kirche gewesen, dass Offenbarung und Vernunft einander f r e m d wären, und dass es die Bestimmung beider sei, einander feindselig, z e r s t ö r e n d gegenüberzustehen. Vielmehr haben die harten Aussprüche beglaubigter Lehrer der alten Kirche über Vernunft und Menschenwissen immer einen milderen Sinn in der Tiefe gehabt, die Würde des Geistes und die Kräfte der Vernunft werden oft von denselben Schriftstellern anerkannt[2]); Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen, wurden

---

congruentes erudiunt nos u. andw. *Faust. de gratia et lib. arb.* 2, 9 dagegen, dass man so lehre: *ut homo ad cognoscendum Deum nuper putetur eruditus, cui universus ab exordio rerum testis est mundus.*

i) Zweideutig war die Frage über die Nothwendigkeit der Off. bei den Scholastikern. Thomas (wie *Hugo a S. Vict. de anima* 2, 23: *ad coelestia penetranda ratio per se non sufficit*) erklärt sich *Summa* 1, 1, 1 für die absolute, Scotus für die relative. So Scotus bei der Frage *in prolog. Mag.: utrum necessarium sit homini pro statu isto (viatoris) aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari? — naturalem cognitionem dico secundum statum naturae lapsae. — Bernard. de gr. et lib. arb.* 8. spricht nur von relativer: *habet homo necessarium Christum qui — verum ei sapere reinfundat etc.*

k) *Minuc. Fel. Oct.* 35: *imperitia Dei sufficit ad poenam, ita ut notitia prosit ad veniam.*

in mannigfacher Weise, über welche man sich gewöhnlich nicht allzubestimmt ausgesprochen hat, zu vereinigen gesucht[3]).

1. Der Hauptgedanke des Athanasianismus hat in dem Glaubensgeheimnisse gelegen (allg. DG. S. 114. 123) und die frühere Zeit hat weder den Namen *μυστήριον* so gebraucht, vielmehr wurde derselbe ganz noch im apostolischen Sinne von einer Sache, nicht von einer Lehre, und nicht von etwas absolut Verborgenem gebraucht[a]), noch den Gedanken vom Uebervernünftigen, welchen sie immer ausgesprochen hat[b]), so aufgefasst, wie ihn von dort an die Kirche nahm. Die erste unbedingte Bestreitung des Geheimnisses, die von J. Toland (allg. DG. S. 427), ging schon über die Kirchenlehre hinaus, und richtete sich auf das Geheimniss überhaupt, dass es ungedenkbar sei für den Menschengeist, wie für eine göttliche Offenbarung.

2. Die anscheinend misologischen Aeusserungen in der alten, ja in der Sprache der Kirche überhaupt[c]), halten sich vielmehr in dreierlei Gedanken: sie meinen entweder die Vernunft gewisser Systeme, Parteien, Schulen; oder die hochmüthige, das ist, sich gegen Offenbarung, Geschichte, Auctorität abschliessende Vernunft; oder auch nur die specula-

---

a) Der älteste Gebrauch des Wortes *μυστήριον*, noch verwandt mit dem biblischen, zeigt sich in einer Stelle des Ignatius, welche zu viel Originalität hat, als dass wir sie nicht für authentisch halten sollten, *Ephes.* 19: *ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου, τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη.* — *Μυστήρια κραυγῆς*, aus dem göttlichen Rathe hervorgegangene Ereignisse, deren Ruf nun durch die Welt geht. So bezieht sich noch bei Origenes der Ausdruck *τῆς θειότητος μυστήρια* (in *Jo. to.* 6, 2) auf den Weltplan, welchen Christus ausgeführt habe.

Mehr noch im Sprachgebrauche des griechischen Lebens war die, auch seit dem 4. Jahrhundert neben dem kirchlichen Geheimnissbegriffe geltende, Bedeutung des *μυστήριον* vom heiligen Gebrauche. Das römische *sacramentum* nahm dieselben beiden Bedeutungen an. Bei Gregor v. Nyssa gegen Eunomius und bei Andern heisst die Taufformel *λόγος μυστηρίου* mit Beziehung auf beide Bedeutungen: heiliger Brauch und Geheimniss.

b) *Τὰ ὑπὲρ νοῦν — λογισμόν* (*Cyr. Al.* c. *Nest.* 2, 9: *τὰ ἀπόῤῥητα ἀληθῶς ὑπὲρ νοῦν ἐστι καὶ λογισμόν*). Bei Chrysostomus ist es ein sehr gebrauchter Ausdruck, *λόγον ὑπερβαίνοντα*. *Hilarius de trin.* 3, 26: *sapientiae est — ea interdum sapere quae nolis.* *Ὑπὲρ φύσιν* (*Or. Cels.* 5, 23) und *supra naturam*, wird im altkirchlichen Sprachgebrauche nur von den Wundern gebraucht.

c) Beurtheilnng solcher Aeusserungen der alten Kirchenlehrer bei Chr. G. Joecher, *philosophia haeresium obex.* L. 732. 4.

tive Einseitigkeit, welche an kein tieferliegendes, religiöses Bedürfniss glauben mochte. In diesen Bedeutungen war ja die Vernunft auch von den Aposteln zurückgewiesen worden. Bei Tertullianus, dem vornehmsten Vertreter der Misologie [d]), kam der afrikanische Geist, die rhetorische Uebertreibung und seine Freude an der Paradoxie hinzu, die Aeusserungen mit solcher Schroffheit hervortreten zu lassen. Daher finden sich neben solchen vernunftschmähenden Reden überall in der alten Kirche auch Reden ganz des entgegengesetzten Sinnes [e]): abgesehen von dem, worauf ja Alles in der Dogmengeschichte hinführt, dass im Geiste ihrer Lehren und in der Behandlung, welche man einzelnen Begriffen und Streitfragen angedeihen liess, das ganz Entgegengesetzte gelegen hat [f]). Vollends nun, je tiefer und geistiger die Auffassung und Lehre in der Kirche war, desto mehr erhielten Geist und Vernunft ihr Recht [g]). Der schroffe

---

d) Tertullian's berühmte Reden, welche jedoch auch im Einzelnen oft milder aufzufassen sind: *nobis curiositate non opus est post Christum* u. s. w. (*praesc.* 8) und: *christiano amplius quaerere non licet, quam quod inveniri licet* (*de an.* 2), sind gegen die Parteien und Schulen gerichtet, wie *Hermog.* 8: *philosophi haereticorum patriarchae*, und wo er sonst, in grossem Irrthum, den Platonismus als Quell der Gnosis bestreitet. An solchen Aeusserungen hatte denn immer auch der Widerspruch gegen jene oben erwähnte speculative Einseitigkeit Theil, welchen der Montanismus, so ganz auf das Leben gerichtet, vornehmlich unterhielt. Die vielgebrauchte Stelle *de carne Christi* 5: *non pudet, quia pudendum est — prorsus credibile, quia ineptum est — verum est, quia impossibile etc.*, ist ein sarkastischer Anklang an 1 Kor. 1, 20: das Falsche, Unmögliche ist das, was als solches in den Schulen gilt. Aehnlichen Sinnes ist, der sinnlichen Wahrheit entgegengesetzt, *de resurr.* 3: *ratio divina in medulla est, non in superficie, et plerumque aemula manifestis* (mit diesen streitend). — Viel in gleichem Geiste geben Ephraem's Lieder gegen die Grübler.

e) Tertullian's Aeusserungen über das *testimonium animae* in der Schrift darüber und *apol.* 17: vgl. *conscientia naturae, de vel. virg.* 5. *Res Dei ratio est — nihil non ratione tractari intelligique vult — poen.* 1, meint freilich mehr Ueberlegung, Erwägung, als das Vermögen der Vernunft, und spricht von Dingen, von denen die Schrift nicht ausdrücklich gesprochen habe.

f) In der ganzen ältern Zeit haben sich nirgends so bestimmte Anklänge an den späteren, strengen Supernaturalismus gezeigt, als in der Abendmahlslehre, seit sie sich dogmatisch mehr entschied. Aber wir wissen, dass in diesem Artikel sich auch bei den Reformatoren die strengere Lehre von Vernunft und Offenbarung ausgebildet hat.

g) Es ging der Kirche dabei voran, weniger der freie Geist des Paulus, als zwei Johanneische Darstellungen: die vom Logos und die 1 Jo. 2, 7. 8. Auf diese scheinen schon die Clementinen hinzudeuten: 8, 10 (*νόμος αἰώνιος*) 18, 10 (*ὁ ἀπ' ἀρχῆς υἱός*), vgl. Credner, Einl. in d. N. T. 681. Dann stammt dorther Augustinus berühmtes Wort, *Retract.*

Supernaturalismus also seit dem 17. Jahrh. ist in seinem Vernunfthasse vom Geiste der Kirche verlassen gewesen [h]). Weniger, wenn er den Gedanken gefasst hat, dass auch die allgemeine Menschenreligion nur durch Offenbarung entstanden sei: wiewohl dieser in der alten Kirche nicht so strenge Bedeutung hatte, so lange die ursprüngliche Logoslehre in derselben galt [i]).

1, 13 (*res ipsa quae nunc christiana nuncupatur, erat et apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani* —) freilich dieses in einem andern Sinne als es die Schrift Tindal's (allg. DG. S. 428) ausführte, dass das Chrisenthum so alt sei als die Welt. Denn Aug. versteht unter dem Christenthum auch Geheimnisslehren, welche doch auch der Vernunft zugänglich wären. Der zweite Spruch, welchen Tindal seiner Schrift voranstellte, *Euseb. H. E.* 1, 4. (*ἐκ πρώτης ἀνθρωπογονίας*) gehört gar nicht hierher: denn es ist die Religion des alten Bundes gemeint, dieselbe, der kirchlichen Ansicht zufolge, vom Anbeginne der Menschheit.

Die bekannten Ausführungen der Apologeten und der Alexandriner von der geistigen Macht und Wirksamkeit des Logos vom Anbeginne. *Just. apol. II.* 8. 10. *Clem. coh.* 9 (*φῶς κοινόν ὁ λόγος*). *Orig. to.* 6 in Jo. 2. *νοητὴ ἐπιδημία τοῦ λόγου*. Clemens auch *Str.* 1, 5. 331: *πάντων καλῶν αἴτιος ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον — τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα* (d. i. des unmitt. oder mittelbar Guten). Daneben der Ruhm der Philosophie bei denselben: nicht blos in der formalen Hinsicht wie in Greg. Thaumaturgus Rede auf Orig., sondern, wie z. B. bei Athenagoras *resurr.* 2: *πάντα ἄνθρωπον χρὴ φιλοσοφεῖν*.

In die lateinische Kirche erhielt jene Ausführung der Logoslehre natürlicherweise keinen Zugang: sie hatte keine, der Vielsinnigkeit des griechischen Namens völlig entsprechende, Bezeichnung. Aber für die Vernunft überhaupt auf dem Gebiete des Glaubens: *Augustin. ad Consentium ep.* 120. *Bened.*

h) Daher der alte Eifer der Kirche gegen die Trennung der philosophischen und der theologischen Wahrheit, und die kirchlich stehende Formel, welche auch Luther bei bekanntem Anlasse gebrauchte, in welcher h. Schrift und Vernunftgründe verbunden werden. *Greg. Nyss. c. Eun.* 1. *p.* 63 *ed. Par.*: *ἀπὸ θείας φωνῆς — ἐκ λογισμῶν ἀκολουθίαν*. *Epiphan.* 76, 3: *ἐκ θείων γραφῶν καὶ ὀρθοῦ λογισμοῦ*. *Augustin. de Gen. ad lit.* 7, 24: *nulla Scripturae auctoritas vel veritatis ratio.*

i) Es war keine Inconsequenz bei den Apologeten und Alexandrinern, wenn sie die höhere Erkenntniss im Heidenthum bald vom Logos, bald aus der heiligen Schrift ableiteten (seit dem 4. Jahrhundert freilich wurde dieses Zweite herrschende Lehre (*Eus. praep. ev.* 10, 1 *s.*): es war ja Ein und derselbe Logos da und dort; nur im Heidenthum unvollständig, getheilt (*μέρος τοῦ λόγου*, *σπερματικός* — dieses bei Justin anders als in der stoischen Philosophie: zerstreut — und dasselbe nahm Clemens Alex. zu Gunsten seines Eklekticismus an *Strom.* 1, 7. 338: die Weisheit sei aus allen Schulen zusammenzustellen, ebendaher schwach, einer Beihülfe bedürftig, welche man freilich erst in der Erscheinung Christi vollkommen erfolgt glaubte.

Clem. Str. 1, 20. 376: *μεγέθει γνώσεως, ἀποδείξει κυριωτέρᾳ, θείᾳ δυνάμει καὶ τοῖς ὁμοίοις* unterscheiden sich hellenische und christliche Wahrheit.

3. Es zeigen sich in den dogmatischen Erörterungen und Arbeiten der Kirche vornehmlich fünf Wege, auf denen man Vernunft und Offenbarung, diese auch als Geheimniss aufgefasst, mit einander auszugleichen suchte; Viele haben mehre von ihnen zugleich betreten: aber, mit wenig Ausnahmen, immer ist jene Ausgleichung geschehen, unbeschadet des kirchlichen Princips (vgl. §. 12), dass der Glaube dem Wissen vorangehen solle[k]). Aber auf diese Versöhnung der Vernunft mit dem Glauben wurden unwillkürlich, im natürlichen Interesse des Geistes, immer selbst die Anhänger jener schroffen Denkart hingeführt. Wenigstens wurde die protestantische Orthodoxie schon durch den Widerspruch gegen den Socinianismus (allg. DG. S. 426) aufgefordert, die sogenannte natürliche Religion nach Bedeutung und Würde festzuhalten, und es fehlte nicht an einzelnen Anlässen, dieses mit Geflissenheit zu bekennen (allg. DG. S. 349).

Erstens, und dieses ist das älteste Philosophem der Kirche über diesen Gegenstand, wurde die Offenbarung für die Basis der Vernunfteinsicht gehalten, so dass sie, wie man es nun ausführen mochte, allgemeine Anschauungen oder Begriffe darböte, welche durch Vernunft zu entwickeln wären. Wie dieses vereinbar sei, darüber finden wir keine Theorie in dem kirchlichen Denken. Eigentlich ging der Begriff des Geheimnisses in dieser Vorstellungsweise verloren. Mit merkwürdiger Uebereinstimmung wurde hierbei schon seit dem 2. Jahrh. bis weit über das Mittelalter hin das falsch übersetzte: *ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε*, aus Jes. 7, 9 gebraucht; seit Augustinus kam Joh. 7, 17 hinzu (*intellectus merces fidei*)[l]). Anselmus hat das *crede, ut intelligas* in der kirchlichen Philosophie herrschend gemacht[m]).

---

k) Ausnahmen sind, das Wissen dem Glauben voranstellend, in der älteren Kirche Johannes Erigena (Allg. DG. S. 199.) und Abälard (*Homo subtilis facilius trahitur per rationem quam per fidem*, vrg. allg. DG. S. 253), vielleicht auch R. Lullus; unter seinen verurtheilten Sätzen: das Wissen stehe über dem Glauben.

Was man sonst für Rationalismus entschiednerer Art erklären kann in der alten Kirche, das war es nicht im Princip, sondern in der Ausführung. Kühne Formeln ausserdem hier und da; wie jenes Wort des Justinus Martyr bei Iren. und Euseb. 4, 18: *αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐκ ἂν ἐπεἰσθην*, wenn er mit den Gnostikern gelehrt hätte; und wenn Orig. *c. Cels.* 1, 9 fordert *ἐξέτασις τῶν πεπιστευμένων.*

l) *August. Tr. in Jo.* 40: *fidei merces est videre. Prosper de vita contempl.* 1, 19: *nisi credideritis, non intelligetis.*

m) Dieses wurde das Princip der Scholastik, nicht das Gregorianische, *Hom. in Ev.* 26: *fides non habet meritum, si ei ratio praebet experimentum.*

Zweitens (die Mystik hielt sich hieran, wenn sie sich mit der Scholastik verband) meinte man, der Glaube, die göttliche Lehre darbietend, erhebe oder läutere die Vernunft, so dass die nun auch über ihre natürlichen Schranken hinauszustreben vermöge[n]).

Drittens man legte der Vernunft höhere Regungen, Ahnungen des Geheimnisses bei, welche von der Offenbarung belebt und vollendet würden, so dass das Christenthum nur die volle, höchste Vernunft, der Menschengeist von Natur christlich wäre. Auch dieser Gedanke lag in der Logosidee[o]).

Oder **viertens** man gab der Offenbarung gar nicht die Bestimmung, in Begriff und Lehre gefasst zu werden, sondern in Gefühl, Leben, kurz im Gemüth, in welchem auch das Glaubensgeheimniss seinen Anklang, seine Stätte finde. Dieses ist die pietistische Ausführung der Gefühlsansicht auf dem religiösen Gebiete.

Dazu sind **fünftens** die vermittelnden Principien seit der Reformation und unter dem Conflicte der Philosophie und der kirchlichen Theologie gekommen, diejenigen, in welchen die alte Unterscheidung der Lehren **über** und **gegen** die Vernunft die Anwendung erhielt, dass es nur Geheimnisse jener, nicht dieser Art gebe, auch der formale und materiale Vernunftgebrauch unterschieden wurde[p]); schwer durchzuführende Grundsätze, deren Aufstellung aber von jenem, niemals ganz zu verdrängenden Bestreben Zeugniss giebt, Vernunft und Glauben zu versöhnen.

---

n) Vrg. **Neander**, d. heil. Bernhard. S. 145 ff.

o) Das bekannte Wort Justin's: (*Apol. I.* 46) *οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν· οἷον ἐν Ἕλλησι Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος κ. τ. λ. Tertul. Apolog.* 17: *o testimonium animae naturaliter christianae!* Grundgedanke der Alexandriner. Im vollen Uebergange zum Rationalismus **Abälard** und **Duns Scotus**. Jener fordert das Begreifen als Bedingung des Glaubens an die Offenbarung (*non credendum nisi prius intellectum*), dieser leitet von der Offenbarung nur die Erregung der höhern Vernunft her (*cognitio supernaturalis dicitur, non per comparationem intellectus ad notitiam, sed ad agens*), und unterwirft sich nur mit einem fast höhnischen Zuge der kirchlichen Auctorität.

p) *Hildebert, Tract.* 8: *fides non est contra rationem, sed supra rationem.* — F. W. Ph. v. Ammon, die Vernunft im Sinne Luther's, Mel., Zwingli's u. Calv. (Winer, Zeitschr. f. wiss. Theol. H. 1. 2.) Calvin spricht entschieden, nur weniger rauh wie Luther, Zwingli freier in seiner praktischen und speculativen Richtung. — Die durchgeführte Theorie von der *ratio regenerata*, die der Offenbarung beistimmt, und der *ratio regeniti*, die noch nicht beistimmt, vom gebil-

Anmerkung. Mit den Fragen über Glauben und Wissen, Offenbarung und Natur, hat immer und nothwendig zusammengehangen die über das Verhältniss der Philosophie zur Theologie. Es ist bei derselben, wenn sie wissenschaftlich gefasst und besprochen wurde, der Name Philosophie niemals in blos formaler Bedeutung genommen worden, in welcher die Philosophie, von allem Inhalte entkleidet, nichts sein könnte, als logische, als Verstandesbildung; von der denn oft ganz richtig gesagt worden ist, dass, wenn ein Streit über sie geführt würde, der sie Zurückweisende eine *contradictio in adiecto*, und der sie Zulassende eine *petitio principii* begehen würde. Aber die Anwendung der Philosophie d. i. philosophischer Lehren ist in der Kirche geschehen: entweder in sie hinüberdeutend, oder verbindend die Philosophie mit der Schrift- oder Kirchen-Lehre, oder das philosophisch ausführend, was Schrift oder Kirche hingestellt zu haben schienen, oder im Gegensatze zu allem diesen, kritisirend mit Philosophie, was man positiv empfangen hatte [q]). Dagegen hat der Gedanke, dass die Philosophie keine Anwendung finden solle auf die Theologie, wenigstens eine zweifache Bedeutung gehabt: die (bei Schleiermacher), dass Religion und Philosophie ganz verschiedene Sphären des innern Lebens innehätten, die des Gefühls und die des Erkennens; und die, dass Philosophie und Offenbarung, beide als Lehren vom Göttlichen genommen, unvereinbar seien, was dann wiederum entweder auf dem gläubigen oder auf dem ungläubigen Standpunkte angenommen worden ist, als lediglich zu Gunsten der Offenbarung oder der Philosophie [r]).

§. 16.

Vom Wunderbegriffe (welcher in der Kirche immer mit dem der Offenbarung vertauscht worden ist, so, dass man alle Offenbarung auch als Wunder und wiederum alles Wunder auch als Offenbarung angesehen hat) [1]) findet sich im kirchlichen Denken eine dreifache

---

ligten *usus organicus* und verworfenen *usus normativus rationis*, bei Calov und Quenstedt.

q) Jenes die Scholastik, diess der Rationalismus, soweit er sich um Philosophie bekümmerte; die beiden auseinandergegangenen Zweige der Hegelschen Schule haben beides unter sich vertheilt.

r) Jenes z. B. Tertullian, (*praescript.* 7: *quid Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? — Viderint, qui stoicum et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt,*) dieses der jüngere Dodwell (*Christianity not founded on argument, Lond.* 742.) und Ludw. Feuerbach.

Auffassung: der ursprüngliche und eigentlich kirchliche Wunderbegriff [2]), der naturwissenschaftliche [3]) und der religiöse [4]). Der erste fasste im Wunder das Uebernatürliche auf, der zweite das Ausserordentliche, der dritte die unmittelbare Beziehung eines Ereignisses auf die Gottheit.

1. Alles Wunder als Offenbarung: entweder in gewissen besondern Beziehungen (warnende, hinweisende Wunder), oder in der allgemeinsten, dass das Wunder den höchsten Beweis für das Dasein einer überweltlichen Gottheit in sich trüge.

2. Der gewöhnliche kirchliche Wunderbegriff ist sich zwar in der allgemeinsten Auffassung immer gleich geblieben, sofern man ihn von der Vorstellung des nur Wundersamen, Verwunderlichen geschieden hat, wiewohl sich auch diese Scheidung erst allmälig herausgestellt hat: aber was nun das eigentlich bedeuten sollte, über die Natur hinauszugehen, darüber hat die gesammte alte Kirche und Theologie mehr in Formeln, als in bestimmten Begriffen gesprochen. Doch lag es immer in der kirchlichen Denkart, nicht blos ein unmittelbares Handeln Gottes, sondern auch übernatürliche Erfolge im Wunder anzunehmen [a]), und die Frage über jenes, Möglichkeit und Art desselben, wurde in den Artikel von der göttlichen Vorsehung verwiesen [b]).

3. Der naturwissenschaftliche Wunderbegriff denkt das Wunder als durch die ganze Natur hingehend. Er ist drei-

---

a) Der Wunderglaube ist nicht weniger aus den h. Schriften der Juden und Christen als aus dem heidnischen Volksleben (Wunderbücher der Neu-Platoniker) in die Kirche übergegangen. Nach drei Merkmalen ist der Wunderbegriff aufgefasst und bestritten worden: 1) über die Natur hinaus, 2) unmittelbar, 3) in einem einzelnen bestimmten Acte von Gott gewirkt. Jenes Merkmal einer Umwandlung der Natur fand man schon im Buche der Weisheit (19, 6 vrg. 8, 8) und besonders von altkirchlichen Dichtern ist es ausgeführt worden z. B. *Sedulius, Carmen pasch.* 1, 70: *subditur — imperiis natura tuis, rituque soluto transit in adversas jussu dominante figuras.* 204: *dic, ubi sunt, natura, tuae leges!* Grade darin erschien die übliche Parallelisirung von Wunder und Weltschöpfung berechtigt. Für *ὑπὲρ φύσιν* schrieb man seit Augustin auch *παρ' ἐλπίδα supra spem* nach *Rom.* 4, 18. Die scholastische Unterscheidung von *miraculum* und *mirabile*, schon von Augustin (*Faust.* 26, 3) angedeutet und in dem Unterschiede von *τέρας* und *σημεῖον* enthalten (*Suiceri Thesaur. art. σημειον*), bezeichnet nur die Ausscheidung des blos Seltsamen, Verwunderlichen (*mirabile*) vom eigentlichen, übernatürlichen, gottgewirkten Wunder (*miraculum*).

b) Schon bei *Petrus Lombard.* als Lehre von der Wirksamkeit Gottes *per causas superiores*, neben der Engellehre.

fach hervorgetreten: so, dass man entweder ausserordentliche Wirkungen durch unmittelbares Eingreifen der Gottheit in dem gesammten Naturlauf fand; oder geheime Kräfte in der Natur, und ihr Spiel und Wirken mit dem Wundernamen belegte; oder mächtige Erscheinungen von der Macht des Geistes über den Stoff [c]). Wie in den Vorstellungen von der Offenbarung, so wurden auch hier diese Begriffe zuletzt gegen den kirchlichen Wunderbegriff gewendet.

4. Der religiöse Wunderbegriff bezeichnet als Wunder alle Erscheinungen und Erfolge des Lebens, welche entweder bestimmter, klarer, voller auf die Gottheit hinführen, oder ein geistig-religiöses Element in sich schliessen, so dass sie das Göttliche dem Bewusstsein oder Gefühle näher bringen [d]).

§. 17.

Auch über das Wunder, seine Möglichkeit und die Wirklichkeit derer, welche die heilige Geschichte berichtet, konnte in der alten Kirche ein Zweifel nicht stattfinden. Die Kirche fragte nur bei denen, welche noch in der Gegenwart Glauben für sich forderten [1]); wiewohl eine Regung des Zweifels allerdings in dem Bedürfnisse philosophischer Vertheidigungen des Wunders lag, welches sich in der Kirche fortwährend angekündigt hat. Aber der ausgesprochene Zweifel beginnt erst in der Epoche des Deismus. Er hat sich bald auf die Möglichkeit eines Heraustretens aus dem Naturgesetze gerichtet, bald auf ein göttliches Eingreifen in den Lauf der Natur [2]). Mehr oder weniger bewusst und entschieden, geht endlich auch hier durch alle Zeiten der Kirche das Streben hin, den Begriff freier, zugänglicher zu bilden [3]). Ueber die Beweiskraft des Wunders zeigt sich auch im kirchlichen Denken ein Schwanken, in welchem das Wunder bald mehr bald weniger für sich bedeutet hat [4]).

1. Fortwährende Wunderkräfte wurden in der

---

c) Bereits Philo, (*Vita Mosis I. Tom. II. p.* 114. *Mangey*) wie Luther's bekanntes grosses Wort von den zwei Wundern, die er am Himmels-Gewölbe gesehen hat (Briefe B. IV. S. 128. De Wette). Aber ohne irgend einen Gegensatz wider den kirchlichen Wunderbegriff.

d) Er liegt schon in Augustin's Erhebung der sittlichen Wirksamkeit Christi über seine Wunderthaten, (*in Jo. Ev. tract.* 17, 1: *plus est quod vitia sanavit animarum, quam quod sanavit languores corporum moriturorum*) wie in Luther's frommer Naturanschauung (*c*): ist aber erst neuerdings ausgebildet worden als Ausgleichung des Wunderbegriffs mit der modernen Weltanschauung (§. 17. 3.).

Kirche eigentlich immer angenommen: nur über ihre Wirksamkeit und Beweiskraft war die Meinung oft getheilt[a]). Auch die protestantische Kirche mochte sich nicht leicht von jenem Glauben trennen[b]). Am annehmbarsten machte sich immer, und stand demnach in Glauben und Sitte der Kirche fest, das Vertrauen auf Wunder an Dämonischen[c]).

---

a) *Iren.* 2, 32. Das Bedürfniss fortwährender Wunder lag der alten Kirche im Gegensatze wider die Wundersagen des Polytheismus, der fortwährende Anlass im Volksglauben an die Thaten der Heiligen, die Berechtigung in der Verheissung Jesu (*Marc.* 16, 17 *sq.*) und im Vertrauen auf die gleiche Geistesgabe in der Kirche und ihren Heiligen, wie sie sich im Anbeginne offenbart habe. Augustin's Zweifel galten den Wunderbehauptungen der Donatisten (*ver. rel.* 25) und sind von ihm selbst gegenüber den Wundern in der katholischen Kirche zurückgenommen worden (*Retr.* 1, 13 *sq. Civ. D.* 21, 8. 22, 8). Abälard (*de Jo. Bapt. sermo* 987 in den *Opp.* u. 4. Br.) trat nur der phantastischen Wundersucht des Mittelalters entgegen, wie die römische Partei den Wundern, durch welche sich der Jansenismus zu halten suchte (allg. DG. S. 406). Aber im Glauben, wie Roger Baco (allg. DG. S. 263), Albertus der Gr. und die Aristoteliker des 15. und 16. Jahrh. (*Pomponatius, de naturalium effectuum admirandorum causis s. de incantationib. Bas.* 556.) ihn aussprachen, dass eine Wunderkraft in die Natur gelegt sei, welche der Mensch sich aneignen könne, lag eine Milderung und ein stiller Widerspruch gegen den kirchlichen Wunderbegriff.

b) Luther: (XI. S. 1339) „Wie denn auch oft geschehen ist und noch geschieht, dass in Christi Namen Teufel ausgetrieben, item durch Anrufung desselben Namens und Gebet die Kranken gesund werden. — Denn solche Zeichen sind der ganzen Christenheit gegeben, wie er hier sagt, denen die da glauben; ob man gleich nicht allezeit bei einzelnen Personen solche Gaben siehet, wie sie auch die Apostel nicht alle gleich gethan haben.“ *Quenstedt, Theol. did. polem. P. I. p.* 472: *Nolim negare Jesuitas in India et Japonia vera quaedam miracula edidisse.* Der neuere Widerspruch entstand durch die protestantische Beschränkung der Unmittelbarkeit des heiligen Geistes auf die apostolische Zeit, durch das Pochen der katholischen Kirche auf ihre Wunderzeichen, denen die protestantische Kirche wenig entgegenzusetzen hatte, endlich durch die Abneigung gegen das Wunder überhaupt.

c) Austreibung der Dämonen ist das regelmässige Wunder der alten Kirche, so lange sie wider die griechischen Götter stritt, und darauf wollte auch Gassner (s. 1773) die fortwährende Wunderheilung beschränken. (Bedeutend ist in der damaligen Streitigkeit *Ant. de Haen, de miraculis. Frcf. et L.* 776.) Die Wirkung des Geistes auf und wider den Geist liess solche Machthandlungen am natürlichsten denken und geschehen, daher aber hier auch die natürliche Erklärung am frühesten und durchgreifendsten eintrat. Schon in den Clement. Homilie'n 9, 21: durch Gottvertrauen und Glauben, welcher wie ein Abbild Gottes in uns ist, werden die Dämonen φυσικῇ τινι ὁδῷ verscheucht. Dann durch griechische Bildung und Arzneikunst. *Orig. in Matth. tom.* 13. In der protestantischen Kirche begann an diesem Punkte mit Semler (Abfertigung der neuen Geister u. alten Irrthümer. Hal. 760.) der Gegen-

2. Von dem gewöhnlichen Sinne, in welchem man aussernatürliche Ereignisse abgeleugnet hat[d]), ist zu unterscheiden: 1) Augustinus Meinung, welche sich durch das ganze abendländische Mittelalter hinzieht: dass es gar keine Natur gebe ausser dem göttlichen Willen, (er stellte sie der Manichäischen Selbständigkeit der Natur entgegen,)[e]) und 2) der Sinn, in welchem der Pantheismus die Möglichkeit des Aussernatürlichen verwirft (wiewohl dadurch keineswegs immer das Wunder im weitern Sinne)[f]): wenngleich die pantheistische Bestreitung nicht ohne Einfluss auf die rationalistische Wunderleugnung geblieben ist. Auch das Eingreifen Gottes in den Naturlauf ist im verschiedenen Sinne bestritten worden vom Pantheismus und vom gewöhnlichen Rationalismus[g]). Gegen diese Schwierigkeit wurde die Präformation der Wunder erdacht[h]).

3. Unter den andern Begriffen des Wunders neben dem ei-

---

satz wider alles Uebernatürliche, während eine neuerweckte phantastische Gläubigkeit auch diess Dämonische wieder in ihre Kreise zog: Just. Kerner, die Seherin von Prevorst. Stuttg. u. T. 829. 2 B. Eschenmayer, Mysterien des innern Lebens. Tüb. 830.

d) Die englischen Deisten sprachen zunächst gegen die Nothwendigkeit, Erkennbarkeit und Beweiskraft des Wunders. Thomas Hobbes (*Leviath.* 37) liess Wunder nur als etwas Subjectives gelten: Erscheinungen, welche die Gläubigen bewundern, für göttlich achten. Voltaire verspottete sie im Glauben an ihre Unmöglichkeit, Rousseau wollte an's Evangelium glauben trotz der Wunder.

e) *Civ. D.* 21, 8: *Omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, quum voluntas tanti utique creatoris conditae rei cuiusque natura sit. Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra eam quae nota est naturam.* Er nennt Natur die durch Gott bestimmte Beschaffenheit und Folge der Dinge (*voluntas Dei*).

f) In diesem Sinne schon *Dion. Ar. de div. nom.* 6, 2: ὑπὲρ φύσιν, τὴν καθ' ἡμᾶς τὴν ὁρωμένην, οὐχ ὑπὲρ τὴν πανσθενὴ τῆς θείας ζωῆς. Die Wunderbestreitung Spinoza's ging nothwendig davon aus, dass er nichts über der Natur anerkannte, daher folgerecht erklärte, dass ein einziges erwiesenes Wunder, wie das der Erweckung des Lazarus, sein System zerstören würde. (Bayle unter Spinoza. Hierzu vieles in seinen Briefen und im *Tract. theol. politicus.*) Dagegen Erigena, wie die Schelling-Hegelsche Schule in ihrer ursprünglichen Stellung, das Wunder als die im Geiste Gottes gewollte That, der die Natur nicht widerstrebe, oder als die Bestimmung der Natur durch den Geist, dem sie Widerstand zu leisten nicht vermöge, also nur im naturwissenschaftlichen Sinne behauptete.

g) Die klarste Zusammenfassung der Gründe beiderlei Ursprunges in Strauss, Glaubensl. B. I. S. 224 ff.: Auflösung des Wunderbegriffs.

h) *Bonnet, Recherches phil. sur les preuves du Christ.* Uebers. v. Lavater, Zür. 768. In diesem Sinne, als vom Anbeginne her in die Natur gelegt, glaubte Lavater auch an eine fortwährende Wunderkraft.

gentlich kirchlichen sind die beiden dermalen die herrschenden bei denen, welche sich den Namen oder auch die Idee des Wunders nicht nehmen lassen wollen: der religiöse, da es nur Ereignisse bedeuten soll, welche unmittelbar auf Gott führen[i]), und der naturwissenschaftliche (§. 16. *nt. c. d.*). In diesem wird das Wunder entweder als Ereigniss aus der innerlichsten Naturkraft oder aus der Macht des Geistes über die Natur aufgefasst, vornehmlich der durch Sündlosigkeit gesteigerten Geistesmacht[k]). Abgesehen noch von den populären Ausdeutungen des Wunderbegriffs, in denen dasselbe zum Ungewöhnlichen, wenn auch vielleicht jetzt nur oder für diesen Menschen, oder zum providentiell Ausserordentlichen in Natur und Geschichte herabsinkt.

4. Das Schwanken über die Beweiskraft des Wunders hat immer darin gelegen, dass man entweder der Person und Sache um der Wunder willen, oder diesen um jener willen, glauben zu müssen meinte[l]). Untergeordnete Bedeutung hatten in der Kirche die Fragen über das Princip der Wunder in der Person Christi[m]).

---

i) Schleierm. Reden ü. d. Rel. (4. Aufl.) S. 105: „Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit: jede, auch die allernatürlichste, sobald sie sich dazu eignet, dass die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder.“

k) Seit Erigena (*de div. nat.* 9) ward es ausgesprochen, dass die unsündliche Natur eine Uebermacht über die sündliche Natur haben müsse, und in Christo gehabt habe. Aehnlich Rosenkranz, Encycl. d. theol. Wiss. S. 160.

l) Neben der Geneigtheit, im Wunderthäter den göttlichen Gesandten zu erkennen, stand schon die alt- und neutestamentliche Beschränkung (*Deut.* 13, 1-3. *Mtth.* 24, 24), wie die Wundergeschichten kirchlich verworfener Parteien, daher *August. de unit. ecc.* 19: (gegen Wunder der Donatisten) *Quaecunque talia in catholica fiunt, ideo sunt approbanda, quia in catholica fiunt; non ideo manifestatur catholica, quia in ea fiunt. Quenst. P. I. p.* 472: *Disting. inter miracula haereticorum, ut haeretici sunt et falsam doctrinam proferunt, et eatenus non possunt facere miracula, et inter haereticos, quatenus cum ecclesia consentiunt et ad confirmationem doctrinae et sacramentorum Dei miracula edunt.* Aber die herrschende Ansicht der Kirche über den Zweck der Wunder in der heiligen Geschichte war, dass sie eine Erklärung Gottes für gewisse Personen und Sachen enthielten. Als Nebenzweck wird erwähnt, dass sie den Glauben an Gott über der Natur erregen oder sichern sollten. *Arnob.* 1, 47: *potentior, quam fata sunt. August. in Jo. Tr.* 24: *ut invisibilem Deum — miraremur. Jo. Dam.* 1, 3: θαυμάτων σαγήνῃ πρὸς τὸ φῶς τῆς θεογνωσίας ἀνήγαγον — θεοσημεῖαι die Wunder. Noch entschiedener fand die Storrische Schule in den Wundern Jesu einen Beweis für das Dasein Gottes.

m) Die alte Kirche sah in den Wundern Jesu die Wirkung und Be-

Anmerkung. Die uneigentliche, allegorisirende Deutung der Wunder der heiligen Geschichte, insbesondre der Wunder Jesu, hat nicht immer im Zusammenhange mit dem Unglauben an sie gestanden. Bei Origenes, welcher sie zuerst entschiedener, d. h. weder blos als Nutzanwendung, noch blos neben der historischen Auffassung versuchte, und bei manchen Secten des Mittelalters (allg. DG. S. 301), hatte sie eine mehr idealistische als skeptische Grundlage; bei einigen mag allerdings der Hass gegen das positiv Christliche mitgewirkt haben. Mit Hohn übte sie Th. Woolston aus (eb. S. 428). Seitdem hat sie immer nur so hervortreten können, dass man die Allegorie nicht den Evangelisten zuschrieb, sondern in Sagen voraussetzte, welche bei den Evangelisten zu Wundergeschichten erstarrt wären. So waren die mythische Wunderdeutung und die allegorische verwandte, sich ergänzende Processe[n]).

§. 18.

In gleichen Bahnen läuft die Geschichte des Weissagungsbegriffs. Als christliches Beweismittel hatte die Weissagung immer hohe Bedeutung in der Kirche[1]). Die Wissenschaft beschäftigte sich von den Antiochenern an lange Zeit hindurch nur mit dem Material der biblischen Weissagung; die Frage über Weissagung über-

---

währung des göttlichen Logos. *Tertul. Apologet.* 21: durch seine Wunder *ostendens se esse λόγον Dei, — eundem qui verbo omnia faceret et fecisset. Greg. Nyss. cat.* 11. 12 die Wunder Jesu beweisen *θεὸν γεγενῆσθαι ἐν ἀνθρώπου φύσει.* Im Kirchenstreite über das Verhältniss der beiden Naturen in Christo (5. Jahrh.) wurden *θαύματα* und *παθήματα* insgemein entgegengesetzt, jene der göttlichen, diese der menschlichen Natur eigenthümlich (besonders *Leo M. ep. ad Flavianum*). Nach der in der lutherischen Kirche ausgebildeten Lehre von der *communicatio idiomatum* erscheinen die Wunder als gott-menschliche Wirkungen. Dagegen bei dem gegenseitigen Zugeständnisse von Wundererscheinungen, die Wunder Jesu von seinen Feinden als magische Künste, die Wunder des Heidenthums von den christlichen Apologeten als satanische Wirkungen betrachtet wurden, indem diese entweder als Thatsachen anerkannt oder als dämonische Vorspiegelungen angesehen wurden. Hierbei vermischten die Kirchenväter den jüdisch biblischen und den griechisch platonischen Begriff der Dämonen, und manichäische Anklänge, später im Abendlande germanischer und slavischer Volksglaube hat auf diese Vorstellungen eingewirkt. Die Scholastik stellte solche Wunder in die Classe der *mirabilia* (§. 16. *nt. a*).

n) Jene bei Strauss, diese bei Weisse (die ev. Gesch. kritisch u. phil. Lpz. 838. II.) vorwaltend, beide im Gegensatze der natürlichen Wundererklärung des gewöhnlichen Rationalismus, in Paulus Commentar u. a.

haupt hat erst in der deistischen Periode begonnen [2]). Aber während der Streit über jenes Material mit schwankenden Resultaten noch unter uns besteht [3]), hat der Weissagungsbegriff nach und nach eine mehr allgemeine Fassung erhalten, nach welcher er freilich nicht mehr eigentlich Wunderbares in sich hat, und für den altkirchlichen Weissagungsbeweis wenig mehr darbietet [4]).

1. Der apologetische Gebrauch der Weissagung hatte in der ältesten Kirche sogar mehr Bedeutung als der vom Wunder, theils den geistigen Stimmungen der Christen gemäss, theils, weil die Weissagung in eine lange Wunderzeit zu versetzen, nicht blos ein Wunder des Moments zu sein schien [a]). Während aber in den erfüllten Weissagungen heiliger Männer der Beweis für das Göttliche in ihnen leicht zu führen schien, war die Meinung der Kirche selten klar darüber, wie ein heiliger Mann oder ein Ereigniss durch die an ihm erfolgte Erfüllung einer fremden Weissagung bestätigt werde. Man schwankte zwischen den Ansichten: sie würden bestätigt, indem sie dadurch in eine anerkannt heilige Geschichte zu stehn kämen, oder indem sie in anerkannt heiliger Schrift verkündigt worden wären, oder weil die Propheten, also die Gottheit, welche durch sie geredet habe, jene entweder ausdrücklich als göttlich Einzuführende verkündigt hätten, oder es auch an sich undenkbar wäre, dass Menschen und Sachen des Trugs oder Unbedeutende göttlich verkündigt worden wären [b]). — Von zweifelhafter Bedeutung,

---

a) *Tert. Apol.* 20: *idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis. Just. Apol. I.* 30: *μεγίστη καὶ ἀληθέστατη ἀπόδειξις.* Das Verhältniss von Wunder und Weissagung blieb der alten Kirche unbestimmt, Origenes (*c. Cels.* 1, 2) betrachtet den Beweis aus beiden als den göttlichen, im Gegensatze der Demonstration aus griechischer Dialektik, ihn bezeichnend (aus 1 *Cor.* 2, 4) als *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως*, jenes in Bezug auf Weissagungen, dieses auf Wunder. *Lactant. Instt. div.* 5, 3: *non idcirco nobis Deus creditus est Christus, quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia, quae nobis annuntiata sunt* in Bezug auf die von ihm erfüllten Weissagungen. *Chrys. in Jo. Homil.* 24: *τοὺς μὲν γὰρ παχυτέρους τὰ σημεῖα ἐφείλκετο, τοὺς δὲ λογικωτέρους αἱ προφητεῖαι καὶ διδασκαλίαι* in Bezug auf die von ihm ausgegangenen.

b) Gegen Gnostiker und Manichäer erwies man erst aus den erfüllten Weissagungen die Göttlichkeit des A. T., gegen die letztern ist wohl der Zusatz zum Nicänischen Symbolum gemeint: *qui per prophetas locutus est.* Aber auch der Glaube an dämonische Weissagung war durch die Verwechslung des Dämonennamens (S. 46) begünstigt. *August. de divinat. daemonum.* Verwandt ist die Unterscheidung einer göttlichen und einer falschen Prophetie (aus der *ὕλη*) in den Clementinischen Homilie'n (3). Inmitten der dämonischen und prophetischen

sowohl nach ihrem Grunde als nach ihrer Beweiskraft, waren die Verkündigungen, welche die alte Kirche aus der heidnischen Welt für Person und Geschichte Jesu aufzusammeln pflegte [c]).

2. Der Zweifel an der Weissagung überhaupt war bald auf die Möglichkeit derselben gerichtet, — und hier nahm er entweder die göttliche Mittheilung in Anspruch, oder das Vorherwissen von zufälligen Dingen d. i. von Erfolgen der Willensfreiheit, — bald richtete er sich gegen die Erkennbarkeit dessen, was wahre Weissagung sei, wiefern es immer ausser dem menschlichen Gesichtskreise liege, welche Ereignisse als rein zufällige anzusehn seien, und welches Eintreffen einer Verkündigung nicht von Ungefähr erfolge.

3. Das Material der Weissagungen des A. T. ist in ein dreifaches Verhältniss zur Person Christi gesetzt worden: entweder als wahrhaft göttliche Verkündigung; oder als Reden über Zeitgenossen und Zeitumstände, in denen aber ein göttlicher Doppelsinn oder eine ideale Bedeutung gelegen habe; oder als Cyklus messianischer Bilder, welche unvollständig erfüllt worden seien, während andre, nicht messianische, wie die in den Klagpsalmen, in Erfüllung gegangen wären [d]).

4. Freiere Weissagungsbegriffe: tiefere Ahnungen, welchen Charakters auch; oder volle, geistige Theilnahme an Plan und Werk der Gottheit [e]).

Weissagung stand die astrologische. *August. Civ. Dei* 5, 1. *Incerti A. christiani (Saec. 5.) dialogus Hermippus s. de astrologia II. ed. O. D. Bloch. Havn.* 830.

c) *A. van Dale, de oraculis ethnicorum. Amst.* 683. *Csp. Peucer, de diversis divinationum generib. den. ed. Vit.* 572. Heidnische Weissagungen, ausser den Sibyllinen (Bleek in d. Theol. Zeitschr. Brl. 819. H. 1 f.) und Hystaspes (Walch in *Comm. Soc. Reg. Gott. T. I.*), angeblich die platonische im 2. Alcib. (*M. Weber, de vaticinio messiano, Socrati afficto. Opp.* 828.), die 4. Ekloge Virgils, *Eus. Vita Const.* 5, 19 *s. Aug. Civ. Dei* 10, 27. *Ep.* 258.

d) Das Erste die altkirchliche Vorstellung, in ihrer Durchführung bedingt durch die ungeheuere Verwirrung und Willkür in der Schriftauslegung, erneut von Hengstenberg, doch mit dem Zugeständniss einer unsichern Perspective der Propheten, d. h. irriger Meinungen über die Zeit der Erfüllung ihrer Weissagungen. Das Zweite gehört der Antiochenischen Schule. (Unter den Anklagen des Leontius gegen Theodor v. Mopsuestia: *omnes Psalmos judaice ad Zorobabelem et Ezechiam retulit, tribus tantum ad Dominum rejectis.*) Der englische Deismus hat vom hebräischen Prophetenthum zuerst ausgesprochen, dass sich in demselben der freiere Geist gegenüber dem Priesterthum aufgestellt habe; *δημαγωγοί* von den Propheten hat schon Hiob b. Photius (*p.* 184. *ed. Becker*). Ueber das Dritte stimmt Schleiermacher mit dem gewöhnlichen Rationalismus.

e) Beides ist nur die Christianisirung eines natürlichen Schauens

§. 19.

Der Geist des Evangelium, welcher sich anfangs allein durch das gesprochene Wort verbreitet hatte, zog sich seit dem 2. Jahrhundert immer mehr auf eine christliche Schriftensammlung zurück, welche sich durch die Vergleichung mit den vielerlei Apokryphen immer mehr bewährte, und gerade durch ihren meist zufälligen Ursprung am geeignetsten sein musste, Geist zu tragen und Geist zu entwickeln [1]). Denn vom Anfange herein war dieses die eigentliche Bestimmung des N. T., als Lehrcodex galt fortwährend mehr das A. T. Doch seit dem 4. Jahrhundert wurden beide Schrifttheile auf gleiche Weise für den dogmatischen Beweis gebraucht [2]). Der Schriftkanon wurde zuerst durch Tradition, dann durch Kritik bestimmt, und seine Anerkenntniss war früher Sache der Gewohnheit; seit Mitte des 18. Jahrhunderts ist der Kanon mehr und mehr der Freiheit und der Wissenschaft anheimgegeben worden [3]).

1. Die Belege für alle diese Bemerkungen über den Kanon[a]) finden sich in der Einleitung zur h. Schrift.

2. Die Gemeinde von Vorderasien (allg. DG. S. 72) hat auf den gleichen Gebrauch A. und N. T., sowie auf die Aufstellung des Kanon N. T. den bedeutendsten Einfluss gehabt. Hiermit kann zusammenhängen, dass von apostolischen Schriften das Johanneische Evangelium in der Kirche zuerst als dem A. T. gleiche heilige Schrift erwähnt, und sonst in dogmatischen Ge-

---

in das Künftige, wie sie, nach der heidnischen Auffassung des Celsus, mit Baco beginnt; das Erstere mehr als ein individuelles Hellsehn, das Andre mehr als religiöse Idee.

a) Das vieldeutige Wort, in dieser bestimmten Bedeutung durch die alexandrinischen Grammatiker aufgekommen, bezeichnet das Verzeichniss der heiligen (im Sinne der Kirche classischen) Bücher (*ἐκκλησιαστικὸς κανών Eus. H. ecc.* 6, 25) entweder in Bezug auf ihren Ursprung als Schriften der vorzugsweise heiligen, göttlichen Männer, oder in Bezug auf ihren Inhalt als vorzugsweise mit Erfolg zu lesen und kirchlich zu brauchen; in anderer Beziehung wird die h. Schrift selbst *κανών* genannt. Dagegen *ἀπόκρυφα*, bei verschiedener Etymologie, im Gegensatze zur doppelten Bedeutung des Wortes Kanon, nicht authentische, oder nicht zum allgemeinen kirchlichen Gebrauche; letztres konnte auch einer authentischen Schrift gelten, für welche man dann die Etymologie machte: tiefsinnige, Geheimnisse enthaltende. (*H. Planck, nonnulla de significatu canonis in eccl. antiqua ejusque serie rectius constituenda. Gott.* 820. 4. Gieseler, was heisst apokryphisch? Th. Stud. u. Krit. II. 1.

brauch gekommen ist[b]). Den Kanon N. T. aber, an der Stelle des A., hat Marcion wohl zuerst aufgestellt[c]). Ein Ganzes der heiligen Schrift N. T. erwähnen zuerst Irenäus, Tertullianus, Clemens v. Alexandrien.

3. Drei Hauptfragen waren bei der Aufstellung des Schriftkanon zu erwägen: 1. über die Bedeutung der nicht gemeinjüdisch kanonischen Bücher, welche von Hellenisten zum A. T. gezählt wurden; 2. über die Geltung der übrigen, nichtapostolischen Männer der ersten Zeiten; 3. über die eigentlich apostolischen Schriften. Die erste wurde zuerst von Melito behandelt[d]), die zweite und dritte von Origenes[e]). Im 4. Jahrhundert kamen sie alle zur Entscheidung, jedoch so, dass bei der ersten eine Verschiedenheit im Grossen stehn blieb[f]), bei der zweiten eine Verschiedenheit nur in gewissen Theilen der Kirche (der

---

b) Wegen der Logoslehre in den monarchianischen, besonders sabellianischen Streitigkeiten. *Theophilus ad Autolyc.* 2, 22: *Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.*

c) Er wollte das A. T. durch ein N. T. verdrängen: die Kirche vereinigte beide. *A. Hahn, de canone Marcionis. Regiom.* 824. Auch Celsus (um 150) spricht von *ὑμέτερα συγγράμματα.*

d) Fragment b. *Eus. H. ecc.* 4, 26, nach der jüdischen Tradition und nur in Bezug auf jüdischen Gebrauch.

e) *Eus. H. ecc.* 6, 25. Bei Ignatius (*ad Philad. c.* 5) bezieht sich die Verehrung noch auf die Personen der Apostel, nicht auf ihre Schriften.

f) Ueber die christlichen Apokrypha kam die herrschende Meinung in der Kirche schon gegen Ende des 2. Jahrh. zur negativen Entscheidung, wenn auch über Einzelnes noch schwankend. Aber jene Nachahmungen und Fortsetzungen, die sich allmälig an's A. T. hängten (Origenes nennt allein noch *τὰ Μακκαβαϊκά*, Hilarius Tobias und Judith), nach Hieronymus *ἀπόκρυφα* genannt, erlangten in der griechischen Kirche mit der Septuaginta eine unbestimmte Geltung als *δευτεροκανονικά*, in der abendländischen Kirche war Hieronymus gegen, Augustin für sie, ja nach dem Ansehn des Einen oder Andern blieb das Mittelalter über sie getheilt, im Tridentinischen *decretum de canonicis scriptis* (*Sess.* 4) sind sie grösstentheils unter den kanonischen Büchern aufgezählt. Die protestantische Praxis, zunächst aus dogmatischem Interesse (gegen 2 *Mcc.* 12, 41. *Tob.* 4, 10), verwarf ihren göttlichen Ursprung, nicht ihren erbaulichen Gebrauch; nur in reformirten Symbolen (*Conf. Helv. II.* 1. *Anglic.* 4. *Belg.* 6) sind sie, als nicht dogmatisch zu gebrauchen, vom Kanon ausdrücklich geschieden worden. *J. Rainold, Censura librr. V. T. apocr. Opph.* 611. 4. Augusti, einige Bemerkk. ü. die Verschiedenh. der kirchl. Grundsätze in Abs. auf Werth u. Gebrauch d. Apokr. A. T. Brl. 816. Zu den Streitigkeiten der Bibelgesellschaften: *E. Reuss, polemica de libris V. T. apocryphis plebi perperam negatis. Argent.* 829. In Bezug auf die jüdische Unbekanntschaft mit diesen Schriften: *S. J. Fraenkel, hagiographa posteriora denominata apocrypha. L.* 830.

Abyssinischen und Armenischen vornehmlich)[g], bei der dritten nur Einzelne getheilter Meinung blieben.

Der Schriftkanon ist vor dem Trienter Concil nie allgemein, öffentlich bestimmt worden, denn in den alten und mittelalterlichen Zeiten wurde das Interesse dafür durch die Auctorität der Kirche und der Tradition niedergehalten. Indessen hielt doch die Gewohnheit der Kirche den Kanon zusammen[h]). Die Protestanten hatten jenes Interesse, aber sie scheuten die Inconsequenz, die kirchliche Annahme des Kanon als feststehend, oder gar seine göttliche Feststellung durch den in der Kirche waltenden, heiligen Geist anzuerkennen. Die lutherische Kirche begann auch mit grosser Freiheit in dieser Sache[i]): aber sie wurde bald die gebundenste. Die calvinische Partei begann mit Mässigung: aber sie suchte die Anerkenntniss des Kanon von der kirchlichen Auctorität weg auf ein Zeugniss des heiligen Geistes zu gründen[k]). Das freie Recht der Untersuchung des

---

g) Ueber den Hirten des Hermas, den Brief des Barnabas, Clemens, apostolische Canones etc.

h) Die Bestimmung über den Kanon N. T., auch durch jene doppelte Bedeutung desselben irritirt, entschied sich bei den Wenigsten, den Einzelnen und in den Gemeinden, nach bestimmter Einsicht und Forschung, sondern nach Ueberlieferung und Gemeingefühl. Die kritische Erörterung des Eusebius (*H. ecc.* 3, 3. 6, 25) ist dem Origenes nachgebildet, spricht aber die öffentliche Kirchenmeinung seiner Zeit aus, wenn sie auch nicht auf dieselbe zurückgewirkt hat. Manche öffentliche und private Zusammenstellungen der kanonischen Bücher, wie der Muratori'sche Kanon und die Stichometrie aus dem 9. Jahrh. (an *G. Syncelli et Nicephori chronol. Par.* 652.), sind wohl noch verborgen. Alle ältere Satzungen über die Zahl der kanonischen Bücher gehören der Provinzialgesetzgebung an, als: der 85. *canon apostolicus*, der 60. (zweifelhafte) Kanon der semiarianischen Synode zu Laodicea (Spittler, krit. Unters. d. 60. Laod. Kan. Brem. 770. Bickell in Theol. Stud. u. Krit. 830. 3), der durch Augustin veranlasste Beschluss von Hippo 393 und seine Wiederholung zu Carthago 397 oder 98 (*Mansi III.* 875 *ss.*), endlich der apokryphische Beschluss des Gelasius (*Mansi VIII.* 151 *ss.*). Zwar diese Particulargesetze sind in die allgemeinen Rechtsbücher der Kirche übergegangen: aber hätte es damals im Sinne derselben gelegen, den Kanon durch ein allgemeines Gesetz festzustellen, so würde eins besonders der spätern ökumenischen Concilien darüber gesprochen haben.

i) Carlstadt's Zweifel am Pentateuch (*de canonicis scripturis libellus. Vit.* 520. u. Welche Bücher heilig und biblisch seien? Witt. 521.), Luther's Bevorzugung des einigen zarten Hauptevangeliums und der Paulinischen Briefe, sein bekanntes Urtheil über die stroherne Epistel (Werke XIV, 105), endlich seine Nachstellung der ihm unsichern Bücher in der kirchlich recipirten Bibelübersetzung, woraus die inconsequente Unterscheidung zwischen kanonischen Büchern ersten und zweiten Ranges bei Joh. Gerhard u. A. hervorging.

k) Calvin über den 2. Brief Petri: *certe quum in omnibus epi-*

Kanon, vor allen durch Semler angesprochen[l]), ging allmälig in die wissenschaftliche Freiheit über, die Authentie der heiligen Schriften zu untersuchen; eine Freiheit, welche wie alle wahre Freiheit immer mehr zur Haltung und Mässigung gelangt ist[m]).

Die Lehre von der heil. Schrift zerfällt in die drei Theile: von Ursprung, Bedeutung und Gebrauch derselben.

§. 20.

Die in der Kirche bald herrschend gewordene Idee der Inspiration der christlichen heiligen Gesammtschrift brauchte nicht aus der Fremde [1]) und aus gangbaren Volksvorstellungen hereinzukommen: diese Idee hing naturgemäss mit dem evangelischen Glauben zusammen, welcher Princip und Macht der neuen Sache dem Geiste Gottes zugetheilt hatte. Nur die Formen, in welchen jene Idee aufgefasst worden ist, stammten meist aus fremder Anschauungs- und Sprachweise her[2]).

1. Die Inspirationsbegriffe, welche sonst in der alten Welt

---

stolae partibus spiritus Christi majestas se exserat, eam prorsus repudiare mihi religio est, utcunque genuinam Petri phrasin hic non agnoscam; über den Hebräerbrief: *ego ut Paulum agnoscam auctorem adduci nequeo*. Ihm ist das innere Zeugniss des h. Geistes das eigentliche Argument, die Göttlichkeit der h. Schriften zu erkennen (*Inst.* 1, 7). Ebenso die reformirten Symbole z. B. *Conf. Gall.* 4: *Hos libros agnoscimus esse canonicos, idque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus S. persuasione*. In diesen Symbolen werden auch die kanonischen Bücher A. u. N. T., abgesehn von den Apokryphen, angemessen dem katholischen Herkommen, aufgezählt: *Gallic.* 3. *Anglic.* 6. *Belg.* 4.

l) Von freier Unters. des Kanons. H. 771 ff. IV. (Gegen ihn: *Ch. Fr. Schmid, Hist. antiqua et vindicatio canonis. L.* 775.) Nach ihm: (Corodi) Vers. e. Beleuchtung der Gesch. d. Bibelkan. H. 792. II.

m) Neben extremen Meinungen Einzelner bewährt sich immer mehr als gemeingültiges Resultat der freien Wissenschaft, dass die Bücher des N. T. alles für sich haben, und dass ihnen wenigstens immer eine Beziehung auf die Personen der Männer zukomme, deren Namen sie führen (Ev. Matthäi, Ev. u. Apokalypse des Johannes, Br. an die Hebräer, Pastoralbriefe, am wenigsten der zweite Petrinische), dass endlich der Unterschied zwischen ihnen und allen, welche sonst einen Anspruch auf gleichen Rang gemacht haben, einleuchtend und gross sei.

C. F. Sonntag, doctrina inspirationis ejusque ratio hist. et usus popularis. Heidelb. 810. *C. A. Credner, de libr. N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante Saec. tertium. Jen.* 828. *I.* (bis Justin.) Rudelbach, die Lehre v. d. Insp. d. H. S. in d. Zeitschr. f. luth. Th. 840. I f. (merkwürdig befangen.) W. Grimm, Inspir. in der Allg. Encykl. Sect. II. B. XIX.

von heiligen Büchern herrschten, drücken alle entweder ein viel Geringeres oder ein viel Höheres (Verkörperung der Gottheit) aus[a]), als die christliche Vorstellung.

2. Die jüdischen und heidnischen Begriffe vom Prophetenthume lieferten die Formen, in welche die kirchliche Idee vom heiligen Geiste der Schrift überging[b]). Jene Begriffe waren im Heidenthum sinnlich stärker als unter den Juden. In ganz eigentlicher Bedeutung wurden sie vom Montanismus aufgegriffen und in diesem von der Kirche einmüthig verworfen[c]).

§. 21.

Aber eben dadurch, dass die Idee der Inspiration im kirchlichen Bewusstsein tiefer lag, als ihre dogmatische Auffassung, und dass jene das Wesentliche war, behielt das Dogma der Inspiration in der gesammten alten Kirche eine schwankende Haltung. Härtere Ausdrücke

---

a) Jenes die griechische Vorstellung: entweder bloss von begeisterter Rede heiliger Menschen, oder nach der Praxis der Orakel und nach der platonischen Ansicht von der Poesie im Zurücktreten des menschlichen Bewusstseins vor dem redenden Gott; dieses der hindostanische Glaube an die Vedas. Aber alle Religionen, welche heilige Bücher haben, glauben an einen geheimnissvollen Zusammenhang derselben mit der Gottheit.

b) Indem sich neben die alte h. Schrift eine neue aufstellte, wurden die Attribute der erstern auf die andre übertragen. Die erste bestimmte Zusammenstellung alt- und neutestamentlicher Offenbarung, wohl noch in der Unbestimmtheit mündlicher und schriftlicher Ueberlieferung, b. *Just. Tryph. c.* 119: *φωνὴ τοῦ θεοῦ, ἡ διά τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθεῖσα πάλιν, καὶ ἡ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθεῖσα.* Zuerst galt die Apokalypse als prophetisches, insofern inspirirtes Werk, dann das ganze N. T., und es liegt in der Sache, dass diejenigen Kirchenlehrer, welche zu Ende des 2. Jahrh. das N. T. als ein Ganzes kennen (§. 19. 2), auch die ersten Zeugen des göttlichen Ursprunges beider Schrifttheile sind. Rein jüdischen Ursprunges ist nur die Formel einer Entstehung durch den heiligen Geist (wofür auch *ὁ θεός, λόγος, σοφία, πρόνοια* gebraucht wurde). Die Bedeutung von *θεόπνευστος* hing wenigstens mit heidnischen Vorstellungen zusammen, und wurde früher, so noch bei Nonnus (*B. Crusius, de Nonno. Opp.* 241), activ genommen, *deum spirans;* der später gewöhnliche passive Sprachgebrauch *inspiratus* zuerst bei Tertullian. In der lateinischen Kirche auch *irrigare* u. a.

c) *Tertul. Marc.* 4, 22: *in spiritu homo constitutus, — cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, — de quo inter nos et psychicos quaestio est. Münter, effata et oracula Montanistarum. Havn.* 829. Die Bestreitung des montanistischen Prophetenglaubens an eine Ueberwältigung des menschlichen Gemüthes durch die dasselbe erfüllende Gottheit als höchsten, noch gegenwärtigen Zustand der Religion, ist stehender Artikel der altkirchlichen Polemik. *Miltiades, περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* (*Eus. H. ecc.* 5, 17).

hatten ihren Grund in der unbedingten Verehrung der heiligen Schriften, aber sie wurden auch durch jene damals herrschenden Vorstellungen vom Prophetenthum begünstigt[1]). Dagegen der freiere Geist unbesorgt, oft selbst bei denselben Schriftstellern, auch in weiten, mildern Formeln gesprochen hat[2]). Eine öffentliche kirchliche Bestimmung hat das Dogma bis in das 16. Jahrhundert nicht einmal im Allgemeinen, geschweige in bestimmten Formeln, erhalten[3]).

1. Die Härte des Ausdrucks über die Inspiration bestand theils in der Art, wie Act und Zustand dabei gedacht worden ist, theils im Umfange, wie man sie dachte. Unter den strengern Ausdrücken haben die alexandrinischen mehr im Zusammenhange mit jener alten Auffassung der Prophetie gestanden, demgemäss auch die allegorische Auslegung[a]); freier, lediglich aus der Ehrfurcht vor der h. Schrift hervorgegangen, erscheinen die Ausdrücke der asiatischen Kirche und des Abendlandes. Aber es ist doch immer eigentlich (dafür spricht der Zusammenhang in den meisten solchen Stellen) nur die Würde und die Bedeutung des göttlichen Worts, also des Inhalts, der Sache, welche sie alle meinen.

2. Die mildern Aeusserungen der Väter sind von dreifacher Art: dass sie auch Nichtinspirirtes in den heil. Schriften annahmen, — oder Grade der Inspiration, — oder Menschlichkeiten jeder Art auch unter der Inspiration[b]). Solche Aeus-

---

a) Der Inspirirte als todtes Werkzeug des göttlichen Geistes, die h. Schrift als alleiniges Werk desselben, sonach der vollkommene Ausdruck unfehlbarer Wahrheit. *Athen. Legat. c.* 9: *Νομίζω ὑμᾶς οὐκ ἀνοήτους γεγονέναι οὔτε τοῦ Μωσέως οὔτε τοῦ Ἠσαΐου καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν, οἳ κατ᾽ ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηχοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνέυσαι.* *Just. Cohort. c.* 8. und 13 die Fabel von Entstehung der *Septuaginta.* Theodoret hielt es für gleichgültig, wer ein Buch geschrieben habe, da ja der heil. Geist der einzige Verfasser sei. Dem Clemens von Alex. gehören auch *γράμματα καὶ συλλαβαὶ* zur Inspiration. Die Alexandriner wurden zunächst durch die griechisch-platonische Vorstellungsweise zu Behauptungen gesteigert, die sie an den Montanisten verwarfen; das Widerliche in der lebendigen Gegenwart erschien unbedenklich in der hohen Vergangenheit. Die allegorische Auslegung hat die durchgängige Wahrheit und den göttlichen Ursprung der Schrift zur Voraussetzung.

b) *Orig. in Jo. tom.* 1: *Σοφὰ μὲν καὶ πιστὰ καὶ σφόδρα ἐπιτεταγμένα τὰ ἀποστολικά· οὐ μὴν παραπλήσια τῷ· τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ.* *August. in Jo. tr.* 1: *Audeo dicere, forsitan neque ipse Joannes dixit ut est, sed ut potuit, quia de Deo homo dixit, et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo.* Die rationalistische Vor-

serungen gehen unverholen und einfach durch die ganze kirchliche Zeit hindurch; neben ihnen wiederum auch härtere, oder wenigstens die Behauptung unbedingter Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Schrift; diese vornehmlich gegen die Gnostiker [c]). Die Schriftauslegung konnte nicht statthaben ohne von einem freieren Standpunkte aus: also je gesunder und eigentlicher sie, desto entschiedener jene Milderungen, wie bei den Antiochenern. Freiere Theorie'n finden wir selten; so bei Junilius [d]).

3. Die einzige kirchliche Bestimmung, deren Inhalt hier einschlägt, die gegen Theodor von Mopsuhestia, war doch mehr gegen die Nichtachtung gewisser biblischer Bücher gerichtet, sprach also nur aus, dass die h. Schrift ganz als heilig, folglich (in welchem Sinne auch immer) als inspirirt gelten sollte [e]). Ja wie auch sonst, wo die alte Kirche wider Gegner der Inspirationslehre gesprochen hat, es war eigentlich die freiere Behandlung der heiligen Schriften, gegen welche man sprechen wollte [f]). — Die ersten Beweise für die Inspiration geben Ire-

---

aussetzung in seinem Inspirationsglauben *Ep.* 97: *Si quid in iis offendero, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minus intellexisse, non ambigam. Hier. ad Gal.* 5, 12: *Nec mirum si Apostolus ut homo et adhuc vasculo clausus carnis semel fuerit hoc locutus.* Kirchenväter nahmen unbedenklich Widersprüche im N. T. an (*Orig. in Jo. tom* 10. *Chrys. praef. in Mt.*), achteten jede erbauliche Schrift für inspirirt (*Tertul. de cultu femm.* 1, 3), auch ihre eignen (*cf. Bingham*, *Origg. VI.* 146 *ss.*).

c) Wiefern die verschiedenen gnostischen Theorien nicht nur Menschliches, sondern Zweideutiges und Dämonisches in der h. Schrift fanden, trat dieser unwürdigen Behandlung des Heiligen die Ehrfurcht vor demselben in der Form des Inspirationsdogma entgegen. Da dieses jedoch nur der alterthümliche Styl einer frommen Gefühlssprache war, so hatten in der geschichtlichen Entwicklung des Begriffs die härtesten und die mildesten Vorstellungen neben einander Raum, die einer Vernichtung und die einer Erhebung des Menschlichen durch das Göttliche, und die drei grossen Bibelfreunde des Alterthums, Origenes, Chrysostomus und Augustinus, haben sich in beiderlei Vorstellungsweise bewegt.

d) *De partibus div. legis* 1, 8: *D. Quomodo divinorum librorum consideratur auctoritas? M. Quia quidam perfectae auctoritatis sunt, quidam mediae, quidam nullius etc.*

e) Auf der 5. ökumenischen Synode zu Constantinopel 553. Unter den Anklagepunkten (*Mansi IX.* 223 *ss.*) 63-71, dass in Salomonischen Schriften und im Hiob nicht prophetische Gnade, nur menschliche Klugheit, und auch diese nicht überall, zu erkennen sei, das Hohelied ein Liebeslied etc.

f) So gegen die vermeinten Schrift-Emendationen der Anhänger des Artemon die von Eusebius (*H. ecc.* 5, 28) angeführte Streitschrift

näus und Origenes[g]). Das Mittelalter hat für die Entwickelung dieses Dogma ein Interesse nicht gehabt[h]).

§. 22.

Auf eine bestimmtere Fassung der Inspirationslehre führte erst die Reformation hin, als sie gegenüber der Anmassung einer für unfehlbar ausgegebenen Kirche die alleinige und absolute Gewissheit in der h. Schrift suchend das Bedürfniss einer dogmatischen Norm fühlbar werden liess [1]). Daher hier nach der Zeit der unmittelbaren kirchengründenden Begeisterung jene starre Theorie sich ausbildete, welche in dem altprotestantischen System geherrscht hat [2]). Die katholische Kirche, gleichfalls zu einer bestimmten Lehre hingedrängt, fasste dieselbe wenigstens, und so consequent als beharrlich, in einem zweifach milderen Sinne auf [3]).

1. Die Reformatoren selbst, vorzugsweise die deutschen, hatten in ihrem Inspirationsglauben, entschiedner noch als die alte Kirche, immer nur mehr die G ö t t l i c h k e i t des W o r t s im Gedanken; ihre mystischen Sympathien kamen dazu, um ihre Erklärungen über die h. Schrift minder hart s e i n zu lassen, als sie schienen. Jenes wesentliche Interesse der Reformation hat daher auch a l l e i n in den protestantischen Symbolen gesprochen, nicht der Inspirationsglaube. Die bekannten freieren Urtheile der Reformatoren über heilige Bücher vertrugen sich daher mit ihrem Glauben an die Göttlichkeit der h. Schrift. Doch

---

(ungewiss ob von Cajus): *ἢ γὰρ οὐ πιστεύουσιν ἁγίῳ πνεύματι λελέχθαι τὰς θείας γραφὰς, καὶ εἰσὶν ἄπιστοι· ἢ ἑαυτοὺς ἡγοῦνται σοφωτέρους τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπάρχειν, καὶ τί ἕτερον ἢ δαιμονῶσιν.*

g) Irenäus (4, 9 *ss.*) aus dem e i n e n Geiste, der das A. wie das N. T. durchdringt, Origenes (*de princc.* 4, 1), neben den allgemeinen Beweisen für das Christenthum (so dass die Inspiration des A. T. nicht vollkommen eingesehn werden konnte, bevor Christus die Weissagung der Propheten erfüllt hatte,) aus dem Eindruck unmittelbar auf das Gefühl (*ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ*), Clemens aus dem sittlich-religiösen Erfolge (*Cohort. c. 7* : *ἱεροποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα cf. Tertul. de cultu femm.* 1, 3), Junilius (*l. c.* 2, 29), alles zusammenfassend, u. a. *consonantia praeceptorum*, *modus locutionis sine ambitu*, *puritasque verborum*, — *praedicantium qualitas*, *quod divina homines*, *excelsa viles*, *infacundi subtilia nonnisi repleti Spiritu tradidissent*.

h) Denn die inspirirte Kirche stand an der Stelle der h. Schrift. Daher auch freie Urtheile ungekränkt laut wurden, wie *Agobard adv. Fredegisum c.* 12: *Quodsi ita sentitis de Prophetis et Apostolis, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum Spiritus S. eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporea verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit, quanta absurditas sequetur!*

meinten manche dieser Urtheile mehr einen Zweifel an der Kanonicität gewisser Bücher[a]).

2. Verflochten in diese schroffe Theorie[b]) waren die Fragen über den Sprachcharakter der h. Schrift, vornehmlich des N. T.[c]), und über die Punctation im A. T.[d]). Ueber das protestantische Princip hinaus gingen die Meinungen in dieser Kirche von der Reinheit und Vollständigkeit (*puritas*, *integritas*) der Schrift[e]): denn bei ihnen musste eine fortwährende, geistig-unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Kirche als Bewahrerin der Schrift angenommen werden.

3. Der zweifach mildere Sinn, in welchem die katholische Theologie dieses Dogma auffasste, lag darin, dass sie theils dasselbe übernatürliche Princip, als welches die Inspiration galt, im Geiste der Kirche annahm, theils in der Schrift selbst nur das Materiale im Grossen, das Doctrinale als göttlich gegeben betrachtete. Daher Schriften, welche unter den Protestanten der Aufklärung vorleuchteten, in jener Kirche ganz in der Ordnung waren. Auch in der Praxis dieser Kirche, in Kritik und Auslegung, machte sich oft ein freierer Geist geltend, als der unter den Protestanten herrschende[f]).

---

a) Luth. (Vorr. a. d. Ep. S. Jacobi): „Auch ist das der rechte Prüfstein alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget. Was Christum nicht lehrt, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich S. Petrus oder Paulus lehrte. Wiederum, was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät.“ Vrg. §. 19. *i*.

b) Z. B. *Baier: Divina inspiratio est actio ejusmodi, qua Deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium, objectis conformes, sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scribentium ac voluntatem eorum ad actum scribendi excitavit. Quenstedt: Solus ergo Deus, si accurate loqui velimus, Scripturae S. auctor dicendus est, prophetae vero et apostoli auctores dici non possunt, nisi per quandam catachresin (amanuenses Dei).* Was Rudelbach (Zeitsch. f. luth. Theol. H. 1 f.) als 3 Perioden nimt, ist geschichtlich etwas Nichtiges, es sind nur wechselnde Formeln.

c) *Hollaz: Stilus S. Scripturae, tam V. quam N. T. est gravis et dignus majestate divina, nullo vitio grammatico, nullo barbarismo aut soloecismo foedatus.*

d) *Buxtorf, de punct. voc. et accent. origine, antiq. et auctorit. Bas.* 648. *Formula Consensus Helv. c.* 1-3.

e) *Hollaz: Advigilante provida Dei cura canon biblicus in verbis omnibus et singulis adeo illibatus et purus conservatus est, ut neque Judaeorum malitia textus hebraicus sit depravatus, nec textus graecus haereticorum perfidia falsatus, neque descriptorum incuria aut inscitia textus originalis in omnibus exemplis corruptus sit.*

f) Die Jesuiten Hamelius und Less zu Löwen 1586: zur h.

§. 23.

Von den Socinianern und Arminianern her, welche innerhalb der protestantischen Kirche zuerst die Strenge des Dogma zu mildern suchten [1]), bei den Synkretisten (weniger bei den Pietisten) [2]), und seit der Mitte des 18. Jahrh. war es ein bleibender Fehler, dass man, statt in die heiligen Bücher selbst zurückzuschauen und zu erwägen, wie sich ihre Verfasser geistig-göttlich gefühlt, lediglich an dem kirchlichen Begriffe gedeutet hat, denselben bald beschränkend, bald mildernd, bald in gleicher Art, wie den der Offenbarung, in einen andern, menschlichen Sinn ihn ausdeutend.

1. Im Widerspruche der Socinianer gegen dieses Dogma kam zu dem, dass sie die Inspiration entschieden auf das Ansehn des göttlichen Worts beschränkten, das hinzu, dass sie die Theile der Schrift, A. und N. T., in Bedeutung und Würde trennten [a]). Bestimmter auf die Inspirationsfrage richteten sich die Arminianer, immer noch bescheiden Hugo Grotius, wenn gleich angefochten genug [b]). Noch gegen Wetstein erneute sich die Anklage arminianischer Meinungen über die h. Schrift.

Schrift ist nicht nothwendig Eingebung der einzelnen Worte, noch auch aller Wahrheiten und Lehrsätze; „ein Buch wie vielleicht das zweite der Maccabäer, das durch menschlichen Fleiss, ohne Beistand des h. Geistes aufgesetzt worden ist, wird dadurch zur h. Schrift, wenn er nachmals bezeugt, es sei nichts Falsches in demselben.“ Diese Ansichten wurden in Rom verklagt, aber nicht verdammt. *Richard Simon* deutete *inspiratio* in blosse *directio*. Sein Streit mit *Dupin: Traité de l'inspiration des livres sacres avec réponse au livre intitulé: Défense des sentimens de quelques theologiens d'Hollande. Rot.* 687. Vrg. Wiener ALZ. 1815. 61. (Altkirchliche und stete kath. Lehre sei immer gewesen, dass Inspiration nur *in doctrinalibus* stattfinde.) Im Gegensatze wider die protestantische Bibelapotheose geriethen Einige in ihrem überkirchlichen Sinne auf lästerliche Reden von der h. Schrift. (*Gerhard. Loci II.* 33 *ss.*) Aber vornehmlich die neuere katholische Theologie hat nicht bloss um die Grundlage des protestantischen Supernaturalismus zu untergraben, sondern wissenschaftlich jenes freie Urtheil benutzt.

a) Die Socinianer gründeten die Auctorität der h. Schrift durchaus auf die ihres Inhalts, daher sie das A. T. geringer stellten. (*F. Socin. de auctorit. Scr. S. Rac.* 570. vrg. c. 1. des Rack. u. Poln. Katechism.) Auch führte die Voraussetzung des durchaus vernunftgemässen evangelischen Inhalts zu jener willkürlichen Schriftauslegung, die nur in scheinbarer Unterwerfung sich über die Schrift stellte.

b) Episcopius bezeichnete den Irrthum in Nebensachen nur als Mangel an Genauigkeit und Präcision. *Hugo Grot. votum pro pace ecc. tit. de can. Scrr. p.* 99: *A Spiritu S. dictari historias nihil fuit opus, satis fuit scriptorem memoria valere, aut diligentia in describendis veterum commentariis. Si Lucas divino afflatu dictante sua scripsis-*

2. Der Synkretismus stellte sich auch hier dem Arminianismus zur Seite [c]). Dagegen strebte der Pietismus mehr in die urchristliche, oder auch in die mystische Denkart zurück, übrigens weniger auf den Ursprung aus dem h. Geist, als auf die Kraft aus ihm gerichtet [d]).

3. Beschränkungen des kirchlichen Begriffs haben stattgefunden in der Gestattung entweder von Ausnahmen, oder von Graden der Inspiration in der h. Schrift. Milderungen: statt der positiven Auffassung die negative (Verwahrung vor Irrthum) und hier auch oft mit neuen Beschränkungen. Umdeutungen jenes Begriffs in den einer mittelbaren Inspiration, oder in eine mystische, oder uneigentliche (fromme Gemüthsverfassung) [e]). Daneben wurde fortwährend auch jene Un-

---

set, inde potius sibi sumsisset auctoritatem, ut prophetae faciunt, quam a testibus, quorum fidem est secutus. Quid ergo est, cur Lucae libri sint canonici? Quia pie ac fideliter scriptos et de rebus momenti ad salutem maximi ecclesia primorum temporum judicavit. Nur die prophetischen Schriften aus Inspiration.

c) Hagenbach, J. J. Wetstein u. seine Gegner. In Illgens Zeitschr. 839. 1.

d) Calixtus (*Resp. ad Theol. Moguntinos. thes.* 72) beschränkte die Inspiration (*peculiaris revelatio*) auf das zum Heile Nothwendige; im übrigen hielt er eine *divina assistentia* für hinreichend, damit die heiligen Autoren nichts Unangemessnes oder Unwahres niederzeichneten. Der Vorwurf gegen Joh. Musäus, dass er die Verbalinspiration leugne, wurde zur Episode des synkretistischen Streites. Er hatte nur gegen die Behauptung von Grosse, dass die Annahme von Barbarismen und Solöcismen im N. T. Blasphemie wider den h. Geist sei, die Eingebung der Worte als bestreitbar dargestellt (*de stylo N. T. Jen.* 641. 4.); aber die Schüchternheit dieses Zweifels wie das spätere Verleugnen oder Aufgeben desselben ist offenbar nur Scheu vor den Wittenberger Eiferern. Vrgl. Der Jenischen Theologen ausführliche Erklärung über 93 vermeinte Religionsfragen zu Rettung besagter *theologorum* u. der Univ. Jena guten Leumund gestellt v. *J. Musaeo*. Jen. 677.

e) Der offene oder verdeckte Gegensatz wider den strengen Begriff der Inspiration geschah theils im rationalen, theils im mystischen Sinne, denn hier ist die Stelle, wo Mystik und Rationalismus sich immer begegnet haben. Zu Grunde lag das Recht des Geistes im Gegensatze des Buchstabens. Hauptwerke der Emancipation: J. G. Töllner, die göttl. Eingebung der Schrift. Lindau u. Leipz. 771. Semler, Abh. v. freier Untersuch. des Canon. 771-75. 4 B. (1. B. 2. Aufl. 776.) Auch der Supernaturalismus hat die Inspiration abgeschwächt bis zum religiösen Takte der Apostel, z. B. Tholuck, Komm. z. Br. an d. Hebräer. 836. S. 90: „Wir nehmen nämlich bei den Aposteln einen religiösen Takt an, welcher sie leitete von den Bildungselementen ihrer Zeit und ihres Volkes nur dasjenige beizubehalten, was den Vortrag der christlichen Wahrheit materiell in keiner Weise trübte, anderes aber zurücktreten oder ganz fallen zu lassen. Man wird an dem Ausdrucke religiöser Takt keinen Anstoss nehmen, wir bedienen uns ja des Ausdrucks Takt

terscheidung zwischen h. Schrift und Wort Gottes gemacht. Die biblische Läuterung suchte vornehmlich Griesbach an die Stelle dieser Deutungen des Dogma zu setzen[f]).

§. 24.

Bei der Bedeutung der h. Schrift in der Kirche kam immer zweierlei in Betracht: die Zuverlässigkeit derselben im Berichte über die alttestamentliche, theokratische, und über die ursprünglich christliche Geschichte und Lehre, — Glaubwürdigkeit, formale Vollkommenheit, — und die Bedeutung, welche derselben fortwährend für Glauben und Leben beizulegen sei — Auctorität. In beiden Beziehungen aber kam es darauf an, das Verhältniss zwischen Schrift und Geist zu bestimmen. In den verschiedenen Begriffen, welche man von der Tradition gefasst hat, stellte sich die Idee des Geistes, äusserlich gefasst, neben die Schrift.

§. 25.

Die Tradition war in der ersten Zeit der Kirche ohne apostolische Schriften, oder neben solchen nur die in den Gemeinden noch fortlebende Verkündigung, das Wort der Apostel[1]). Seit dem Ablaufe des 2. Jahrhunderts tritt sie neben der anerkannten h. Schrift theils in Nachbildung dessen, was die Häretiker thaten, theils im Widerspruche gegen sie[2]), entweder als angeblich apostolische Geheimlehre hervor, welche dasjenige in sich fasste, was über die Schriftlehre hinausging[3]), oder als apostolischer Inbegriff der Hauptlehren[4]).

1. Papias setzte diese Traditionen seiner Zeit über die Schriften, von denen er Gebrauch machen konnte: aber er wollte

---

auch auf dem Gebiete der Kunst für die empfundene, aber nicht in das Bewusstsein getretene Regel."

f) J. J. *Griesbach*, *Stricturae in locum de theopneustia. Jen.* 784-88. u. in s. *Opuscc. ed. Gabler.* 825. *T. II. p* 288 *sqq.* Sein positiver Inhalt: die Pfingst-Geistesmittheilung befähigte zum apostolischen Berufe, also auch zur Abfassung der innerhalb desselben nöthigen Schriften, für ausserordentliche Fälle kam eine neue wunderbare Geistesmehrung hinzu, aber auch die natürliche Geistesthätigkeit der heil. Autoren wurde durch die Vorsehung vor störenden Irrthümern bewahrt. Wiefern die einzelnen Bestandtheile der h. Schriften aus dem einen oder andern Quelle geflossen sind, lässt sich nicht unterscheiden und wurde von den Aposteln selbst nicht unterschieden. Also der biblische Begriff der Inspiration: theokratische Begeisterung der Männer, nicht der Schriften, denn für Schriften waren sie nicht begeistert.

jene nicht frei fortbestehen lassen, sondern in seiner Schrift niederlegen[a]).

2. Die Gnostiker hatten zuerst Geheimtraditionen: daher die Kirchenväter gegen sie mit Argumenten stritten, welche, wenigstens auf andern Stellen der Kirche, auch gegen diese gebraucht werden konnten. Aber gegen die Gnostiker wurde die andre Art kirchlicher Traditionen gerichtet, diejenige, welche auf das Bedürfniss einer reinen und vollständigen Schriftauslegung gegründet war[b]).

---

a) *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις.* Nach *Eus. H. ecc.* 3, 39. Aehnliches 4, 22 von Hegesippus.

b) Bereits Chemnitz (*Examen Conc. Trid. Gen.* 614. 60 *ss.*) hat verschiedene Bedeutungen des Worts bemerkt. Gemeinsam ist ihnen das subjective Merkmal apostolischen Ursprunges. Altkirchlich sind: 1. apostolische Lehre insgemein ohne Rücksicht auf die Art der Ueberlieferung, nach 2 *Thess.* 3, 6. *Polyc. ad Phil. c.* 7. *λόγος παραδοθείς*, 2. kirchliche Lehre insgemein ohne Rücksicht auf mündliche oder schriftliche Ueberlieferung, so in der Vorrede zu *περὶ ἀρχῶν praedicatio apostolica*, welche Origenes als das kirchlich Feststehende der menschlichen Weisheit wie dem tiefern christlichen Wissen gegenüberstellt; daher die griechische Kirche unterscheidet *παράδοσις ἄγραφος* und *ἔγγραφος*. 3. Die historische durch menschliche Zeugnisse mehr oder minder beglaubigte Ueberlieferung (besonders bei Eusebius). 4. Häretische, 5. alexandrinische Geheimlehre. 6. Das Glaubensbewusstsein der Kirche als kurzer Inbegriff der Schriftlehre, auf welches sich besonders Irenäus und Tertullian im Kampfe gegen die Gnostiker beriefen. Denn *Iren.* 3, 2: *cum ex Scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate, et quia varie sint dictae.* Daher meinten die Gnostiker: *non posse veritatem in Scripturis inveniri ab his qui nesciant traditionem. Tert. de praescr. c.* 17 *ss.*: *ista haeresis non recipit quasdam Scripturas, et si quas recipit, non integras, adjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit, et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit. Quid promovebis exercitatissime Scripturarum, cum siquid defenderis, negetur, siquid negaveris, defendatur. — Ergo non ad Scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est.* 7. Das neben der Schrift in der kirchlichen Sitte Gültige, und nur von dieser in der alten Kirche nachweisbar z. B. *Tert. de cor.* 3: — *exempla observationum, quas sine ullius Scripturae instrumento, solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus.* Dagegen in der afrikanischen Kirche unter Cyprian im Streite gegen ein römisches Herkommen *traditio* mit *consuetudo* wesentlich gleich, der Vernunft und christlichen Wahrheit entgegengestellt wurde (*Cypr. Epp.* 71—74), daher der bekannte Ausspruch: *in evangelio Dominus, ego sum, inquit, veritas, non dixit: ego sum consuetudo; itaque veritate manisfestata cedat consuetudo veritati*, der auch noch bei Augustin fortklingt, mit seiner Schriftvorliebe (*de doctr. chr.* 1, 37: *titubabit fides, si divinarum Scripturarum vacil-*

3. Die alexandrinische Tradition, neben der Schrift als Geheimlehre, war dem *ἱερὸς λόγος* der heidnischen Schulen und Mysterien angepasst[c]), auch darin, dass man sie als eine geistigere Lehre, als die der Schrift, auffasste. Dieses ist auch die einzige Beziehung, in welcher die kirchliche Traditionslehre mit den fremden Traditionsweisen jener Zeiten zusammenhing. (Der jüdische Traditionsglaube hat wenig oder gar keinen Einfluss auf den kirchlichen gehabt.)[d]) Aber jene Tradition zog sich mit der alexandrinischen Denkart aus der Kirche zurück; nur in einzelnen Erscheinungen leuchtet sie noch auf wie bei Dionysius Areopagita[e]).

4. Die andre altkirchliche Tradition ist die in der Glaubensregel (auch apostolische Predigt und apostolisches Symbol genannt) niedergelegte[f]). Die Vermuthungen und Annahmen über Ursprung und Bedeutung, derselben, in alter Zeit, dann bei Lessing, und oft wiederholt in unserer Zeit[g]), sprechen zu unbedingt nach einer oder der andern Seite. Die Grundlage der Glaubensregel war ohne Zweifel die (traditio-

---

lat auctoritas). In jenem Streite ist der Unterschied von menschlicher und apostolischer, allgemeiner und partieller Tradition hervorgetreten.

c) *Lobeck*, *Aglaoph*. 39, 148 *ss*.

d) (Molitor) Phil. d. Gesch. oder ü. d. Trad. Frkf. 827.

e) Nach Clemens (*Hypotyp*. *c*. 7. bei *Eus*. *H*. *ecc*. 2, 1) hat der Auferstandene dem Jacobus Justus, dem Johannes und Petrus das tiefere Wissen überliefert (*παρέδωκε τὴν γνῶσιν*), das sich als geheime Ueberlieferung fortgepflanzt hat (*Stromm*. 1, 12: *τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις*). Nach Origenes trugen die Propheten Grösseres in ihrem Geiste, als sie der Schrift vertrauten (c. *Cels*. 6, 6: *ἐφρόνουν τινὰ μείζονα γραμμάτων, ἅπερ οὐκ ἔγραψαν*), und das Christenthum hat wie die Philosophie eine esoterische, der Menge verborgene Lehre (*c*. *Cels*. 1, 7: *τινὰ μετὰ τὰ ἐξωτερικὰ, μὴ εἰς τοὺς πολλοὺς φθάνοντα*). Ihr Inhalt geistiger als die Schriftlehre. *Dion*. *Areop*. *Hier*. *ecc*. 1: *σεπτότατα λόγια ταῦτα* (*θεοπαράδοτα*) — *ἐν ἁγιογράφοις ἡμῖν δεδώρηται δέλτοις· — ἀϋλωτέρα μυήσει καὶ γείτονί πως ἤδη τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, ἐκ νοὸς εἰς νοῦν διὰ μέσου λόγου, — γραφῆς ἐκτός* —.

f) *Iren*. 1, 10, 1. 3, 4, 2. *Tertul*. *adv*. *Prax*. 2. *de praescrr*. 13. *de virgg*. *vel*. 1: *regula fidei una omnino est*, *sola immobilis et irreformabilis*. Solche Glaubensregeln auch bei Origenes, Cyprian, Facundus, Vigilius. Die *regulae fidei* allmälige Gestaltungen und freie Auslegungen des *symbolum apostolicum*. Vrg. A. Hahn, Bibliothek der Symbole u. Glaubensreg. der apost. kath. Kirche. Bresl. 842.

g) Die Anti-Goezischen Schriften in Lessings Schriften v. Lachmann B. 10 f. u. Lessing, u. das apost. Glaubensbek. 839. Er wollte darthun, dass die h. Schrift dem Christenthum nicht wesentlich sei, indem ihr jene Glaubensregel an Alter und Bedeutung in der ältesten Kirche vorgehe. — F. Delbrück, Ph. Melanchthon der Glaubenslehrer. Bonn. 826. Dgg. Sack, Nitzsch u. Lücke, ü. das Ansehn der h. Schrift u. ihr Verh. zur Glaubensregel. Bonn. 827.

nelle) Taufformel auf Vater, Sohn und Geist, diese Grundanschauung des Evangelium: das allgemein Geschichtliche von Christus webte sich hinein, und einzelne Begriffe reihten sich an, welche im Bedürfnisse der Zeiten lagen, aber nicht dieselben überall und gleichmässig; manches auch, seitdem schon der Schriftgebrauch bestand. Eine wirkliche apostolische Lehrtradition ist diese Glaubensregel nicht gewesen, und eine solche kann es nicht gegeben haben, wenn wir die Art erwägen, in welcher die Schriften der Apostel vom Wesentlichen ihrer Lehre sprechen. Ebensowenig gründete sich der ganze kirchliche Glaube auf diese Regel: sofern dieses der Fall mit Etwas ausser der Schrift, war es eine ganz andere, umfassendere Tradition als diese Glaubensregel, es war das sich nach und nach ausbildende ganze Dogma der Kirche. Mit höherer Bedeutung wurde jene Regel erst den Häretikern entgegengestellt, als die wahrhafte Schriftauslegung, dann in der Mysterienverfassung gebraucht als heiliges *σύμβολον* der christlichen Welt [h]). — Die Bewährung der Tradition lag entweder überhaupt im h. Geiste der Kirche, oder, äusserlich noch gesicherter, in der bischöflichen oder Lehrer-Succession [i]).

§. 26.

Der Name der Tradition wird in der durch Schrift und Verfassung befestigten Kirche auf alles das angewandt, was diese festhalten mochte, ohne dass es schriftmässig begründet war [1]). Einfacher war die Sache der Traditionen in der griechischen Kirche. Aber auch die römische hat sich mit einer unbestimmten Annahme begnügt: hier war Tradition immer nur das Wort der Kirche selbst [2]).

1. Neben der eigentlich kirchlichen Bedeutung von *παράδοσις* (mündlich fortgepflanzte Apostellehre) ging auch noch die Bedeutung her, nach welcher sie die authentische Lehre und Verfassung der Kirche anzeigte, gleichgültig, ob sie nicht auch oder allein durch die h. Schrift gegeben sei, oder die

h) *Aug. Sermo* 213: *Ista verba, quae audistis, per divinas Scripturas sparsa sunt, sed inde collecta et ad unum redacta, ne tardorum hominum memoria laboraret.*

i) Das Erstere *Iren.* 3, 24: *ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia.* Das Andere *Iren.* 3, 3 (allg. DG. S. 73). Nach dem *Commonitorium* des *Vincentius Lirin.* c. 3 sind die Merkmale der ächten Tradition: *universitas, antiquitas, consensio* (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Ihre Nothwendigkeit liegt in der *altitudo* der h. Schrift.

übereinstimmende, schriftliche Lehre der Väter. Beides auch *ἐκκλησιαστικὸς κανών*.

2. Die griechische Kirche bezieht *παράδοσις* vorzugsweise auf den heiligen Ritus [a]). Hierauf hatten sich dort vormals auch die Namen *διδασκαλίαι*, *δόγματα* (allg. DG. S. 2) und ähnliche bezogen. Das Wahre in der sogenannten *disciplina arcani* liegt nur in dieser Ritualtradition der alten Kirche [b]). Dem römischen Begriffe [c]) galten die Angriffe auf die Tradition zunächst vor und unter der Reformation [d]); in seiner

---

a) Sowohl in Bezug auf den heiligen Brauch, als auf seine Deutung. Aber in den heiligen Bräuchen fand man auch dogmatische Bestimmungen (*Basil. de Sp. S. c. 7. 27. Greg. Naz. or.* 37 im Taufritus die Lehre von der Person des h. Geistes), und die spätere Kirche legte ein grosses Gewicht auf die *παράδοσις* als die der Schrift einstimmige, sich gleichbleibende Lehrweise der Väter; in diesem Sinne der kirchlichen Schriftlehre leitet Joh. Damascenus (*de fide orthod.* 3, 11) auch die Formeln der Trinitätslehre aus der Ueberlieferung her.

b) Erst Jesuiten fanden in der *disciplina arcani* eine geheime Ueberlieferung der Transsubstantiation und anderer Dogmen, welche ohne Grund der h. Schrift erst spät in der römischen Kirche hervorgetreten sind. Zum Mysterienwesen der Kirche, welches im 2. Jahrh. entstanden, im 6. durch die Allgemeinheit und Oeffentlichkeit des Christenthums unterging, gehörte nur die Feier des h. Abendmahls mit andern heiligen Gebräuchen; der hierbei überlieferte *ἱερὸς λόγος* betraf nur diese nebst Symbolum und Gebet des Herrn, welche, da sie doch bereits in öffentlichen Schriften vorlagen, nur den durch das Sacrament Geweihten zum berechtigten Gebrauche überliefert wurden. (Allg. DG. S. 64.) *R. Rothe, de disc. arc. Heidlb.* 841.

c) Bereits im *Commonitorium* des *Vincentius* (*den. ed. Herzog. Vrat.* 839.) gegen die Mitte des 5. Jahrh. fällt die Tradition mit der Auctorität und Intelligenz der Kirche zusammen und schliesst daher die organische Fortbildung ein. In der Praxis des Mittelalters stellte sich neben den apostolischen Ursprung die Stiftung in apostolischer Machtvollkommenheit.

d) Von den Versuchen der Waldenser und Wikliffes an, das Christenthum aus der h. Schrift wiederherzustellen. Es war hier, wie mit vollem Bewusstsein in den protestantischen Symbolen, zugleich eine Erhebung über die Auctorität der Kirche in Gegenwart und Vergangenheit. *Art. Smalc. p.* 308: *Ex patrum verbis et factis non sunt extrahendi articuli fidei. Regulam aliam habemus, ut verbum Dei condat articulos fidei, praeterea nemo, ne angelus quidem. C. Helv. II.* 1: *Non patimur nos in controversiis religionis urgeri nudis patrum sententiis aut conciliorum determinationibus, multo minus receptis consuetudinibus. Non alium sustinemus in causa fidei judicem, quam ipsum Deum per Scripturas S. pronuntiantem.* Auch *Conf. Anglic.* hat den Grundsatz der alleinigen Schriftauctorität (6) und gegen die Unfehlbarkeit der Concilien (21) bestimmt ausgesprochen. Der Kampf gegen die Traditionen (*Conf. Augustana* 1, 15 u. 2, 5) behauptet nur vom Begriffe des alleinseligmachenden Glaubens und gegen die von der Kirche empfohlenen Gelübde und Werke: *quod traditiones humanae,*

ganzen Unbestimmtheit erscheint er noch in den Beschlüssen von Trient[e]).

§. 27.

In der neuern und neuesten Zeit haben sich die Meinungen aller Parteien oft in Bezug auf die Tradition mit einander vereinigt. Abgesehn von dem unverfänglichen Sinne, in welchem die Protestanten bisweilen die historische Tradition (eigentlich nur das geschichtlich Wohlbezeugte) vertheidigten, oder Geist, Lehre und Leben der ersten fünf Jahrhunderte als annehmbare Tradition neben der Schrift festhalten wollten[1]), verstand man unter Tradition, welche man vertheidigte, den kirchlichen Geist überhaupt[2]).

1. Historische Tradition, z. B. für die Annahme des Kanon und des Textes der heiligen Bücher[a]). Die Tradition im zweiten Sinne bei den Synkretisten[b]).

2. Noch freier haben den Traditionsbegriff diejenigen gefasst, welche unter ihm das Leben der Kirche verstehn wollten[c]). An die Stelle des fortwährend schwankenden Geistes der Kirche trat bei den Protestanten der Geist der Schrift.

---

institutae ad placandum Deum, ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis, adversentur evangelio.

e) *Sess. IV. Decr. de canonicis Scripturis: S. Synodus hoc sibi perpetuo ante oculos ponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Sp. S. dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta omnes libros tam V. quam N. T. nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vel a Sp. S. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu et reverentia suscipit.*

a) In diesem Sinne schon *Aug. c. ep. fund. c.* 5: *evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.* Vrg. Lücke in d. Zeitsch. f. ev. Christenth. I. 1. Nr. 4.

b) Calixtus in der Vorrede zum *Commonitorium: Symbolum Apostolicum* und *consensus quinquesaecularis* als Einheit der verschiedenen Kirchen ohne Aufgebung ihrer Eigenthümlichkeit. Allg. DG. S. 347 f. Aehnlich, doch tiefer von dem sich steigernden katholischen Elemente der anglicanischen Kirche ergriffen, der Puseyismus.

c) *Lamennais, sur l'indifférence. II. 277 ss.* Vom Geist u. Wesen des Kath. in d. Tüb. Quartalschr. 819. Molitor, Ph. d. Gesch. o. ü. Trad. Frkf. u. Münst. II. In diesem Sinne repräsentirt die Tradition auch den Fortschritt in der katholischen Kirche, den kirchlichen Volksgeist, ja mit einem profanen Namen (A. Müller's Staatsanz. I, 1) die öf-

Zu der nach allen Seiten verwandten Frage über die Geltung der **Symbole** in der Kirche[d]) und innerhalb der protestantischen insbesondre[e]), vrgl. allg. DG. S. 341 f. 369. 496.

---

fentliche Meinung der Kirche. Möhler (Symbolik. 4. Ausg. S. 358 ff. 378 ff.) hat beide Begriffe unterschieden: 1. „der eigenthümliche in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende christliche Sinn, — das kirchliche Bewusstsein; 2. ausserdem wird aber noch von der katholischen Kirche behauptet, dass ihr Manches von den Aposteln überliefert sei, was die h. Schrift entweder gar nicht enthalte, oder höchstens andeute.“ Diess als Tradition im engern Sinne; dieser materielle, handgreifliche (*per manus traditae*) ist der eigentlich römische und tridentinische Begriff. — Von Seiten der Protestanten Zugeständnisse für die andere geistige Auffassung: Marheineke, ü. d. wahren Sinn d. Trad. In Daub u. Creutz. Stud. IV. 289 ff. L. Pelt, v. d. Trad. als Princip der prot. Dogmatik. In d. theol. Mitarbeiten. 838. 1. Die neueste Wendung des Rationalismus, welche über die h. Schrift als die erste Erstarrung des christlichen Geistes offen hinausschreitend, nur im freien heiligen Geiste das Princip der Kirche anerkennen will, könnte sich leicht mit der einen Fassung der katholischen Tradition ausgleichen.

d) *Σύμβολον* aus den Mysterien, Erkennungszeichen für die Geweihten. Der Name als Gesammtbegriff für ihre Glaubensbekenntnisse und Lehrvorschriften ist in der lutherischen Kirche erst durch die Concordienformel üblich geworden (*p*. 571): *Symbola i. e. breves et categoricae confessiones, quae unanimem catholicae christianae fidei consensum et confessionem orthodoxorum complectebantur.* In der vorreformatorischen Kirche waren die nachmals sogenannten *Symbola oecumenica* Erkennungszeichen der Kirchlichgesinnten unter einander und Legitimationen gewisser Einzelner. Eine höhere Auctorität kam nur zu dem *Symb. Apostolicum* als urchristlicher Tradition neben der h. Schrift, und dem *Symb. Nicaenum* als der Constituirung der Kirche in ihrer Glaubenseinheit. Dennoch traten diese Bekenntnisse gegen das lebendige Wort der Kirche zurück, die Schriften mancher Kirchenlehrer erlangten gleiches Ansehn. Das *Athanasianum* erlangte nur im Abendlande und für die Schule (*Symb. Quicunque* im Gegensatze des *Credo*) Auctorität ohne feststehende Verpflichtung.

e) Die Symbole enthalten die Tradition der protestantischen Kirche, nur ohne die Selbsttäuschung eines apostolischen Ursprungs, das damalige Glaubensbewusstsein der Kirche; aber je höher ihr Ansehn stieg, in desto zweifelhafterm Verhältnisse zur protestantischen Geistesfreiheit und zur unbedingten Auctorität (auch Perspicuität) der h. Schrift. **Drei** Ansichten und Epochen ihrer Geltung sind besonders in der lutherischen Kirche allmälig hervorgetreten: 1. Sie galten ursprünglich als Erklärungen und Erkennungszeichen des Glaubens gegenüber dem Reiche und der alten Kirche. Luther, Vorrede z. Visitationsbüchlein 1528: „Wiewol wir solches nicht als strenge Gebote können ausgehn lassen, auf dass wir nicht neue päpstliche Decretales aufwerfen, sondern als eine Historie oder Geschicht, darzu als ein Zeugniss und Bekenntniss unsers Glaubens.“ Selbst noch *Form. Conc.* 572: *Symbola non obtinent auctoritatem judicis, haec enim dignitas solis sacris literis debetur: sed duntaxat pro religione nostra testimonium*

Der Streit darüber ist fortwährend geführt worden, entweder über Symbole insgemein, oder über die geltenden Symbole der Protestanten [f]), vom juridischen (staatsrechtlichen), kirchlichen, theologischen, oder moralischen Standpunkte aus [g]), auch vom li-

---

dicunt eamque explicant, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint. Daher als nicht unveränderlich. Im Rel. Frieden: „so sie aufgerichtet haben und nachmals aufrichten werden.“ 2. Sie wurden die Norm des Glaubens und der Lehre im Innern der Kirche zunächst gegen die fanatischen, schriftlosen und schriftwidrigen Parteien, die sich an die Protestanten andrängten, dann gegen die Gefahr eines Zerfallens in innere Streitigkeiten. Hierdurch unterscheidet sich ein doppelter Charakter dieser Geltung. Als 1533 die Unterschrift der *Conf. Augustana* in Wittenberg eingeführt wurde, war sie der freie Ausdruck der damaligen reformatorischen Ueberzeugung, Luther und seine Freunde dachten am wenigsten daran, sich die Freiheit und die Kraft des lebendigen Worts durch ihre Symbole beschränken zu lassen. Als diese aber seit der Mitte des 16. Jahrh. durch die politische Macht eingeführt (*Corpora doctrinae, Confutatio* des Flacius 1559, *Liber Concordiae* 1577—80), jede Opposition vernichteten und das Ansehn einer vergangenen grossen Zeit auf alle Gegenwart und Zukunft legen wollten, bezeichneten sie als Reflex der h. Schrift und als unabänderliche Norm der Schriftauslegung (auch abgesehn von theologischen Uebertreibungen hinsichtlich ihrer mittelbaren Inspiration) eine Erneuerung des Katholicismus in der protestantischen Kirche unter dem Namen der Orthodoxie. 3. Seit Anfang des 18. Jahrh. wurden sie vertheidigt als nothwendige Mittel zur Einheit der protestantisch-lutherischen Kirche in der Art der katholischen. Was Schleiermacher (im Ref. Almanach. Erf. 818.) für sie vorgebracht hat als Schutzwehren gegen den Katholicismus, ist die im Sinne der reformirten Kirche und der neuen Geistesfreiheit abgeschwächte Vertheidigung, welche mit der Einsicht ihrer Vergeblichkeit endet. (Vorrede zu s. Pred. ü. d. Augsb. Conf. Brl. 831. u. Stud. u. Krit: 831. 1).

f) Daher solche, welche gegen die Symbole sprachen, doch neue Symbole beantragten. Röhr, Grund- u. Glaubens-Sätze. Neust. (832.) 3. A. 843. Vrg. allg. DG. S. 496.

g) Im Reformationszeitalter war es meist die durch ein Dogma verletzte Minorität, welche dem Ansehn der neuen Symbole entgegentrat; doch von einem allgemeinen protestantischen Gesichtspunkte aus And. Osiander. Damals entstand auch der Spruch: „Jetzt unter der Confession Viel Lügen sind bedecket schon: das heilig Evangelion Das ist die best' Confession.“ Die Socinianer erklärten ihre öffentlichen Glaubensschriften nicht als Symbole aufstellen zu wollen, und die Arminianer verwarfen jede Auctorität in Glaubenssachen ausser der h. Schrift. Calixtus wollte nur das apostolische Symbolum höher gestellt haben. Der entscheidende Gegensatz ging zu Anfange des 18. Jahrh. vom Pietismus aus, der in seiner Gefühlsinnigkeit und Lebendigkeit den heiligen Buchstaben erstarrter Begriffe nicht bedurfte, und wurde seit der Mitte des Jahrh. im Namen protestantischer Denkfreiheit durchgeführt. Juridisch in Bezug auf das Recht des Staats bindende Lehrformeln aufzu-

terarischen, sofern die Symbole verschiedenartig und materiell unsicher seien.

§. 28.

Die Frage über den Gebrauch der heiligen Bücher hängt ganz mit der vorigen zusammen. Es ist keinem Zweifel unterworfen, dass die Kirche, seitdem sie eine Sammlung heiliger Schriften in sich hatte, Glauben und Leben auf sie zurückgeführt habe, und demgemäss niemals aufgehört, zum Lesen und Forschen in derselben aufzufordern [1]. Daher ist die Zurückhaltung der h. Schrift als religiöse Volksurkunde ohne allen Zweifel eine hierarchische Neuerung [2]. In einem andern Sinne wurde dasselbe Princip in der extrem-mystischen und in der rationalistischen Denkart angenommen [3]. Beides, sowohl der Missbrauch der heiligen Schrift, als seine Befürchtung, sind immer nur dadurch entstanden, dass man lediglich den Buchstaben der Schrift festhielt, und sich ihrem Geiste verschloss.

1. Wie die Bedeutung, so war der Gebrauch der h. Schrift als heilsam von Alters her in der Kirche anerkannt. Das Ansehn der Tradition verhinderte jenen nicht: der eigentliche Beweis

stellen, auf das Recht der Gemeinden, ihre Lehrer auf dieselben anzunehmen, und wiefern diese Symbole die Charte sind, auf welche sich in jedem Staate die staatsbürgerlichen Rechte der Kirche gründen; kirchlich, wiefern die protestantische Kirche zu ihrer Einheit, und gegenüber der katholischen, der Symbole bedarf; theologisch, wiefern das Verhältniss zur h. Schrift, des Menschen zur ewigen Wahrheit und die Natur des Dogma sie fordert oder zulässt; moralisch, wiefern der Geistliche durch seinen Eid im Gewissen ihnen verpfändet ist. Die freisinnige, aufgeklärte Bestreitung beginnt mit Töllner, vernünft. Unterricht ü. die S. B. 766. Unklare Vermittelungen: die Beschränkung der Verpflichtung durch die Formel: *quatenus* (*cum Sc. S. consentiunt*) statt *quia*, und die Unterscheidung von *norma docendi* und *credendi*; jene hebt eigentlich die Verpflichtung auf, diese trennt Bekenntniss und Ueberzeugung. Der Streit in seiner allgemeinen Fassung über Gewissens- und Lehrfreiheit, über die Kraft der Wahrheit und über die Stellung des christlichen Volks in der Kirche, kam zur öffentlichen Verhandlung, gegen ein bloss äusserliches Wiedergeltendmachen der Symbole, in der Sache des Preussischen Religionsedicts, gegen die innerliche Erneuerung des altkirchlichen Glaubens, im Hessischen und Hamburger Symbolstreite. — Neueste Apologie: Rudelbach, Einl. in d. A. C. Nebst erneuerter Unters. der Verbindlichk. der Symb. Dresd. 841. Ribbeck, die ordinator. Verpflicht. der ev. Geistlichen auf die S. Schr. Brl. 843. Dagg. Bretschneider, die Unzulässigk. des Symbolzwanges in der ev. Kirche. L. 841. Wasserschleben, die ev. Kirche in ihrem Verh. zu den S. B. u. zum Staate. Bresl. 843.

wurde immer aus der Schrift genommen. Beziehen sich gleich viele Aeusserungen der Kirchenväter, welche für den nothwendigen und allgemeinen Schriftgebrauch gewöhnlich geltend gemacht worden sind, nur auf das öffentliche Lesen der Schrift, so blieb doch die Schrift auch im eignen Volksgebrauche, und für denselben sprechen hin und wieder auch diejenigen Männer (wie Gregor d. Grosse), welche anderwärts vor Missdeutung und Missbrauch gewarnt haben. Es lag übrigens im Geiste der alten Kirche, dass die Schrift mehr zur Erbauung, als zur Prüfung und Selbstüberzeugung gebraucht wurde. Wie es die Gunst der Zeiten gestattete, wirkte man auch für Schrift-Mittheilung und Verbreitung[a]).

---

a) Im Streite der katholischen und protestantischen Geschichtsansicht über die Stellung der alten Kirche (bis 6. Jahrh.) zur h. Schrift bezog jene alle Förderung des Schriftgebrauchs auf die kirchliche Vorlesung und auf den Klerus, oder versteckte sich dahinter, dass die h. Schrift in den Volkssprachen der alten Kirche (griechisch, lateinisch, syrisch etc.) auch in spätern Zeiten nicht verkümmert worden sei: diese verwechselte das kirchliche, aus der Synagoge herstammende Vorlesen von Bibelabschnitten (Augusti in den Denkwürdigkk. aus der chr. Archäol. L. 823. B. VI.) mit dem häuslichen Lesen und Besitz, das erbauliche Lesen mit dem dogmatischen Forschen, verkannte die natürlichen Schranken des Schriftgebrauchs in der alten Kirche und beschrieb die spätern willkürlichen Beschränkungen als Bibelverbote. *Collectio quorundam auctorum, qui Sc. S. translationes damnarunt. Lut.* 561. 4. *N. le Maire, Sanctuarium profanis occlusum. Herbip.* 662. 4. — *F. Furii Bononia s. de libris sacris in vernaculum convertendis. Bas.* 556. *II. J. Usserii Hist. dogm. controversiae inter orthodoxos et pontificios de Scripturis et sacris vernac. ed. Wharton. Lond.* 689. *f. C. Kortholt, de lectione Bibliorum in linguis vulgo cognitis. L.* 692. 4. C. W. F. Walch, krit. Unters. vom Gebr. der heil. Schr. in den 4 ersten Jahrhh. L. 779. Seit dem 18. Jahrh. traten auch Protestanten auf die katholische Seite, wie Lessing zu Gunsten der Glaubensregel und des Geistes (nächst der Goez'ischen Polemik, gegen Walch: XI. 561 ff.), aber auch Katholiken erkannten das Recht der protestantischen Behauptung, wie L. van Ess: Auszüge aus den h. KV. und andern kath. Schriftstellern über das nothw. und nützl. Bibellesen. L. (808) 816. Chrysostomus oder Stimmen der KV. über das nützl. und erbaul. Bibellesen. Darmst. 824. — Origenes, Augustin, Chrysostomus sind voll von Aussprüchen für den Segen des Bibellesens (bei Walch, Ess u. a. Chrysostomus, *Hom.* 3. *de Laz.*, legt sogar rednerisch dem Besitze der heiligen Bücher eine geistige Macht bei), die Menge der alten Uebersetzungen in die Volkssprachen, der Traditoren in der Verfolgung Diocletian's, wie der dem katholischen Klerus verdächtigen Bibelwerke (z. B. *Euseb. H. E.* 5, 28 über die Menge von Exemplaren der h. Schrift, welche allein von den verschiedenen Anhängern Artemon's in Rom verbreitet wurden; *Theodoret. Haerett. fabb.* 1, 20 über die mehr als 200 Exemplare von Tatian's Diatessaron, welche er den Leuten aus den Händen spielte und durch die 4 Evangelien ersetzte)

2. Die Hierarchie hat bei dem sogenannten Schriftverbote und bei dem Schriftverhindern ein zwiefaches Interesse gehabt: die nicht ursprünglichen Lehren zu verdecken und die Würde des Klerus zu heben [b]). Seit dem Mittelalter war die Zu-

---

zeugen mindestens für die weite volksmässige Verbreitung einzelner Schriftbücher. Dennoch, die ältesten Empfehlungen des Schriftgebrauchs beziehn sich nur auf das A. T. (*Clem. Rom. ad Cor. I.* 45: *ἐγκύπτετε εἰς τὰς γραφάς, τὰς ἀληθεῖς ῥήσεις πνεύματος τοῦ ἁγίου*), die Fürsorge frommer Fürsten und Bischöfe für Schriftverbreitung bezog sich zunächst auf öffentliche, kirchliche Exemplare, das lebendige Wort der Kirche in Predigt und Tradition hat immer vorgewaltet, und die Schrift galt nicht für nothwendig zum Heile. *Iren.* 3, 4: *Multae gentes barbarorum — sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum S. in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes. Tertul. praescr. c.* 14: *Fides, inquit (Dominus) tua te salvum fecit: non exercitatio Scripturarum. Fides in regula posita est. Aug. de doctr. chr.* 1, 30: *Homo fide, spe et caritate subnixus — non indiget Scripturis nisi ad instruendos alios. Itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt.*

b) T. G. Hegelmaier, Gesch. des Bibelverbots. Ulm 783. Gegen die Paulicianer rügte die griechische Kirche zuerst das Grübeln der Laien in der Schrift, doch empfiehlt Johannes Damascenus noch unbedingt zu forschen in der Schrift (*de fide orthod.* 4, 17: *κάλλιστον καὶ ψυχωφελέστατον ἐρευνᾶν τὰς θείας γραφάς*). Erst in den Zeiten der Barbarei ist den Völkern des Morgenlandes die h. Schrift praktisch verloren gegangen. Der neueste Gegensatz gegen die Bibelgesellschaften in Griechenland (Encyklika des Patriarchen Gregor VI. 1836, in Rheinwald's *Acta hist. ecc.* 1837. S. 897 ff.) gilt zunächst dem Verdachte gegen die Bibel aus der Hand von Häretikern inmitten ihrer Traktätchen, verwirft jedoch zu Gunsten der Septuaginta auch jede Uebersetzung des A. T. in die „gemeine, unbewährte, verachtete, neugriechische Sprache." Dagegen unter Alexander der heilige Synodus selbst an der Verbreitung des russischen N. T. theilnahm 1821 (*Pinkerton, Russia. Lond.* 833). In der römischen Kirche hing der Widerwille gegen Uebersetzungen in die neugebildeten Volkssprachen mit der Bevorrechtung der römischen Sprache als gemeinsame heilige Sprache des Cultus zusammen, so Gregor VII. gegen die slavische Bibel (*ad Bohemorum Regem* b. *Mansi XX.* 296). Innocenz III. (*L. II. Ep.* 141 *ad Metenses*) verbot den Gebrauch der romanischen Bibel zunächst in den Conventikeln der Albigenser und Waldenser. Insgemein wurde dem Volke der Psalter gelassen, doch verbot das Concilium von Toulouse 1229 (*c.* 14) auch diesen in der Volkssprache. Das Verbot die Schrift zu übersetzen, wenn man nicht Prälat sei, oder ohne Genehmigung des römischen Stuhls, wurde zuerst gegen Wikliff erlassen; aber die Kirche hat sich kurz vor und in der Reformationszeit eine Zeit lang in die Zeiten und in das Verlangen nach der Bibel in der Volkssprache geschickt (allg. DG. S. 328). Das Verbot des Gebrauchs einer Uebersetzung, ausser der Kirchensprache, hat sich nur in der Praxis dargelegt, denn das Tridentinische Privilegium für die Vulgata (*Sess. IV. Decr. de edit. et usu S. Librorum*) war absichtlich doppelsinnig. (*Sarpi II.* 169 *ss. ed. Lat.* L. van Ess, pragm. krit. Gesch. der Vulg. im allg. u. zunächst in Beziehung

rückforderung jenes freien Gebrauchs in allen gegenkirchlichen Parteien das bleibende Princip, theils als Opposition gegen die Hierarchie, theils aus religiösem Bedürfnisse; neben der Kelchentziehung hat das Bibelverbot am meisten reformatorischen Muth in die Völker gelegt[c]).

3. Die Verwandtschaft, welche man einestheils zwischen Katholicismus und extremer Mystik (Enthusiasmus, wie sie bei Luther heisst, und Quakerthum), anderntheils zwischen

---

auf das Trid. Concil. Tüb. 824.) Feststehend blieb die Schranke, durch welche Pius IV. das Lesen (approbirter) Bibelübersetzungen für jeden Einzelnen vom Urtheile seines geistlichen Obern abhängig machte (*de libris prohibitis regula IV.*), und den Bibelgesellschaften traten die neuesten Päpste heftig entgegen: Pius VII. 1817 (*Wald, Decreta, quibus societt. bibl. a Pontif. Rom. damnantur. Regiom.* 818.), Leo XII. 1824, Pius VIII. 1829, Gregor XVI. 1844. Die Hierarchie hat als Grund solcher Verschränkungen geltend gemacht: das Lesen der Schrift fordere eine Vorbereitung und Bildung für dieselbe, wenn es nicht durch Missverständniss in die Häresie und in Irrungen des Lebens führen solle; die Schrift dürfe nicht gemein gemacht werden, es sei hinreichend, erwählte Abschnitte derselben in Mitten von heiligen Gebräuchen und lebendiger Lehre in den kirchlichen Versammlungen zu vernehmen. Die Scholastik, sonst so geneigt das kirchlich Geltende theoretisch zu rechtfertigen, hat sich nicht auf eine Vertheidigung der Bibelbeschränkung eingelassen.

c) Ueber die Albigenser *Rainerii Summa c.* 5: *quicquid praedicatur, quod per textum Bibliorum non probatur, pro fabulis habent. Item dicunt, quod Scriptura S. eundem effectum habeat in vulgari quam in latino. — Item N. T. textum et magnam partem V. vulgariter sciunt corde — item Decretales et Decretum (Gratiani) et expositiones Scripturae S. respuunt et tandem inhaerent textui.* Wikliff's 19 *conclusiones:* allg. DG. S. 313. Jansenistische Bibel-Uebersetzung u. Erklärung: eb. S. 405. Gegen sie die Bulle *Unigenitus: Scriptura non est pro omnibus.* — Die protestantische Kirche hat fast überall gleichzeitig mit ihrer Entstehung die Bibel in die Hände des Volks gelegt als das Zeichen, durch das sie siegte. Bei der unbedingten Freilassung des Gebrauchs und bei der Bibelfestigkeit des Volks lag die Meinung nahe, als habe jeder aus der Gemeinde kraft der h. Schrift über Glaubenssachen selbständig zu entscheiden, wogegen sich die orthodoxe Theologie noch leise verwahrte, z. B. *Quenstedt I.* 216: *Non dicimus laicos Scripturae lectione instructos de gravissimis quibusque quaestionibus judicium ferre, sed praecipua ac fundamentalia fidei capita et vitae regulas ex Scriptura petere debere. Cum asserimus, posse et debere fideles quosvis pro donorum suorum modulo ad privatam sui suorumque informationem S. Literas modeste et devote legere: nec hoc ipso imperitae plebi animos addimus, ut publicam sibi Scripturae interpretationem arroget.* Mit unwiderstehlicher Macht haben die Bibelgesellschaften (allg. DG. S. 391) die h. Schrift in mehr denn allen 70 Sprachen der Völker verbreitet, aber auch das göttliche Wort ohne alle Mittel des Verständnisses unter die Menge geworfen und zuweilen ohne die genaue, würdige Sorge für die Uebersetzungen.

Katholicismus und Rationalismus (allg. DG. S. 477) gefunden hat, liegt eben nur in dieser Abwendung von der Auctorität und dem Gebrauche der h. Schrift. Jene Mystik fand in der Schrift eine Verhinderung des innern Lebens, der Rationalismus eine Beschränkung der reinen und freien Vernunft[d]).

§. 29.

Was aber den dogmatischen Gebrauch der h. Schrift anlangt, welcher neben dem kirchlichen zu erwägen ist, so haben sich in die kirchliche Ueberzeugung von der Schrift als Urkunde einer christlichen Religionslehre, indem man diese aus ihr zu entwickeln bemüht war, ganz natürlich zwei Vorstellungen eingedrängt: diejenige, in welcher man Unterschiede und Ausscheidungen in Hinsicht auf Wesentliches und Unwesentliches der Schrift machte, und die, welche ein Christenthum über die Schrift hinaus, also eine Vervollkommnung der Schriftlehre für möglich, ja für nothwendig annahm.

Die Ansichten und Beschränkungen, von denen das Folgende handelt, verlieren ihre Bedeutung, wenn die Schrift nicht als Lehrcodex, sondern als Geschichtsurkunde für die Stiftung der Theokratie und des göttlichen Reichs, und als Buch des Geistes angesehn wird.

§. 30.

Das Erste, die Trennung des Wesentlichen und Unwesentlichen im Urchristenthum, geschah vornehmlich durch die Lehren von der Accommodation der heiligen Männer und Schriftsteller. Nachdem die Kirche diese Hypothese anfänglich mit Uebertreibungen aus der heidnischen Ansicht in Philosophie und Leben ausgeführt hatte [1]), verlor sich das Interesse für dieselbe in dem Maasse, wie die kirchliche Auctorität vor dem Schriftworte herrschend wurde [2]). Endlich aber, nachdem erst der Arminianismus [3]), dann der Kantische Rationalismus sie wieder aufgegriffen hatte, ist sie in der gegenwärtigen Denkart entweder nicht mehr anerkannt, oder in einen andern Begriff hineingedeutet worden [4]).

---

d) Verschieden davon ist das bloss pädagogische Bedenken: Unters. ob die Bibel als Volksbuch zu empfehlen. Eisen. 816. *J. A. G. Voeckler, de eo, an bene actum sit scriptis V. et N. T. omnibus cum imperitorum multitudine communicandis? L.* 823.

1. Die ungebundenen Vorstellungen der heidnischen Schulen und des heidnischen Lebens über das Wahrheitreden flossen aus zwei Quellen: aus der Verachtung, welche die Schulen gegen die Menschen ausser ihnen, gegen das Volk, übten, und aus der rein bürgerlichen Ansicht des Lebens, in welcher theils der innerliche und äusserliche Mensch ganz auseinander traten, theils die Klugheit zum Princip des äussern Lebens wurde. Die gesammte kirchliche Terminologie in der Accommodationslehre kam aus dem heidnischen Leben her[a]). Doch hat sich immer auch der bessere Geist gegen die kirchliche Uebertreibung jener Vorstellung geregt, sowie die ganze Kirche sich gegen die gno-

---

a) *F. A. Carus, Hist. antiquior sententiarum eccl. graecae de accomm. Christo inprimis et App. tributa. L.* 793. 4. J. Jahn, was hielten die KV. von der Accomm. Nachtr. zu s. theol. Werken. Tüb. 821. Nr. 2. — *Συγκατάβασις condescensio, οἰκονομία dispensatio, συμπεριφέρειν conversari* aus dem stoischen Sprachgebrauche. Disputiren, beweisführen *κατ᾽ ἄνθρωπον*, im Gegensatze von *κατ᾽ ἀλήθειαν. Rössler, de variis disputandi methodis vet. eccl. Tub.* 784. 4. 2 *Pgrr.* — Wie Plato (*de republ* 3. *ed. Bip. p.* 266 *s.*) Aerzten und Staatsmännern das Lügen zum Besten anderer (*ἐπ᾽ ὠφελείᾳ τῆς πόλεως*) für geziemend achtet: so Clemens von Alex. (*Strom.* 7, 9 mit derselben Berufung auf den Arzt) einem christlichen Weisen die Unwahrheit zur Heilung der am Heile Kranken (*ἐν θεραπείας μέρει — ψεύσεται, ἢ ψεῦδος ἐρεῖ*), wie Paulus den Timotheus beschnitten habe; Chrysostomus (*de sacerd.* 1, 5) preist das Heilsame und Pflichtmässige wohlwollenden Betrugs; Synesius (*ep.* 105) meint, die Wahrheit schade oft und müsse dem Volke verborgen bleiben; Athanasius (*de sent. Dion. Alex.*) lehnt alles, was Dionysius zu Gunsten des arianischen Dogma gesagt hatte, dadurch ab, dass es *κατ᾽ οἰκονομίαν* gesagt sei, um die Sabellianer zu widerlegen. Aber solche Grundsätze galten in der Kirche mehr für die eigne Lehrweise und Praxis, als in Bezug auf die h. Schrift, denn diese wurde zu wenig im Einzelnen und streng historisch betrachtet, als dass jener Gegensatz des Schriftinhaltes und der eignen Ueberzeugung hervortreten konnte, der sich durch die Accommodationslehre auszugleichen sucht. Ein System der Anbequemung zu untergeordneten Bildungsstufen erkannte man nur im Mosaismus und A. T. Im N. T. wurde nur Einzelnes aus Accommodation erklärt, so diejenigen Reden Jesu, in denen er allzu menschlich von sich zu sprechen schien, wie *Marc.* 13, 32 (was die spätere Dogmatik zum Stande der Erniedrigung rechnete). Gegen den Spott des Celsus über Stellen der Schrift erkannte Origenes (*c. Cels.* 4, 71) in der Form eine Anbequemung des Logos zur beschränkten Fassungskraft des Volks, wie ein Lehrer zu Kindern nicht in seiner Redeweise spreche, sondern sich zu der ihren herablasse; auf die Gebote und Lehren Christi wendet er (*ib.* 3, 79) das Wort des Solon an von den nicht an sich besten, aber möglichst besten Gesetzen, die sie ertragen konnten und bedurften; ihm war die Ergänzung zu beiden seine Lehre von geheimer Tradition und vom tiefern geistigen Sinne unter dem sinnlich rohen Worte. *Hier. in Mt.* 13. *Jer.* 28 der Schriftausdruck sei oft durch Volksmeinungen bestimmt.

stische Uebertreibung derselben entschied. Man fand hier wie dort sowohl die sittliche Würde der heiligen Männer, als die Substanz ihrer Sache und Lehre gefährdet[b]).

2. In den kirchlichen Begriffen vom Mittelalter her[c]) treten weit mehr hervor: 1) die Unterscheidung des Allgemeinen und des Temporellen oder Localen in der h. Schrift, im zweifachen Sinne[d]); 2) die Annahme einer Anbequemung Gottes

b) An den Gnostikern, welche die Accommodation der kirchlichen Praxis auf Christus und die heiligen Schriften anwandten, rügten die Kirchenlehrer dasselbe, was sie im Leben zu üben für gut fanden. *Tert. Marc.* 3, 15: *inconstantem aut subdolum Deum narras: aut diffidentiae aut malitiositatis consilium est, fallendo quid promovere. Jul. Afric. fr:* (*Routh. II.* 116) *μὴ δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ, ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον — Χριστοῦ.* Im Streite des Hieronymus und Augustinus über *Gal.* 2, 11 *ss.* hielt jener das Verfahren beider Apostel für blosse Accommodation zur Darlegung ihrer Grundsätze. Augustin (*ep.* 28. 40. 71 *ss.* 82) machte dagegen zuerst die moralische Würdigung einer solchen Accommodation geltend; sein Urtheil über den einzelnen Fall, wie schon *Tert. praescr. c.* 23: *utique conversationis fuit vitium, non praedicationis.* Die Antwort des Hieron. *c. Pelag.* 1, 8. Vrg. Möhler, Hier. u. Aug. im Streite ü. Gal. 2. In der Tüb. Quartalschr. 824. 2. u. in Möhl. verm. Aufs. B. I. Abh. 1.

c) Nur zu Dämonengeschichten des N. T. bemerken scholastische Schriften: *vulgi opiniones.* Die kirchliche Praxis wurde wieder in Frage gestellt im Streite der asiatischen Missionen (17. 18. Jahrh.), und der römische Stuhl entschied sich nach langem Schwanken gegen die Accommodation der Jesuiten zu heidnischen Volkssitten.

d) Bereits Justin (*Tryph. c.* 44) unterschied (im A. T.) Gesetze zur Frömmigkeit und Gerechtigkeit von Gesetzen, theils auf Christus hinweisend, theils wegen des Volkes Herzenshärtigkeit (*ἢ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ ἢ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ*), ihrer Natur nach jene ewig, diese erfüllt oder abgethan. Von Augustin geht der Spruch aus: *distingue tempora, et concordabit Scriptura.* Die scholastische Ethik hat jene Unterscheidung ausgebildet, theils wiefern alttestamentliche Institutionen mit localer und temporeller Färbung wie Priesterthum, Opferdienst etc. erst in der Kirche ihre Wahrheit und Allgemeinheit erlangt haben sollten, theils wiefern neutestamentliche Satzungen, z. B. gegen Eid, Krieg, Fasten, Ersticktes etc. nur damaliger Zeit und Oertlichkeit angehörten. Die protestantische Kirche erkannte Temporelles, Vorübergegangenes auch in apostolischer Satzung. *Conf. Aug. p.* 43: *Apostoli jusserunt abstinere a sanguine. Quis nunc observat? Ad tempus prohibuerunt propter scandalum. Est enim perpetua voluntas evangelii consideranda in decreto.* Alle äussere Satzung (zunächst in Bezug auf's A. T.) durch Christum freigemacht. *Cat. maj. p.* 423 *s.* Die orthodoxe Dogmatik hielt im A. T. nur den Decalogus als geoffenbartes Moralgesetz für bleibend, alles andere für *lex temporaria*, und nahm im N. T. die Stellen, die für einen besondern Werth des Cölibats und anderer Askese sprechen, für temporell. Insgemein bezeichnete man durch Local und Temporell nicht bloss, was aus bestimmter Zeit und Oertlichkeit angenommen, sondern auch was nur für diese Zeit und Oertlichkeit bestimmt und gestiftet sei.

in den biblischen Anstalten, und der Anbequemung Christi in seinem ganzen Leben und Werke; 3) in der philosophischen Auffassung der Gedanke, dass die ganze Schriftreligion eine göttliche Anbequemung sei[c]).

3. Der Arminianismus und die ihm verwandten Denkarten wendeten die Accommodationshypothese vornehmlich bei den Citaten des N. T. aus dem A. an, und dieses allein hat man lange Zeit unter der Accommodation verstanden[f]).

4. Eine vermittelnde Vorstellung zwischen der gewöhnlichen Accommodationslehre und der (streng rationalistischen) von der Irrthumsfähigkeit der h. Schriftsteller[g]) war die von un-

---

e) *J. Erigena, de divis. nat.* 1, 66: *Sanctae siquidem Scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quum in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidetur; non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans: sed quibusdam similitudinibus, variisque translatorum verborum modis utitur, infirmitati nostrae condescendens nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens.*

f) Die Benutzung des Accommodationsgedankens für eine freisinnige Schrift-Auslegung und Anwendung beginnt schon mit Erasmus. *Ratio verae Theol.* (*ed. Seml.*) *p.* 62: *Christus se ad discipulorum imbecillitatem frequenter accommodabat,* u. o. in seinen Commentaren, wobei er sich zu der Denkart hinneigt, welche die Apostel bleibend in Zeit- und Ortsvorstellungen befangen achtet; und das ist ihm nicht übel gedeutet worden. Der Begriff einer bewussten, beabsichtigten Herablassung wurde den Deisten entgegengesetzt zur Rettung der Schrift. Unter den arminianischen Exegeten galt Clericus als Urheber der Accommodationslehre und durch Grotius ist der Name üblich geworden. Die Socinianer sahen im Tode Jesu eine Accommodation zu jüdischen Opfervorstellungen, in der Auslegung alttestamentlicher Citate bedienten sie sich mehr ihrer gewaltsamen Umdeutung. Vrg. *Rambach, Ds. qua hypothesis de S. Sc. ad erroneos vulgi conceptus accommodata examini subjicitur. Hal.* 727.

g) Durch Semler (*de discrimine notionum vulgarium et christianarum in N. T. observando. Hal.* 770. 4. *De discrimine inter σαρκικους et πνευματικούς. Hal.* 778. u. a.) war die Ausscheidung des Localen und Temporellen mit der Accommodationshypothese zusammengefallen. Er unterschied historisches und moralisches Christenthum, jenes das nur jener Zeit und Nationalität Angehörige, um alles, was aus dem Judenthum komme (Judenzende), zu beseitigen. Der Rationalismus fand in dem ersten Stadium seiner Entwickelung naturgemäss das Concordat zwischen Vernunft und Christenthum darin, dass alles im N. T., was seiner Vernunft nicht zusagte, als absichtliche Herablassung Jesu und der heiligen Schriftsteller erschien. Aber nicht bloss der Supernaturalismus und eine strengere Form des Rationalismus (Strauss u. a.) protestirte dagegen, sondern die historische Aufrichtigkeit überhaupt, welche abgesehn von einzelnen unleugbaren Accommodationen im N. T., in Wort und That, insbesondre bei Paulus, und

bewusster Accommodation[h]), wie unangemessen auch dieser Name scheinen möge. Der Gedanke ist natürlich und alt: der von Aufnahme und Gebrauch gewisser Vorstellungen, die einer Zeit als Gemeingut angehören, ob sie gleich nicht in die durchgebildete Ueberzeugung einer bestimmten Person aufgenommen sind, daher auch nicht mit Entschiedenheit und Beständigkeit von ihr ausgesprochen werden.

§. 31.

Von anderm Sinne, als diese Scheidung des Wesentlichen und Ausserwesentlichen in der Schrift konnte die Frage sein über das Nothwendige und Nichtnothwendige in dem kirchlichen Christenthum[1]); doch trafen da, wo man Kirchen- und Schriftlehre für gleichbedeutend achtete, auch in den Erörterungen über Fundamentalartikel des Glaubens, und welche es nicht wären, die Begriffe oft mit jenen zusammen. Der streng kirchlichen Lehre über diese Gegenstände (allg. DG. S. 382) stellten sich nach und nach drei freiere entgegen[2]).

1. Das Nothwendige in der Kirchenlehre bedeutet bei den alten Lehrern, was entschiedene Schriftlehre ist, oder zur apostolischen Verkündigung gehört. Diesem steht gegenüber, was der Philosophie freigegeben werden kann. Dieser Unterscheidung lag die alte Glaubensregel zu Grunde[a]).

---

selbst zu heidnischer Anschauungsweise (*Acta* 17, 23 *ss.*), die Unerweisbarkeit, ja Undenkbarkeit jener durchgeführten, bewussten Herablassung erkannte. Vrg. Süsskind, ü. die Gränzen der Pflicht keine Unwahrh. zu sagen. In s. Mag. 13. (K. V. Hauff) Bemerkk. über die Lehrart Jesu mit Rücks. auf jüd. Sprach- u. Denkart. Offenb. (788) 798. J. Heringa, ü. die Lehrart Jesu u. seiner App. mit Hinsicht auf die rel. Begriffe ihrer Zeitgen. A. d. Holl. Offenb. 792.

h) Besonders durch Schleiermacher und De Wette.

a) *Orig de princc. Praefatio: S. Apostoli fidem Christi praedicantes de quibusdam quidem, quaecunque necessaria crediderunt, omnibus etiam his, qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui Spiritus dona excellentia mererentur —: de aliis vero dixerunt quidem, quia (quod) sint, quomodo autem et unde sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent. — Species vero eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt: etc. Clem. Stromm.* 6, 15: *κύρια δόγματα. Chrys. Hom.* 24 *de bapt. Chr.*: *ἀναγκαῖα — ἃ τὸν χριστιανὸν εἰδέναι χρή*, doch wird der Gegensatz des Nichtnothwendigen auszusprechen vermieden.

2. Die freieren Ansichten im Streite über das Fundamentale und Nichtfundamentale in der Glaubenslehre waren:[b]) 1) die der Arminianer und Latitudinarier, welche in der Schrift selbst Nichtfundamentales unterschieden, eben als Anbequemtes, Temporelles und Locales[c]); 2) die der Synkretisten und Freunde der Unionen, welche das Nichtfundamentale in den Zusätzen der Kirche zu der Schriftlehre fanden[d]); die der neuern (rationalistischen, und auch biblischen) Theologie, welche in der Schriftlehre die einfachen Grundlagen, oder Idee und Geist der Sache für das einzig Wesentliche hält, dasjenige also mehr in positiver Weise und tiefer sucht, was die Ersten mehr negativ und materiell[e]).

§. 32.

Aber Vervollkommnung der Schriftlehre ist auf dreifache Weise gefasst und angenommen worden, wenngleich alle diese Vorstellungen oft in einandergeflossen sind. Die Vervollkommnung derselben durch sich

---

b) *G. G. Kupfer, de ratione constituendi articulos fund. rel. chr. Vit.* 802. 4. *Thomander, de articulis fidei primariis. Lund.* 830. In paulinischer Sprache *θεμέλιον* (1 *Cor.* 3, 10) erster grundlegender Unterricht, ähnlich noch bei *Alcuin, ep.* 28, die den Katechumenen vor der Taufe vorzutragenden Lehren, bei Augustin ist Christus selbst *fundamentum.* Erst durch Hunnius im Streite gegen die Union der Kirchen wurde die Bezeichnung üblich, in diesem orthodox lutherischen Sinne das Fundamentale als das zum Heile Nothwendige, in verschiedener logischer Gradation (*primarii, secundarii*), das Nichtfundamentale bloss subtile, controverse Dogmenbestimmungen.

c) Auch Semler (§. 30 *nt. g*), mit der Wendung, dass überhaupt nicht von der Seligkeit die Rede sei als abhängig von Glaubensartikeln, sondern von wesentlichen (charakteristischen) Lehrsätzen, durch die sich das Christenthum von andern Religionen, oder eine Kirche von der andern unterscheide (*universales* und *particulares*), jene in der h. Schrift, diese in den symb. Büchern jeder Kirche enthalten; das Unwesentliche vornehmlich auch in der Form des biblischen Christenthums als einer nur zeitgemässen, freigewählten Umhüllung (*μορφή, σχῆμα,* während in der scholastischen Sprache *forma* das Wesentliche, Bestimmende bezeichnet: *forma dat esse rei,* dem *εἶδος* entsprechend).

d) Die Synkretisten wieder grade nach Massgabe der alten *regula fidei.* Unter den Unionsfreunden von Seiten der lutherischen Kirche Chr. Matth. Pfaff (*de fidei chr. articulis fundam. ejusque analogia. Tub.* 718. 4.), von Genf aus J. A. Turretin (*de articulis fundam.* Vor der *Nubes testium.* 716.) durch Scheidung der menschlichen Zuthat von der göttlichen Lehre.

e) Materiell ist auch die Methode, wie supernaturalistische Dogmatiker (Döderlein, Morus, Knapp u. a.) die fundamentalen d. i. dem Christenthum wesentlichen Lehren herausfinden wollten, als die von den Aposteln besonders nachdrucksvoll und deutlich verkündeten.

selbst ist auch in der orthodoxen Lehre der Protestanten nicht geleugnet worden [1]). Ausserdem ist noch, bald eine Vervollkommnung durch eine andre Gottesoffenbarung [2]), bald eine durch Vernunft und Menschengeist selbst [3]) angenommen worden. Aber von dieser letztern ist diejenige nur sogenannte Vervollkommnungslehre zu unterscheiden, welche von dem Widerspruche gegen die Schrift und ihre Auctorität ausgegangen ist [4]).

1. Die protestantische Kirchenlehre stellt ihren Grundsatz über Vervollkommnung der Schriftlehre in ihrem Begriffe von der Schriftauslegung dar. Schon die Annahme von Beweisstellen, welche nur durch die Consequenz beweisen (*probantia κατὰ διάνοιαν*), geht auf eine Erweiterung des Lehrinhalts der Schrift durch sich selbst. Mehr noch führt dahin die protestantische Idee der Analogie des Glaubens als Princip der Schrifterklärung [a]). Aber dieser Gedanke: das Unbestimmte und Minderbestimmte der Schrift aus dem Bestimmten und Sicheren in ihr zu bestimmen, gehört schon der alten Kirche an [b]). In freierer Auffassung konnte sich darein der Gedanke legen von einer Vervollkommnung des Schriftwortes aus dem Schriftgeiste, wobei die Schrift freilich nicht mehr als blosse Lehrurkunde angesehn wird [c]).

---

a) Kraft der *perspicuitas Scripturae S.* ursprünglich als Gegensatz wider jede äusserlich gegebene authentische Regel der Auslegung. Nur das Wort nach *Rom.* 12, 6. Die Sache: Luther zu 5 Mos. 1: „Das ist der ganzen h. Schrift Eigenschaft, dass sie durch allenthalben zusammen gehaltene Stellen sich selbst ausleget, und durch ihre Regel des Glaubens alleine will verstanden sein.“ *Apol. Conf.* 290: *juxta regulam, hoc est juxta Scripturas certas et claras.* Zu Grunde liegt der Glaube an die Schrift als das Werk eines Autors und untergelegt wurde von der orthodoxen Theologie ein Inbegriff ihrer Hauptdogmen als auf vornehmlich klaren Schriftstellen ruhend. *Gerh. Ruitenschild, de adhibenda doctrinae quam vocant analogia in librorum ss. interpretatione. L. B.* 823. 4.

b) *Iren.* 2, 10: *Aenigmata ex manifestis, consonantibus et claris accipiunt solutionem. Aug. de doctr. chr.* 2, 9.

c) Der Gedanke ist nothwendig entstanden, indem das Bedürfniss blieb, im ununterbrochenen Zusammenhange mit dem ursprünglichen Christenthum zu stehn, und doch das Verlangen hervortrat, sich dadurch in der eignen freien Entwickelung, wie sie nun eben in der Zeit oder im Einzelnen galt, nicht beeinträchtigen zu lassen. Der Sinn hiervon liegt in den Verheissungen vom h. Geiste als Führer in alle Wahrheit. Das Evangelium sollte eine Stiftung sein für ein Reich Gottes auf Erden, von welchem das gottergebene Gemüth die Voraussetzung ist. Die Kirche ging über auf Offenbarung, Geheimniss, unbedingten Glau-

2. Eine vervollkommnende Offenbarung wurde **entweder** als einmalige, neue, **oder** als eine fortwährende angenommen. **Jenes** bei allen denen, welche die Verkündigung vom Paraklet auf eine neu bevorstehende Gottesoffenbarung deuteten: Montanisten, Manichäer, (Koran)[d]); und bei denen, welche das neue, ewige Evangelium (*Apoc.* 14, 6) in der Fülle der Zeiten erwarteten oder verkündeten: im Mittelalter[e]), in allen Schwärmer-Zeiten und Secten, am Ende des 17. Jahrhunderts[f]) wie noch heutigen Tages. Für sich steht das **gnostische** Evangelium der Vollendung[g]) und der **Swedenborgianismus**[h]). **Fortwährende** Vervollkommnung wurde entweder in einzelnen Acten (fanatische Perfectibilitätslehren)[i]), oder in einem

---

ben. Die h. Schrift, ursprünglich nur Geschichte und Geist des Evangelium, wurde als Lehrcodex dieser Offenbarung angesehn. Die Vervollkommnung liegt in der Rückkehr zum Geiste, aus und in dem die Schrift entstanden ist.

d) Die Ueberbietung und Antiquirung der alttestamentlichen Offenbarung durch die neutestamentliche gab das Vorbild. Allg. DG. S. 95 ff. Hierzu Schwegler, der Montanism. u. die Kirche. Tüb. 841. *Tertul. de virgg. vel.* 1: *Propterea paracletum misit Dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario Domini. Adhuc, inquit, multa habeo loqui vobis, sed nondum potestis ea baiulare: cum venerit ille spiritus veritatis, deducet vos in omnem veritatem.* Und nur auf die Strenge der kirchlichen Sitte wurde die späte Offenbarung des Paraklet bezogen. Dagg. *Aug. c. Faust.* 32, 17: *quasi videlicet non omnem veritatem Paulus et caeteri Apostoli docuissent, ac locum Cataphrygarum paracleto reservassent.* — Allg. DG. S. 53 ff. Der Paraklet als in Mani erschienen (*Eus. H. E.* 7, 31) war wenigstens die in der Zeit gegebene Form für die freie Speculation; in Mani's Schriften die vollkommene Offenbarung, daher dieselbe auswählende Stellung zum N. T. wie die kirchliche zum A. (*Aug. c. Faust.* 32, 6). Auch Mohammed hat einst Deutungen des Paraklet gebraucht, daher die alte Kirche den Islam nur als eine christliche Verfälschung oder Secte nahm. Vrg. Möhler in der Tüb. Quartalschr. 830. 1. Unter den Mohammedanern sind fast dieselben Methoden der Läuterung und Vervollkommnung ihres heiligen Schriftworts streitig geworden wie unter uns. Vrg. *Maracci Prodr. 44 ss. Herbelot art. Alkoran.*

e) Zeitalter des h. Geistes: allg. DG. S. 308. Die Vervollkommnung durch die Geistesweihe als *consolamentum.*

f) Als Ueberspannung des Pietismus Petersen: allg. DG. S. 354.

g) *Εὐαγγέλιον τελειώσεως Epiph. Haer.* 26, 2.

h) Als neue Offenbarung im J. 1770, als drittes Testament und geistige Wiederkunft Christi, doch mehr im Sinne einer Wiederherstellung der vornicänischen Kirche: allg. DG. S. 438 ff.

i) Der Anabaptismus der Reformationszeit wie das Quakerthum (dieses nur die zur Ruhe gekommene, besonnene Consequenz von jenem), welche an die Stelle der Kirche im katholischen Sinne das einzelne, gottbegnadigte Subject setzten: allg. DG. S. 334. 389 f.

durchgehenden Acte angenommen, die Tradition, auch der katholischen Kirche, gehört in diese Kategorie[k]).

3. Sofern die rationalistische Perfectibilitätstheorie sich auf dem Grunde der h. Schrift aufbauen wollte, hat sie den Grundsatz angenommen, dass durch die Schrift nur Menschengeist und Vernunft theils angeregt, theils aufgefordert werden sollte die eignen Kräfte zu entwickeln, so dass also die Schrift selbst jene als die zuletzt entscheidenden Potenzen eingeführt habe. Dieses war der Sinn des ältern (Semlerischen und Kantischen) Rationalismus[l]).

4. Dem Deismus und Antichristianismus stellt sich die eine, mildere Fassung der speculativen Theologie unserer Zeit (allg. DG. S. 473) in der Weise entgegen, dass sie das Christenthum, welches in Wissenschaft zu vervollkommnen sei, doch für die absolute Religion erklärt[m]).

---

k) Im Sinne der katholischen Kirche selbst Concilien und Päpste, wiefern sie nicht bloss als Organe der Tradition betrachtet wurden. Daher Luther *Art. Smalc. p.* 332: *Papatus est merus enthusiasmus, quo papa gloriatur, omnia jura esse in scrinio sui pectoris, et quidquid ipse in ecclesia sua sentit et jubet, id spiritum et justum esse, etiamsi supra et contra Scripturam.* Doch galt im Bewusstsein der katholischen Kirche die Tradition als das Conservative, die Schriftsatzung Festhaltende, der Neuerung Entgegengesetzte. Schon Stephanus im Streite gegen Cyprian: *nihil novandum nisi quod traditum est;* was Vincentius im *Commonitorium* anführt, mit Berufung auf *Gal.* 1, 8. 1 *Tim.* 6, 20.

l) (Krug) Briefe über die Perfectibilität der geoffenb. Rel. Jen. 795. Neue A. in s. theol. Schrr. I. 830. „Diejenige Beschaffenheit der geoffenbarten Religion, vermöge welcher sie in sich selbst das Princip d. i. die bestimmte Möglichkeit einer steten, dem Zwecke ihres Urhebers und ihrer Bekenner gemässen Fortbildung und Entwicklung hat." In diesem Sinne: W. A. Teller, Rel. der Vollkommenern. Brl. 792. Tieftrunk, Rel. der Mündigen. Brl. 800. II. Eigenthümlich: G. E. Lessing, Erziehung des Menschengeschl. 780. (Schrr. v. Lachm. X.) C. F. v. Ammon, die Fortbildung des Christenth. zur Weltrel. L. (833 ff. III.) 836 ff. IV. Jenem liegt die Bedeutung des Christenthums mehr in der Vergangenheit, diesem in aller Zukunft.

m) Von Seiten des Deismus am offensten in den Schriften von Thomas Paine: von wahrer u. falscher Theol. 2. Theil: das Zeitalter der Vernunft. (Engl. Lond. 794. II. In dems. J. u. öfters übers.) Von Seiten des speculativen Antichristianismus die letzten Schriften von Feuerbach und Bruno Bauer. Die Vervollkommnung als bedingt durch die Beseitigung des Evangelium. Strauss (Glaubensl. I. 355 f.) von der Kluft zwischen den Wissenden und dem glaubensbedürftigen Volke. Zeller: (die Annahme einer Perfectibilität des Christenth. hist. u. dogm. untersucht. In s. theol. Jahrbüch. 842. H. 1) „Die Geschichte scheint jedenfalls in ihrem weitern Verlaufe an einem Punct ankommen zu müssen, wo der Faden, welcher die Menschheit jetzt noch an das

Zweiter Artikel.

Von Gott.

§. 33.

Ueber die Namen der Gottheit, wie über eigentliche Definitionen waren die kirchlichen Vorstellungen immer frei und unbesorgt [1]). In der Auffassung der Idee zeigt sich eine verschiedene Richtung in der ältesten Kirche und nach dem Abschlusse der gnostischen Streitigkeiten. Jene hatte ein vorherrschendes Interesse, den wahren Gott als Gott der Welt aufzufassen gegen diejenigen, welche Gott und den Weltschöpfer von einander unterschieden [2]): nachher überwog in der kirchlichen Denkart das Bedürfniss, Gott und Welt als Gegensätze, den wahren Gott als ausser, über der Welt, als den freien Urheber derselben anzuerkennen.

1. Durch die Volksreligionen des Alterthums geht ein Aberglaube an die Bedeutung und Macht gewisser Gottesnamen, der vereinzelt auch in die Kirche eingedrungen ist. (Pseudo-Dionysius. Reuchlin.) Aber das Christenthum hat in allen Sprachen, auf die es einging, den höchsten oder den allgemeinsten Götternamen unbefangen sich angeeignet. Nach seiner alttestamentlichen Grundlage walteten die alttestamentlichen Namen vor [a]). Aber ein Grundgedanke der Kirche war, auch in Formeln des Alterthums ausgesprochen: Gott sei *namen- und begriffslos* [*ἀνώνυμος*] [b]).

2. Die gnostische Unterscheidung des verborgenen und offenbaren Gottes erhielt jetzt eine andere Bedeutung in der Kirche (S. 26).

§. 34.

Der Pantheismus dagegen, anfangs den kirchlichen Formeln und Gedanken nur näher getreten, theils

---

Christenthum knüpft, vollends abreisst, und ihr Bewusstsein sich eine neue Gestalt giebt."

a) Der vorherrschende Jehovahname wurde auch nach den beiden Uebersetzungen der Septuaginta nationalisirt: *ὁ ὤν*, auch *τὸ ὄν*, das absolute Sein, der *γένεσις*, dem Wechsel und dem Gewordenen entgegengesetzt, und *ὁ κύριος*. In der Liturgie tritt auch Zebaoth hervor. Aus dem allgemeinen Sprachgebrauche nahm die griechische Kirche auf: *ὁ ὕψιστος*, *ὁ ἀγαθός* und das unbiblische *ὁ κάλλιστος*.

b) Die allgemeine Formel das Göttliche zu beschreiben: *id, quo majus cogitari nequit. Aug. Civ. Dei* 1, 7: *hoc omnes Deum confitentur esse, quod caeteris rebus omnibus anteponunt.*

in einigen platonisch-stoischen Formeln, theils im Sabellianismus[1]), trat als ein System, welches sogar das wahrhaft christliche sein wollte, zuerst in Johannes Erigena offen hervor und in seiner, vom 13. Jahrh. an oft erneuten Schule. Die streng-aristotelische Schule, vornehmlich der Averroismus, trug denselben als Geheimniss in sich. Theosophie und speculative Theologie haben ihn tiefer zu fassen und auszubilden gesucht[2]). Nach der Mitte des 18. Jahrh. galt der Pantheismus als die Religionslehre der Aufgeklärten; die neuste Zeit hat ihn oft wieder für das Geheimniss der wahrsten Philosophie erklärt[3]).

1. Die kirchlichen „Archaismen" vom heiligen Geiste als der Weltseele gehören zu den pantheistischen Anklängen, welche doch niemals so gemeint waren[a]); im Sabellianismus hat die Kirche zuerst den Pantheismus bestritten (allg. DG. S. 100). In der Gnosis und im Manichäismus selbst, wie im kirchlichen Widerspruche gegen sie, trat mehr die dualistische, als die pantheistische Seite hervor[b]). Aber es ist keine Frage, dass nichts der idealen Denkart und dem weltverachtenden Geiste der Kirche so sehr widerstanden habe, als Weltvergötterung jeder Art[c]).

2. Man hat den einfachen (unmittelbaren) und den speculativen Pantheismus unterschieden. Der einfache ist gewöhnlich als jenes alte System hervorgetreten, in welchem Gott als haltende, bildende Seele (Kraft, Gesetz) der Welt aufgefasst wurde. Der Spinozismus ist nicht speculativer als dieser. Nur fasst er in der Weltsubstanz, wofür ihm die Gottheit gilt, vorzugsweise die Einheit auf, während jener, und überhaupt der Pantheismus sonst, sich mehr an die Idee des göttlichen Lebens im Weltall gehalten hat. Der speculative Pantheismus hat, um das Weltsein der Gottheit zu begreifen, drei Wege eingeschlagen. Entweder (und dieses ist die älteste, bildlichste Ansicht) ist ihm die Gottheit als der Weltstoff selbst erschienen,

---

a) Unbedenklich brauchte die Kirche Formeln, wie, dass Gott Alles und *ὑπόστασις πάντων* (*Tatian. c.* 5. *Dion. Alex.* b. *Eus. Praep. Ev. c. 7.*) Auch *Hilar. Enar. Ps.* 119: *Deus anima mundi.*

b) Die bestimmteste pantheistische Aeusserung im apokr.Ev. Evä b. *Epiph. Haer.* 26, 3: *ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγὼ, καὶ ὅπου ἂν ᾖς καὶ ἐγὼ καὶ ἐν πᾶσιν — ἐσπαρμένος.*

c) Eine der ältesten Bestreitungen in den *Quaestt. ad Graecos* (aus dem 4. oder 5. Jahrh.) 3: Gott wirke nicht *τῷ εἶναι*, sondern *τῷ βούλεσθαι*, jenes lehrten die Heiden.

aus welchem das Weltliche in Abstufungen hervorgeströmt sei (**Emanatismus**); **oder** die Welt wurde als **Selbstdarstellung** (Selbstobjectivirüng) Gottes aufgefasst: denkend, sich denkend schaffe Gott die Welt — Erigena (allg. DG. S. 199). Auch die Mystik in ihrer speculativen, wie in ihrer poetischen Gestalt (allg. DG. S. 272. 410) hat oft unbewusst einem Pantheismus Raum gegeben [d]). In anderer Wendung und idealistisch ausgebildet Fichte's spätere Lehren. Diese Ansichten gehn von der Idee des reinen, ewigen, in sich vollendeten Gotteswesens aus. Aber die **dritte** speculative Fassung ist die der **Evolution**: der Urgrund bildet sich, im Streben sich zu bestimmen, etwas zu sein, zur Welt, und aus dieser zum Geiste aus [e]). Theosophie, Schellings System unmittelbar nach seiner Erhebung über Fichte, am durchgebildetsten die Hegelsche Schule [f]). (Allg. DG. S. 455 ff.)

3. Bis in den Anfang des 18. Jahrh. setzte man den Pantheismus, welchem es noch an einem gemeinsamen Namen gebrach [g]),

---

d) Scholastischer Pantheismus, an **Bradwardina** geduldet wegen seiner kirchlich augustinischen Grundlage, an **David v. Dinant** verdammt, nach **Gerson** (*de concordia metaphysicae cum logica*): *Omnia sunt Deus, Deus est omnia, creator et creatura idem. Ideae creant et creantur. Deus ideo dicitur finis omnium, quod omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant. — Deum esse essentiam omnium creaturarum.* Offenbar ist nur die zweite Hälfte der wahre Ausdruck seiner Lehre, das Erste (*Deus est omnia*) Uebertreibung seiner Gegner. Mystisch speculativer Pantheismus verdammt an **Ekkard**, nach der Bulle Johanns XXII.: *Quicquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini justo et divino: propter hoc iste homo operatur, quicquid Deus operatur, et creavit una cum Deo coelum et terram, et est generator Verbi aeterni, et Deus sine tali homine nesciret quicquam facere.* Mystisch poetischer Pantheismus ertragen an **Angelus Silesius** (Cherubinischer Wandersmann): „Ich bin so gross als Gott, er ist als ich so klein: er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein. — Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse, und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse. — Ich trage Gottes Bild: wenn er sich will besehn, so kann es nur in mir, und wer mir gleicht, geschehn." Allg. DG. S. 410.

e) Auch wurde die alte Vorstellung von einem Abfalle im göttlichen Leben hinzugenommen, oder von einem in Gott enthaltenen und doch verschiedenen Grunde Gottes, aus dem sich zugleich mit Gott das Böse entwickele; so besonders **Schelling** in der Abh. von der Freiheit (1809) schon im Streben den Pantheismus zu überwinden.

f) Von Hegel wurde der Pantheismus nur verleugnet, wiefern er ihn gleichstellt mit seiner rohesten Formel: dass alles, d. h. die empirischen Dinge ohne Unterschied, Gott sei. Vrg. s. Encyclop. A. 2. S. 521. Von dem heterodoxen Zweige seiner Schule eingestanden.

g) Der Name wurde üblich durch *Toland, Pantheisticum s. formula celebranda societatis Socraticae.* 1720.

in die Kategorie des Atheismus, und noch in der neuesten Zeit hat er sich gegen diese Anklage zu vertheidigen gehabt[h]).

§. 35.

Die Kirche hat eigentlich niemals das Bedürfniss gefühlt, sich den Glauben an Gott, aus und in welchem sie ja da war, erst zu begründen. Dieses geschah in ihr vielmehr nur, entweder vom frei philosophischen Standpunkte aus, oder im Widerspruche gegen die Gottesleugnung. Aber auch dann war das kirchliche Denken immer geneigt, die Idee der Gottheit nicht aus Welt und Leben heraus zu demonstriren[1]): sondern als angeboren, als unmittelbar gegeben, zu betrachten[2]).

1. Das Nichtdemonstrabele (*ἀναπόδεικτον*) der Idee Gottes[a]) ist in dreifachem Sinne behauptet worden: vor Allem gegeben, nicht abzuleiten aus der Vorstellung vom Weltlichen, blos Gegenstand des Glaubens. Diese dritte Bedeutung, in welcher der Begriff auch skeptisch wurde, gehört nicht hierher.

2. Das Angeborene, ein ungenauer, leicht und viel gemissdeuteter Begriff, bedeutete entweder das unmittelbar Gegebene, oder das unmittelbar (im Gefühle) Bewusste einer Vorstellung[b]).

§. 36.

Jener verschiedenen Richtung gemäss, in welcher man die Idee Gottes auffasste, wurden in der ältesten Kirche mehr diejenigen Beweise gebraucht, welche für

---

h) G. B. Jäsche, d. Pantheism. nach s. verschiedenen Hauptformen, s. Urspr. u. Fortgange. Brl. 826-8. II.

a) Das Wort Existenz ist erst durch die Wolfische Schule vom Sein Gottes üblich geworden. In der scholastischen Sprache ist *existentia Dei* sein Wirken in der Welt.

b) Bereits durch die Sokratische Schule und in den Formeln des Platonismus. Stehende kirchliche Formeln von der Idee Gottes: *ἔμφυτον* (Clemens), *ingenitum* (Arnobius), *anima naturaliter sibi conscia* (Tertullian). Als die Grundlage dieses angebornen Gottesbewusstseins galt die Verwandtschaft des Geistes mit Gott. Dieses wurde in der alten griechischen Kirche durch die Logoslehre begünstigt: der göttliche Logos breitet sich im Menschengeist aus und wird in ihm zur Idee der Gottheit. In der lateinischen Kirche wurde das Unmittelbare mehr als momentanes Einwirken Gottes auf die Seele angesehn. *Aug. Confess.* 10, 6: *perculisti cor verbo tuo.* Auch die Apologeten setzten dieses Gottesbewusstsein voraus, das sie nur aus seinen Trübungen erretten wollten. Ihre Beweise gelten nur der wahren und höchsten Gottesidee.

Gott in der Welt zu sprechen scheinen, in der spätern mehr die, durch welche man die Erhabenheit Gottes über die Welt erweisen wollte. Also war das physikotheologische Argument anfangs noch mehr als das kosmologische im Gebrauche[1]). Das ontologische war stets nur ein Schulausdruck für die Nothwendigkeit der Gottesidee[2]). Das moralische fand natürlich immer da die meisten Freunde, wo sich der religiöse Gedanke von der metaphysischen Forschung zum Bedürfnisse des geistigen und sittlichen Lebens hingewendet hatte[3]); ihm verwandt ist das noologische Argument[4]).

1. Zum physikotheologischen kam das teleologische Argument, von der Beziehung der einzelen Dinge der Welt auf einander hergenommen, wie jenes von der allgemeinen Harmonie der Welt, seitdem die naturwissenschaftliche Forschung mehr in das Einzelne einging[a]). Das kosmologische Argument, abgeleitet aus dem Begriffe des Abhängigen, Zufälligen (Eitlen im Sinne der Kirche) und des Möglichen, durchgeführt mit dem Aristotelischen Satze, dass es kein Zurückgehn in's Unendliche gebe[b]).

---

a) Zuerst gegen das Heidenthum und den Gnosticismus, um zu erweisen, dass die ganze Natur einen Gott und Gott darstelle, wurde das physikotheologische Argument mit allem ausgestattet, was ihm immer soviel Anschauliches, Scheinbares gegeben hat. *Iren.* 2, 9: *ipsa conditio ostendit eum, qui condidit eam et ipsa factura suggerit eum, qui fecit, et mundus manifestat eum, qui se disposuit.* Seine Formen, mochten sie hergenommen sein von der Ordnung, oder von der Schönheit und Freundlichkeit der Natur, haben sich überall ähnlich ausgebildet; aber man hat hierbei weniger eine bestimmte Tradition der Schulen, als die allgemeine Regung und Stimme des Gemüths anzuerkennen. In einer sonderbaren Vermischung aristotelischer Sprache (πρότερον — ὕστερον) mit althebräischer (*Gen.* 16, 13) geht durch das ganze MA. die Formel, *nosse posteriora Dei*, von der Erkenntniss aus der Natur. Und von derselben *Bernard. Consider.* 5, 1: *scala hac* (*Rom.* 1, 19) *non cives egent, sed exules.*

b) Dieser Unterschied des physikotheologischen und kosmologischen Beweises ist erst seit Wolf klar hervorgetreten, dass jener aus der Erscheinung, dieser aus dem Begriffe des Weltlichen hergenommen wird. In der alten Kirche wurde das kosmologische Argument vornehmlich aus den zwei Begriffen hergeleitet, der Abhängigkeit und Unvollkommenheit, beide zusammengefasst als *vanitas*, in der Scholastik als *contingentia.* Dem Schlusse hieraus auf eine durch sich selbst bestehende, vollkommene und begründende Macht ist zuerst von Anselmus Cantuariensis entgegengesetzt worden, dass das Abhängige, Unvollkommene sich auch unter einander tragen könne (dass die Welt ein Organismus sei, also nicht auf eine ἀρχὴ κινήσεως zurückgegangen werden müsse).

2. Das ontologische Argument konnte natürlich erst in der scholastischen Zeit gedeihen, seitdem sich Alles in die Form der Schule schicken musste. Statt sich mit dem Begriffe der Nothwendigkeit der Gottesidee genügen zu lassen, legte man dieser nothwendigen Idee eine Demonstration zu Grunde, in welcher entweder der Inhalt des Gottesbegriffs, oder seine Erscheinung, Offenbarung im Gemüth, auf die Realität desselben schliessen lassen sollte[c]). Die speculative Philosophie neuer Zeit hat diess Argument dahin gewendet, dass die Idee Gottes die Gottheit selbst sei[d]).

3. Das moralische Argument ist immer mit der oben (§. 2) bemerkten Zweideutigkeit aufgetreten, dass die sittliche Natur zu Gott führe, ideal, im Gedanken, oder real, im Leben. In dieser zweiten Fassung erschien es zuerst in der Kirche. Der positiveste, edelste Ausdruck dafür ist uralt: man müsse das Göttliche lieben, um es zu erkennen (S. 8). In jener hat es seine würdigste Form da gefunden, wo man den innerlichsten Zusammenhang der sittlichen und der religiösen Ideen begriff; die geringhaltigste, ja selbst verwerfliche war diejenige, welche Gott aus der Gleichheit der Ansprüche von Sittlichkeit und Sinnlichkeit erweisen wollte, aber sie ist gerade von Altersher die gewöhnlichste und zugänglichste gewesen[e]).

---

c) Man fasste die Sicherheit, welche im angeborenen Begriffe liegen sollte, als eine aus demselben zu erschliessende Realität, oder die Ueberzeugung von jener Idee als eine Demonstration auf. Die Berufung auf die Allgemeinheit des Glaubens an Gott (*Tertull. test. animae. Apol. c.* 17) ist eine materielle Ausführung dieser Gewissheit, wie das ontologische Argument eine logische. Zu Grunde lag immer der, auf kosmologischem Wege gewonnene Begriff vom vollkommensten oder realsten Wesen. Entweder wurde die Existenz als etwas, das im Begriffe selbst inneläge, oder als eine wesentliche Eigenschaft desselben aufgefasst; in der zweiten Form stellt sich diess Argument bei Anselmus (*Proslogium. Monologium*) selbst dar: das Reale sei vollkommener als das bloss Ideale, das Allervollkommenste muss also sein. Eine andre Gestalt erhielt es durch Cartesius (*Meditt. de prima Phil. Amst.* 670. *Med.* 3 *et* 5), indem er für die Zuverlässigkeit des angeborenen Gottesbegriffs sich berief, negativ auf die Unmöglichkeit einer Ableitung aus weltlichen Begriffen, positiv auf die göttliche Wahrhaftigkeit.

d) Hegel, Vorll. ü. d. Beweise v. Dasein Gottes. (Anh. z. Phil. d. Rel.) Gesch. d. Phil. III. S. 46: „Seine Existenz als reines Wesen ist unser Denken von ihm; aber seine reale Existenz ist die Natur."

e) Dieser Beweis aus der Nothwendigkeit einer Vergeltung entsprach den herrschenden Begriffen der Juden und Christen von menschlichem Verdienst und göttlicher Vergeltung. Bestimmt und veredelt zugleich bei Raimund Sabunde: (*Theol. nat.* 82. 103: *liberum arbitrium est sedes Dei*) die sittliche Bestimmung des Menschen und sein

4. Das noologische Argument, wesentlich platonischer Art, wird ebenso aus der geistigen Natur des Menschen, ihrem Interesse und ihren Ideen hergenommen, wie das moralische aus der sittlichen Natur[f]).

Die früheste Construction dieser Beweisführung für das Dasein Gottes gehört der Sokratischen Schule an. Hier diente sie zugleich als Gegensatz wider Atheismus und Polytheismus. Von dort an legte sich Geist und Interesse der Schulen hinein. Die ausführlichste Kritik der gangbaren Argumente wurde zuerst in den skeptischen Schulen des 2. Jahrh. vollzogen[g]). Auch die Kirche empfing sie aus der philosophischen Tradition. Natürlich haben die kirchlichen Schriften von der Trinität sich vornehmlich auch mit diesem Gegenstande beschäftigt, denn dieses war der andere Artikel, in welchem die kirchliche Philosophie ihre Stätte hatte. Die Kritik derselben durch Occam und d'Ailly. Ihre Anordnung durch die Wolfische Schule. Seit Kant ist jene Kritik nicht mehr blos skeptisch, sondern sie geht von der Idee des Tiefern, des Unmittelbaren im Gottesglauben aus[h]). Hegel und Daub sind nach Kant die bedeutendsten Erscheinungen auf dieser Stelle der Kritik[i]).

§. 37.

Die wechselseitige Durchdringung der urchristlich-biblischen Ideen und der Ergebnisse einer würdigen Phi-

---

Anspruch auf Glückseligkeit könne nicht ausgeglichen werden ohne Gott und Unsterblichkeit. In der Kantischen Schule wurden die verschiedenen Wendungen dieses Beweises als des alleinberechtigten Glaubensgrundes nur zusammengefasst: aus der sittlichen Natur, insbesondre der Freiheit, aus dem Sittengesetze (Gesetzgeber, Ideal, Ausführer und Vergelter).

f) Gott wird als Ursprung und Ideal des Menschengeistes, seines Abbildes, aufgefasst, oder aus der Intelligenz in uns auf Intelligenz im Weltall geschlossen. *Aug. de trin.* 6, 10.

g) *Sextus Empiricus, adv. Math.* 9.

h) Entweder richtete sich die Kritik gegen alle einzelne Beweise skeptisch, oder mit Bevorzugung des einen Beweises gegen alle andre (Bevorzugung des ontologischen bei Anselmus, des kosmologischen bei Wolf, des moralischen bei Kant), oder es stellte sich denselben der schwankende Gedanke von der angebornen Gottesidee entgegen, oder, und dieses ist der bedeutendste und der herrschend gewordene Gegensatz: wo der Gedanke vorwaltete, dass sich das religiöse Leben unmittelbar im Gemüthe ankündige, konnte nur eine Vermittelung zum Begriffe, nicht eine Beweisführung angenommen werden. Occam und d'Ailly setzten den kirchlichen Glauben an die Stelle der Beweise, Kant und Jacobi den sittlich-philosophischen Glauben.

i) Hegel s. *nt. d.* Daub, Kritik der Beweise für das Dasein Gottes. In den Vorl. ü. d. Prolegomena z. Dogmat. Berl. 839.

losophie über das Göttliche legt sich, wie sie in der Bestimmung des Christenthums lag, besonders klar und vollständig dar in der Lehre von den **göttlichen Eigenschaften** [1]). Die Kirche ist hierbei immer von der Idee der **Unerkennbarkeit** Gottes ausgegangen, und zwar im vollen und eigentlichsten Sinne derselben [2]).

1. Die Idee göttlicher Eigenschaften gehört zum Wesen aller theistischen Religion. Diese Eigenschaften Gottes treten an die Stelle der Gottheiten des Polytheismus, daher bei jeder polytheistischen Sympathie, wie sie z. B. bei den alexandrinischen Juden stattfand, die Neigung erscheint, die göttlichen Eigenschaften, und nicht blos dichterisch oder rednerisch, zu personificiren. Der Pantheismus verwirft diese Lehre von den beiden Standpunkten aus, auf denen sie aufgefasst werden musste: er verwirft sowohl die Idee des Ueberweltlichen, als die der göttlichen Persönlichkeit; ihm gelten göttliche Eigenschaften nur als die Gesetze der Natur und des Weltlaufs [a]). Ein vorzügliches Interesse hatte das Dogma von den göttlichen Eigenschaften mehr noch, als für die kirchliche Speculation, für die moralische Auffassung der Religion. Daher seine sorgsame Behandlung bei den Socinianern, Arminianern und in der Kantischen Schule. Mit der Lehre von der Trinität stand das Dogma in Gemeinschaft unter den Streitigkeiten zwischen Realismus und Nominalismus. Ihr Gegensatz betraf zunächst dieses Dogma, die Lehre von der Trinität wurde unrichtig hineingezogen. Aber die nominalistische Ansicht, welche die Attribute, nicht das Ganze, die Gottheit, für real nahm, war weit entfernt, einen substantiellen Unterschied unter ihnen anzunehmen [b]).

---

a) Nach Hegel (Encyclop. I. §. 36) Strauss, Glaubensl. I. S. 542. Vrg. Blasche, die göttl. Eigensch. in ihrer Einh. u. als Principien d. Weltregierung. Erfurt 831. Wiefern Hegel dennoch dem Absoluten göttliche Eigenschaften beilegte (Phil. d. Rel. I. S. 101. II. S. 47), aufrichtig Strauss, Glaubensl. I. S. 612 f.: „Man sieht von selbst, dass es mit der Anwendung dieser aus der Theologie entlehnten Eigenschaftsbegriffe nicht eigentlich, sondern blos bildlich gemeint ist; dass damit keine der menschlichen analoge Gemüthsbeschaffenheiten in dasselbe gesetzt, sondern nur gesagt werden soll, wer sich das Absolute menschenähnlich vorstellen wolle, der könne sein sich Entäussern, sich ein Anderes Werden, als Liebe, sein Negiren dieser Negation als Gerechtigkeit sich zur Anschauung bringen. — Sollte etwas genannt werden, was im System der Philosophie eine Stellung einnimmt, welche der Stellung der göttlichen Eigenschaften im Systeme der kirchlichen Theologie vergleichbar ist, so wären es die Weltgesetze."

b) Allg. DG. S. 250. 267. Gilbert hat diese Streitigkeit veranlasst,

2. Die Unerkennbarkeit Gottes (*τὸ ἀκατάληπτον*) wird in den kirchlichen Darstellungen fast mehr noch mit altphilosophischen, vornehmlich platonischen, als mit biblischen Formeln und Bildern ausgesprochen[c]). Dorthin gehörten besonders die Bezeichnungen: überwesentlich, unwesentlich (*ὑπερούσιος, ἀνούσιος*), ja Nichts. Hierbei lagen der Kirche alle pantheistischen Beziehungen fern, sowohl die bei Erigena, welche der Persönlichkeit entgegensteht, als die bei Jacob Böhme, welche die entwickelte Gottheit von dem Uranfänglichen, von dem unentwickelten Absoluten unterschieden haben will. Das Unerkennbare der Gottheit im kirchlichen Sinne ist von dem gnostisch-Unerkennbaren (dem *βυθός* Valentin's) darin unterschieden, dass dieses ausser allem Zusammenhange mit dem Weltlichen als das Erste und Fernste aufgefasst wurde. Nur Modificationen des kirchlichen Sinnes der Unerkennbarkeit Gottes waren die Gedanken: 1) Unerkennbarkeit durch die eigne Geisteskraft der Menschen, während die Offenbarung Gott (aber innerhalb der menschlichen Sphäre) erkennen lehre[d]); 2) Unerkennbarkeit durch Verstand, Einsicht, indem das Göttliche nur dem Gefühle zugänglich sei, oder sich nur für die wesentliche Vereinigung darbiete (mystische Unerkennbarkeit)[e]). Verworfen wurde die Unerkennbarkeit, entweder in rationalistischer

---

Scotus erneut, ihm waren die Attribute *formalitates realiter distinctae*. Dagegen der Nominalismus in seiner spätern Wendung durch Occam: *attributa divina nec rei nec rationis distinctione inter se aut ab essentia divina distingui, sed omnem distinctionem esse solum in nominibus*.

c) Im platonischen und kirchlichen Sinne ist die Unerkennbarkeit Gottes der Ausdruck einer frommen Resignation der Vernunft gegenüber der Unendlichkeit Gottes. Die Bilder von Licht und Finsterniss als Wohnung Gottes sagten dasselbe. Das Platonische *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* schon bei Justin *c. Tryph. c.* 4. Auch die Stelle im Timäus (*Bip. p.* 303: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν*) mit ihrer blos praktischen Bedeutung hat in der alten Kirche vielfachen Wiederklang gefunden (*Orig. c. Cels.* 7, 48. *Greg. Naz. Or.* 28. *Aug. Trin.* 7, 4), doch erhob sich dagegen auch früh der Gegensatz eines freudigen christlichen Bewusstseins, *Tertul. Apol. c.* 46: *Deum quilibet opifex christianus et invenit et ostendit, — licet Plato affirmet factitorem universitatis neque inveniri facilem, et inventum enarrari in omnes difficilem*.

d) So behauptet Cyrillus (*Catech.* 6) die Unerkennbarkeit Gottes und lässt nur den Einzelnen nach ihrem Vermögen durch den Geist offenbart werden, wessen sie bedürfen (*κατὰ τὴν οἰκείαν ἑκάστῳ δύναμιν ἀποκαλύπτει σὺν τῷ πνεύματι διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου*).

e) Der Sinn von 1 Joh. 4, 12 bei Bernhard und Gerson oft wiedergegeben. Tauler, *med. an.* 1: ich will nicht lernen meinen Gott erkennen — aber ich will mich lassen bereiten, dass ich ganz sein werde.

Uebertreibung (Eunomius)[f]), oder von der speculativen Theologie, vornehmlich wenn sie pantheistisch war. Sie hat dann die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes als den Grundirrthum aller Theologie angesehn, auch in der Schriftlehre das Gegentheil davon nachzuweisen gesucht[g]).

§. 38.

Zur Ausgleichung jenes Gedankens der Unerkennbarkeit Gottes mit den vorhandenen religiösen und biblischen Vorstellungen von der Gottheit, ja mit dem religiösen Interesse, welches die Gottheit dem menschlichen Denken näher zu bringen sucht, fand das kirchliche Denken naturgemäss drei Wege [1]). Sie führen durch die Lehre von den Eigenschaften Gottes hindurch [2]): der Weg der Analogie, der Negation und der (Charakterismus hat es Kant genannt), auf welchem man die Wirkungsweise Gottes in Welt und Leben nachzuweisen gesucht hat [3]).

1. Der Gedanke dieser drei Wege ist, dass in der Auffassung der göttlichen Eigenschaften theils nur das Bestreben liege, sich dasjenige zu entwickeln, was der allgemeine Begriff des Göttlichen enthalte, theils die Idee des überweltlichen Gottes, theils endlich die des Göttlichen, der Gottheit in der Welt, sich darstellen wolle.

2. Unter den Eintheilungen der göttlichen Eigenschaften gehört für den Ersten jener Wege die in physische und moralische, für den Zweiten die in positive und negative, für den Dritten die in immanente (ruhende) und wirksame (relative). Die Eintheilung in mittheilbare und unmittheilbare gehört nur in die Christologie[a]); die letztern sind

---

f) Im Gegensatze des Athanasianischen Glaubensgeheimnisses lehrte dieses Haupt der Arianer, Gott wisse nicht mehr von sich selbst, als der Mensch von ihm zu wissen vermöge. *Socrat. H. E.* 5, 4. Vrg. Klose, Gesch. u. Lehre des Eunom. Kiel. 833.

g) *Spinoza, Ep.* 60: *Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram, quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando. — Non dico, me Deum omnino cognoscere, sed me quaedam ejus attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem.* Hegel, Phil. d. Rel. II. S. 46: „Es ist ein schlechter Ausdruck, dass wir nur von dieser Beziehung Gottes zur Welt, nicht von ihm selbst wissen. 287: Wer da sagt, Gott sei nicht zu erkennen, der sagt, er sei neidisch und macht keinen Ernst daraus, an ihn zu glauben, wieviel er auch von ihm spricht.“ Nothwendige Folge davon, dass Gott als Geist nur ist, indem er in der Menschheit gedacht wird.

a) Seit dem Nestorianischen und Eutychianischen Streite.

die immanenten Attribute, als solche, in denen sich der allgemeine Gottesbegriff darstellt.

3. Auf die berühmten drei Wege der Scholastiker, aus Dionysius Areopagita hergeleitet, beziehn sich nur die zwei Ersten von den hier erwähnten[b]). Causalität und Eminenz bezeichnen zusammen die Analogie der Gottheit mit den Geschöpfen, — wie diess schon im Namen liegt, — den vernünftigen[c]). In der Negation unterschied die griechische Schule *ἀπόφασις* und *ἀφαίρεσις*. Bei dieser (Dion. Areop.) wird unbedingt alles Begriffliche, alles Wesen von Gott zurückgehalten, um ihn ganz in die Sphäre des Gefühls hineinzuziehen, bei jener nur Begriffe gewisser Art, nehmlich alles Geschöpfliche und Endliche. Uebrigens hat sich das kirchliche Denken niemals ausschlüsslich an die biblischen Begriffe in dieser Lehre gehalten, wenn es gleich natürlich war, dass man ihnen vorzugsweise nachging, selbst auf die Gefahr hin, einigemal für denselben Begriff mehre Namen aufzustellen[d]).

§. 39.

Dabei hat die kirchliche Denkart immer in weiser Bescheidenheit (wie man sie überall an ihr anzuerkennen hat bei der Auffassung der allgemein-religiösen Begriffe) einestheils das Bewusstsein der menschlichen Beschränktheit aller dieser Vorstellungen festgehalten [1]), anderntheils sichere Gränzen zu setzen gesucht, innerhalb deren die Analogie des Göttlichen und Weltlich-Menschlichen gehalten werden müsse [2]).

1. Diesen Ausdruck der Bescheidenheit tragen viele in der Kirche gebrauchte Formeln, philosophische (auch das Wort *ἔννοιαι*, *conceptus* gehört hierher) und populäre. In demselben Sinne erkannte die Kirche immer die Nothwendigkeit der Anthropopathie an[a]).

---

b) *Scot. in Sentt. I.* 8, 3: *Dionysius ponit tres gradus cognoscendi Deum, per eminentiam, per causalitatem, per abnegationem. Dionys. div. nom. 7* : — *ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ.* Aber er für absolute Unerkennbarkeit Gottes. An die Stelle der scholastischen Wege zur Erkenntniss Gottes setzte die mittelalterische Mystik verschiedene Stufen der Erhebung zu Gott, insgemein: Reinigung, Erleuchtung, Einigung.

c) Das Göttliche an ihnen soll zum Begriffe absoluter Vollkommenheit, als ihrem Urgrunde, gesteigert werden.

d) Kritik: C. F. Böhme, die Lehre von den göttl. Eigenschaften. Altenb. 821. J. F. Bruch, die L. von den göttl. Eigensch. Hamb. 842.

a) Das *ἀνθρωποπαθῶς* steht im altkirchlichen Sprachgebrauche so

2. Ausserhalb der Gränzen analogischer Denkart über das Göttliche bewegte sich die anthropomorphistische Auffassung, nach der engern Bedeutung des Worts, jedoch der, welche nicht blos auf menschliche Leibesgestalt, sondern überhaupt auf beschränkte Menschenart geht. In den kirchlichen Controversen übrigens kam der Anthropomorphismus gewöhnlich nur in der ersteren Bedeutung zur Sprache: doch immer nur dann hervorgezogen und entschiedener bestritten, wo er mit einer roheren Denkart überhaupt verbunden war[b]). Denn der an solchen Parteien verworfene Satz, dass das Ebenbild Gottes (zum Theil oder gänzlich) in der leiblichen Natur anzuerkennen sei, war an sich nicht unkirchlich[c]). In der Bestreitung manichäischer Parteien scheint die uralte Lehre vom Mikrokos-

---

zum ἀνθρωπομόρφως, wie man es auch in den neueren Schulen unterschieden hat: dass es entweder nur die Form der Darstellung, oder die Anwendung innerer Zustände und Eigenschaften vom Menschen auf die Gottheit bezeichnete. Vrg. *Socr.* 6, 7. *Sozom.* 8, 12. Seit Augustinus ist es oft gesagt worden, dass jedes bestimmte Denken von Gott anthropomorphistisch sei, menschenartig, so wie Menschen erkennen und sprechen, bis zu Jacobi's beliebtem Wortspiele: „den Menschen erschaffend theomorphisirte Gott, nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch;" wovon Jul. Müller (chr. L. v. d. Sünde. II. 481) nur die andere, nicht minder kirchlich anerkannte Seite ausspricht: „den Menschen erschaffend theomorphisirte Gott; darum, fahren wir fort, anthropomorphisirt der Mensch nicht, wenn er Gott als menschenähnliches Wesen, als erkennenden und wollenden Geist denkt." Auf die Art dieser Erkenntniss wurde seit Origenes (*c. Cels.* 7, 38) das Apostolische δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι im Gegensatze des jenseitigen πρόσωπον πρὸς πρόσωπον (1 *Cor.* 13, 12) angewandt, statt des Begreifens, ein Annähern und Berühren mit den Gedanken. *Anselm. monol.* 65: *natura divina ineffabilis est — sed falsum non est, quicquid de illa, ratione docente, per aliud vel in aenigmate potest aestimari.* Nach Augustin *Thomas Aq. Summa I,* 12, 7: *comprehendere Deum impossibile est cuique intellectui creato, attingere vero mente Deum qualitercunque magna est beatitudo.* Hierbei blieb unklar, wie weit dieses Denken dem Sein Gottes entspreche, wiefern also der Widerspruch einer Unerkennbarkeit und Offenbarung Gottes ausgeglichen sei; diese Ausgleichung liegt auch nicht in dem vielgebrauchten Ausspruche: der Mensch erkenne nur, was Gott nicht sei, nicht, was er sei; denn ein Denken ohne positive Beimischung in die Vorstellung von Gott liess sich nicht durchführen.

b) Audianer im 4. Jahrh. allg. DG. S. 116. Die Anthropomorphiten, welche im 10. Jahrh. Ratherius zu Verona fand, (*Rather. Serm. I. de quadragesima c.* 29-38. *Dacher. Spicil. I. p.* 388 *ss.*) waren nur ungebildete Menschen. Dagegen die *Anthropiani* (*Cypr. Ep.* 73. *Lactant.* 4, 30), nicht hierher gehörig, Christum für einen blossen Menschen hielten, daher auch *homuncionitae.*

c) z. B. *Iren.* 5, 6, 1: *imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero assumens per spiritum.*

mus im Menschen oft der Anlass anthropomorphistischer Anklage gewesen zu sein[d]). Der anthropomorphistische Sreit in der alexandrinischen Kirche des 5. Jahrh. hat eine ganz specielle Bedeutung, eben wie im Swedenborgianismus[e]). Im weitern Sinne ist Anthropomorphismus allen den Lehren zugeschrieben worden, welche das göttliche Wesen in der Kategorie des Körperlichen aufgefasst haben. Aber diese Auffassung ist in sehr verschiedenen Formen hervorgetreten, von der Rohheit in Vorstellung und Sprache an, in welcher man Körper nannte, was man Substanz, oder Persönlichkeit, oder Erkennbares hätte nennen sollen[f]), bis zum Hobbesischen Materialismus und zum Spinozismus, welcher Ausdehnung, Körperlichkeit wenigstens nicht geschieden haben wollte vom Wesen der Gottheit[g]).

§. 40.

Aber in einzelnen Bestimmungen der Lehre von den göttlichen Eigenschaften sind einige Verschiedenheiten und Streitigkeiten entstanden, indem sich die biblisch einfachen Vorstellungen und mannigfache Anregungen aus den philosophischen Schulen an einander stiessen. Persönlichkeit[1]) und Einheit[2]) wurden in der Kirche

---

d) Der Mensch als Miniaturbild und Compendium des Weltalls. Vrg. *C. A. Lobeck, de microcosmo et macroc. Regiom.* 827. 2 *Pgg.* Aber dieser Anthropomorphismus ist vielmehr in dem weiteren (poetisch materialistischen) Sinne zu verstehn, in welchem aller Geist den Manichäern auch Natur ist, Gott also auch Licht, das böse Princip auch Finsterniss (allg. DG. S. 59).

e) Die anthropomorphistischen Mönche der ägyptischen Wüsten, gegen welche Cyrillus und Theophilus von Alexandrien schrieben, waren Gegner der origenistischen Schule, ihrer allegorischen Auslegung und Vergeistigung. Swedenborg dachte nur sabellianisch den einpersönlichen Gott als Gottmensch in menschlicher Gestalt (allg. DG. S. 440).

f) z. B. *Tertul. ad Prax. c.* 7: *quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est!* für Substanz. Vrg. *August. haer.* 86. Der Stoicismus gebrauchte *σῶμα* für Wirklichkeit, *Plotin.* 6, 1, 28. Wenn *Melito περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* (schon im 3. Jahrh. verloren, *Routh. I.* 76) nach Origenes, Augustin (*haer.* 76) u. A. wirklich vom körperlichen Gott, und nicht von der Menschwerdung gehandelt hat: so hat er vielleicht *σῶμα θεοῦ*, wie Spätere *τόπος θεοῦ* verstanden und Gott im Himmel gemeint, oder nach jenem stoischen Sprachgebrauche die Substantialität und Objectivität Gottes. *Orig. de princ.* 1, 1, 1: *scio quoniam conabuntur quidam etiam secundum scripturas nostras dicere Deum corpus esse,* nach *Deut.* 4, 24; er setzt dagegen *Jo.* 4, 24.

g) Wo der Geist nur als Product des Organismus gilt, wie bei Hobbes (allg. DG. S. 386), ist auch Gott nicht Geist, sondern Weltall. Spinoza's zwei göttliche Attribute: *cogitatio* und *extensio* (allg. DG. S. 380), d. h. Gott ist Geist und Materie.

immer als Grundbegriffe der christlichen Gotteslehre anerkannt.

1. Die Persönlichkeit Gottes, in der kirchlichen Denkart immer mehr vorausgesetzt als ausgesprochen[a]), ist selbst von der Philosophie erst in neuester Zeit dem Pantheismus gegenüber hervorgehoben worden, während diesem vormals mehr der lebendige Gott entgegengehalten wurde, der Name, mit welchem auch neueste Schulen der Schwierigkeit jener Idee ausweichen zu können meinten[b]). Der Name Person hatte überdiess in der kirchlichen Gotteslehre eine andere Anwendung gefunden. Sofern der eigentliche Sinn des Begriffs der Persönlichkeit Gottes im Selbstbewusstsein und in intelligenter Selbstbestimmung liegt, haben allerdings manche speculative Deutungen der Trinitätslehre sich mit jenem Begriffe beschäftigt. Wiederum ist neuerdings eine Trinitätslehre zur Erklärung der Idee von der Persönlichkeit aufgestellt worden[c]).

2. Bei der Einheit Gottes kam im kirchlichen Denken

---

a) Origenes spricht die erste Ahnung der Schwierigkeit aus, der die Anwendung des Begriffs der Persönlichkeit auf die Gottheit unterliegt. Er opfert ihm die Gränzenlosigkeit, zwar nicht des göttlichen Wesens, aber des göttlichen Wirkens auf: *de princ.* 2, 9, 1: *πεπερασμένην εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον· ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεῖα δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν, τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον.*

b) Nach Jacobi: Ch. Weiss, v. lebendigen Gott. Leipz. 812. Ebenso Schleiermacher. Aber auch Hegel (Werke XVII. S. 9): Gott ist kein todter, sondern lebendiger Gott; er ist noch mehr als der lebendige, er ist Geist und die ewige Liebe. Hieraus auf dem Grunde der Hegelschen Lehre, dass Gott nicht bloss Substanz, sondern auch Subject sei, haben orthodoxe Anhänger, wie Göschel, selbst Rosenkranz, geschlossen, dass sein Gott als Persönlichkeit fertig über der Welt stehe und um persönlich zu werden, nicht erst der Vermittelung endlicher Geister bedürfe. Aber schon Spinoza hat das Princip ausgesprochen (*Ep.* 50) *omnis determinatio est negatio.* Hiernach hat Fichte (Phil. Journal. VIII, 1) den Widerspruch einer absoluten Persönlichkeit erwiesen, weil Persönlichkeit sei die sich zusammenfassende Selbstheit gegen ein Andres. Folgerecht hat auch Hegel Gott nicht als Person gedacht, sondern als Personen bildende Macht, und Strauss hat diess nur aufgezeigt (Glaubensl. I. S. 524): „Die Persönlichkeit Gottes muss nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werden; statt unsrerseits das Absolute zu personificiren, müssen wir es als das in's Unendliche sich selbst personificirende begreifen.“ Man hat aber in diesen Streitigkeiten die Begriffe von Person und Individuum verwechselt.

c) Ch. H. Weisse, Idee d. Gotth. Dresd. 833. Gott kann nur Person sein, wenn er nicht bloss eine Person ist, sondern andre ebenbürtige Personen sich gegenüber hat.

dreierlei in Erwägung: 1) ob dieselbe als Attribut aufzufassen sei? dieses wurde von der Scholastik zuerst erwogen[d]); 2) die Idee der Sache; 3) der Beweis; denn galt der Monotheismus gleich als Glaubensartikel, ja als der Erste[e]), so mochte die Kirche doch die islamitische Vorstellung nicht, dass es keinen Erweis dafür gebe.

Attribut, diess sah die Scholastik ein, ist nicht die Einheit eines Wesens überhaupt, wohl aber die Einheit Gottes, weil sie zur Idee der Gottheit gehört. Abgesehn von den andern Begriffen, welche sich in die Namen dieses Attributs gelegt haben (Einzigkeit, Ursprünglichkeit, Einfachheit)[f]) wurde unter der göttlichen Einheit immer bald mehr die des Waltens (*μοναρχία*), bald die des Wesens verstanden[g]). Auch die Beweise haben sich vorzugsweise auf das Eine oder auf das Andere bezogen. Jene sind die physikotheologischen[h]), diese die ontologischen, aber beide ergänzen einander. Das ontologische Argument ist entweder unmittelbar aus der Idee der Gottheit abgeleitet worden, nothwendig nur Eine zu sein, wiefern sie das Oberste, und wiefern sie das, in welchem Alles, ist[i]): oder durch vermittelnde Gedanken, z. B. dass Mehrheit nicht ohne Verschiedenheit gedacht werden könne, aber diese die Unvollkommenheit des Einzelnen in sich schliesse, oder dass im Unendlichen keine Verschiedenheit statthabe. Diese Beweisführung erhielt eine eigenthümliche Wendung gegen Gnostiker und Ma-

---

d) *Num unitas addat aliquid supra ens?* bei Thomas.

e) Der Monotheismus ist zwar die Bedingung aller höhern Religion, aber es liegt am Tage und ist oft ausgesprochen worden, dass er an sich noch keine Bürgschaft gebe für reine und erhabene Begriffe von Gott (er kann auch anthropomorphistisch, oder pantheistisch sein), noch immer sittliche Ansichten unterstütze, wie diess weder im gewöhnlichen Leben der Israeliten, noch in manchen hierarchischen Deutungen des Mittelalters der Fall war.

f) Die platonische *Μονάς* wurde von den KV. als Einfachheit genommen, verwandt mit Immaterialität und Geistigkeit. Der Thomismus fasste dieses Attribut am strengsten. Es begriff in sich: dass Gottes Wesen keine Theile habe, dass er selbst nicht Theil von etwas und dass er die geistige Vereinigung von Allem sei.

g) *Justin. M. περὶ μοναρχίας. Iren. Ep. de mon. ad Florinum.* Nächst den Apologeten. Die Scholastik sucht den Beweis von der Gattungseinheit (*specifica*) bestimmter auf die persönliche Einheit (*numerica*) hinzuleiten.

h) Negativ, dass von Vielherrschaft Unordnung, Zerstörung komme, positiv Nachweisung der Zweckeinheit im Weltall. Daneben das Ausreichende Einer Gottheit.

i) *Tert. c. Marc.* 1, 3: *Deus cum summum magnum sit, recte veritas nostra pronuntiavit: Deus si non unus est, non est. Lact.* 1, 3-5.

nichäer[k]); dagegen gehört der Einheitsstreit in der Trinitätslehre nicht hierher.

§. 41.

Die meisten theologischen Fragen haben sich in die Begriffe der Ewigkeit, Allmacht und Allwissenheit Gottes gelegt. Mit dem Namen der Ewigkeit haben sich von jeher zwei Vorstellungen verbunden: die, welche Gott Zeitdauer, und die, welche ihm Zeitlichkeit absprach[1]). Manche Formeln wurden aufgestellt, um den menschlichen Sinn, welcher an die Zeitform gebunden ist, daran zu erinnern, dass es eben nur seine Vorstellungsweise ist, wenn er auch das göttliche Leben als eine unendliche Succession auffasst[2]). Unabhängigkeit, Unveränderlichkeit, Unbedürftigkeit sind nur einzelne Ausdrucksweisen für die Idee der Ewigkeit[3]).

1. Ewigkeit als Erhabenheit über alle Zeitdauer: *τὸ ἄναρχον, ἀτελές,* und das kirchlich streitige *ἀγένητον.* (Der Eunomianismus verwarf den Unterschied von *ἀγένητον* und *ἀγέννητον*[a]). Ewigkeit als überzeitliches Dasein, Alles zugleich, in gleichem Grade, gleicher Weise besitzen: *αἰώνιον, ἄχρονον*[b]).

2. Die Rechtmässigkeit der Anwendung des Successionsbegriffs auf Gott wurde vom Socinianismus und Arminianismus behauptet, in ihrer Bemühung um Klarheit, Menschlichkeit der religiösen Vorstellung. In der Absicht, welche wir oben bezeichnen, die menschliche Zeitform als solche hervorzuheben, wurde die platonische Unterscheidung von *αἰών* und *χρόνος* in die kirchliche Gotteslehre aufgenommen[c]).

---

k) Dem Polytheismus des Heidenthums wurde eine äusserliche, dem Dualismus und dessen Annäherungen in der Gnosis mehr eine moralische Einheit entgegengestellt.

a) In der kirchlichen Vorstellung seit dem arianischen Streite galt *ἀγέννητον* als Prädicat des Vaters, *ἀγένητον* als Prädicat der Gottheit insgemein.

b) Auch vom ersten Begriffe der Ewigkeit unterschied das kirchliche Denken die Unsterblichkeit, die nicht von Gott prädicirt wurde, als zufällige Endlosigkeit, und nur nach der Seite des Endes, nicht des Anfanges hin. (*Alcuin. de differentia aeterni et sempiterni.*) Das Ewige im zweiten Sinne bezieht sich nicht zunächst auf die Dauer, sondern auf den Charakter des Seins: (*Boeth. de consol. phil. c.* 5) *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

c) Im kirchlichen Denken wurde *aevum* auf das Wesen der Gottheit bezogen, aber der göttlichen Wirksamkeit Zeitentwickelung (*tempora*) zugeschrieben.

3. Für die Bezeichnung der **Unabhängigkeit** Gottes verschmähte die altkirchliche Sprache nicht Worte fremden Klanges, wie *ἀπάτωρ*, *ἀμήτωρ*. Die positiven Ausdrücke für diesen Begriff: *αὐτοφυής*, *αὐτογενής*, *aseitas*, sprechen das aus, was in der Idee der Ewigkeit inneliegt, das durch sich selbst Bestehn[d]). Die frühere Theosophie, wie unsere speculativen Systeme, haben diese Ausdrücke anders gefasst[e]). **Unveränderlichkeit** wurde dem Wechsel durch Aeusseres und von Innen heraus entgegengestellt. **Unbedürftigkeit**, mehr populär, und im Gegensatz gegen gewöhnlichen Opferdienst.

§. 42.

Bei der Auffassung des Begriffs der göttlichen Allmacht, welchen der kirchliche Geist schon als Grundlage der Lehren von Schöpfung und vom Wunder sehr hoch stellte, machte allein[1]) das Verhältniss einige Schwierigkeit, in welches man den Willen und die Macht Gottes stellte. Denn, wie man beides menschlicherweise von einander schied, ward es möglich, Willen auch ohne That, und Macht auch ohne Willen, in Gott vorzustellen[2]). Doch fand sich das Denken auch hierbei oft zurecht, indem es jene Unterscheidung als Anthropopathie erkannte[3]).

1. Die Eine Sondermeinung in der alten Kirche bei dieser Lehre, die des Origenes, dass die göttliche Allmacht eine zeitliche, relative Vorstellung in sich schliesse, war mehr nur aus der kirchlichen Sprache entstanden, als aus einer eigenthümlichen Stellung des Begriffs[a]).

---

d) Nach Joh. 5, 26 und *Lact.* 1, 7 ist *aseitas* in die kirchliche Schulsprache eingeführt durch *Anselmus* (*Monol. c.* 6: *summa substantia ad esse perducta est non per aliquid — per se ipsam aut ex se ipsa est quicquid est*). Aehnlich das uralte, in Mythen und Symbolen vielgebrauchte Epitheton *ἀῤῥενόθηλυς*, (*Iren.* 1, 11, 5 von den Valentinianern: *ἄλλοι ἀῤῥενόθηλυν τὸν βυθὸν λέγουσιν εἶναι, ἑρμαφροδίτου φύσιν αὐτῷ περιάπτοντες*, in der Kirche allein von Synesius angewandt,) durch welches das Sichselbstgenugsame, Ewiggleiche bezeichnet werden konnte.

e) Jacob Böhme und Schelling haben sie verstanden von der Selbstentwickelung Gottes aus seinem Urgrunde.

a) Er schloss einerseits aus dem Wort und Begriff des Allherrschers (*παντοκράτωρ*) auf das Anfangs- und Endlose der Welten, andererseits aus dem Begriffe des reflectirten Denkens (§. 40. *a*) auf die Begränzung der Welt. *De princ.* 1, 2, 10: *Ἐπεὶ οὐκ ἔστιν, ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστί, καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα.* 2, 9, 1: *Πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα ὧν ἐδύνατο*

2. Wille ohne That: *voluntas antecedens* (προηγούμενον) *voluntas signi*[b]). Macht ohne Willen: Gott vermöge mehr als er wolle, wirke. Der absolute, ja hyperbolische Ausdruck der Frömmigkeit, unbesorgt in der Kirche gebraucht, gegen Abälard ausdrücklich festgehalten[c]).

3. Die gewöhnlichen Aussprüche derer, welche jenes mehr vermögen, als er wolle, zurückwiesen, gingen freilich nicht darauf zurück, den ganzen Unterschied von Willen und Vermögen in Gott abzuschneiden, sondern sie beschränkten nur die Trennung derselben, indem sie es wenigstens leugneten, dass Gott das vermöge, wobei er nicht Gott sein würde. Die scholastische Entscheidung, dass das Unmögliche und Böse kein Etwas sei, folglich dieses vermögen kein eigentliches sei, konnte nur als Formel der Schule gelten[d]).

§. 43.

In dem göttlichen Wissen, mit welchem Geistigkeit und Weisheit in den kirchlichen Vorstellungen oft zusammengefallen sind[1]), vollendet sich die christliche

---

περιδράξασθαι, καὶ ἔχειν αὐτὰ ὑπὸ χεῖρας, καὶ συγκρατεῖν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν.

b) *Voluntas antecedens* der allgemeine Grundsatz des göttlichen Willens, im Gegensatze seiner bedingten Ausführung (*voluntas consequens*). Chrysostomus hat diese Unterscheidung aus der Vorsehungslehre der Platoniker in Bezug auf die Freiheit des Menschen und sein ihm selbst anheimgestelltes jenseitiges Loos eingeführt. *In Ep. ad Ephes. Hom.* 1: *Εὐδοκία τὸ θέλημά ἐστι τὸ προηγούμενον· ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἄλλο θέλημα, οἷον, θέλημα πρῶτον τὸ μὴ ἀπολέσθαι ἡμαρτηκότας, θέλημα δεύτερον τὸ γινομένους κακοὺς ἀπολέσθαι· οὐ γὰρ δὴ ἀνάγκῃ αὐτοὺς κολάζει, ἀλλὰ θέλημα.* In der Scholastik seit Lombardus bezeichnet *beneplacitum Dei* den absoluten Willen Gottes, der sich allezeit vollstreckt, *voluntas signi* seinen durch ihn selbst bedingten Willen in Bezug auf die frei entlassenen Geschöpfe, die ebendesshalb diesen Willen im Einzelnen erfüllen können oder nicht.

c) *Abael. Introd.* 3, 4-7: *omnipotens, quia potest efficere quicquid vult.* Daher das Können Gottes reiche nicht weiter als das Thun. Dagegen in der scholastischen und altprotestantischen Schulsprache neben *voluntas necessaria,* womit Gott sich selbst will (nicht verschieden von *aseitas*,) und *libera*, womit er die Welt will, *voluntas media sive simplicis volitionis*, wodurch er auch das wollen könnte, was er nicht will, mit der Behauptung (*Petrus Lomb.* 1, 43, *E*:) *Deum plura posse facere, quam facit.*

d) Doch schon *Petrus Lomb.* 1, 42, *C*: *Non omnipotentiae Dei detrahitur, si peccare non posse dicitur, quia non esset hoc potentiae, sed infirmitatis. Si enim hoc posset, omnipotens non esset. E: Omnipotens est, non quod possit omnia facere, sed quia potest efficere quicquid vult.*

Gotteslehre [2]). Die Kirche hat es immer im eigentlichsten Sinne gefasst, ihre Erwägungen und Fragen dabei bezogen sich auf zweierlei: den überweltlichen Charakter jenes Gotteswissens auszusprechen und das Allumfassende desselben zu bezeichnen [3]).

1. Die Geistigkeit Gottes, dieser reinbiblische, Johanneische Begriff, ist in vierfacher Weise aufgefasst worden: als übersinnliches, unkörperliches Dasein, — überweltliche Erhabenheit, — Intelligenz — als die Selbstentwicklung Gottes zum Geiste [a]). Die Weisheit ist in Sprache und Gedanken auf gleiche Weise sowohl auf das Wissen, als auf das Wollen und Wirken Gottes bezogen worden.

2. Der Polytheismus, das Heidenthum und jeder Anthropomorphismus kann es nicht zur Idee des Allwissens bringen. Der Pantheismus fasst das göttliche Wissen entweder im uneigentlichen Sinne auf (der geistige Zusammenhang, die Sympathie der Natur), oder als das Selbstbewusstsein Gottes in der Welt d. h. in der Gesammtheit der Intelligenzen oder im Geiste überhaupt [b]).

3. Indem das kirchliche Denken sich um die höhere, überweltliche Eigenschaft des göttlichen Wissens bemühte, nahm es manche Gedanken der fremden Philosophie zu Hülfe, welche durchgeführt leicht zu falscher Auffassung hinführen konnten, wie die zwei: in Gott sei Denken und Wollen (Schaffen) nicht verschieden, (was ebensowohl die Nothwendigkeit des Schaffens [c]), als die höhere Bedeutung des göttlichen Gedankens aus-

---

a) Nur die drei ersten gehören dem kirchlichen Denken an, die vierte Auffassung der pantheistischen Philosophie, mochte Gott gedacht werden (Schelling) als über Geist und Natur erhaben und in beiden Sphären sich entwickelnd, oder (Hegel) als der aus dem Anderssein (Natur) sich selbst zurücknehmende absolute Begriff.

b) Das pantheistische Wissen Gottes ist in den Geistern, in ihnen allen (Schelling), oder im Menschengeiste *in abstracto* (Hegel): Gott weiss sich und die Dinge im Menschengeiste; nach der kirchlichen Vorstellung ist das Wissen Gottes ein persönliches Bewusstsein von sich selbst und von allem, was durch ihn ist.

c) Auch diess konnte zur pantheistischen Formel werden, der das Schaffen nur populärer Ausdruck ist für die Selbstentwickelung Gottes. *Erigena, de praed.* 2: *Non aliud est scire et velle in Deo. De div. naturae* 3, 17: *Voluntas illius et visio et essentia unum est.* (Daher leitet er θεὸς von *θέειν currere — per omnia* und θεωρεῖν zugleich ab; wenn dagegen *Theophilus Antioch.* die Ableitung von θεᾶσθαι — der Allschauende — billigte, liegt darin der Accent, den die Kirche auf dieses Attribut legte; etymologisch ist natürlich das Eine so unberechtigt als das Andre.) Aehnlich Strauss.

sprechen konnte) und: Gott erkenne Alles in sich selbst[d]) (wenigstens nach der Seite der Willensfreiheit der vernünftigen Geschöpfe leicht zu missdeuten). Unbedenklich war die Anwendung der platonischen Formeln, welche vom Wissen Gottes alles Denken (*λογίζεσθαι*, *νοεῖν*) entfernt wissen wollten[e]). Für die Darstellung des Allumfassenden im göttlichen Wissen setzten die kirchlichen Lehren eine Menge von Eintheilungen dieses Wissens zusammen, welche zum Theil ganz populär, aus biblischen Formeln, zum Theil aus tieferen Erwägungen herstammend, oder Anklänge grösserer Ideen gewesen sind. Unter den Begriffen der ersten Art machte das Vorherwissen Gottes im Verhältnisse zur Willensfreiheit der vernünftigen Wesen die meiste Schwierigkeit[f]), die noch an zwei andern Stellen, in der Lehre von der göttlichen Vorsehung und von der Prädestination wiederkehrt. Aus tiefern Erörterungen kamen die Fragen über das Wissen um das Mögliche, um die Universalien und über die sogenannte *scientia media* (vermittelndes, oder Wissen um das, was zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit inneliegt)[g]). Ein bedeutender Gedanke lag im Begriffe des

d) Pantaenus (*Routh I.* 340): Gott kennt Alles *ὡς ἴδια θελήματα*. Durch *Dion. Areop.* vornehmlich wurde dieser Gedanke eingeführt. *De div. nomm.* c. 7 : *τὴν πάντων γνῶσιν ἐν ἑαυτῷ περιειληφώς — οὐκ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μανθάνων.*

e) Das discursive und reflective Denken. *August. de divers. quaestt. qu.* 17. *de Trin.* 15, 14. Von der alexandrinischen Schule schon im 4. Jahrh. ausgesprochen.

f) Die Ausflucht (*Dion. Areop.* und *Erigena*) hinsichtlich des Bösen, dass es als ein *μὴ ὄν*, ein Nichts, auch nicht vorherzuwissen sei, hat nur für den Pantheismus Sinn, dem es auf dem absoluten Standpunkte der Betrachtung überhaupt nicht ist, also auch nicht Gegenstand irgend eines Wissens. Bereits die alte Kirche, besonders Augustin (*Civ. D.* 11, 21) hatte die Schwierigkeit auf ihren reinsten Gesichtspunkt gebracht, auf welchem Gott weder eines Vergangenen sich erinnert, noch Künftiges vorhersieht, sondern Alles zugleich anschaut. Wiefern aber hierin in Bezug auf sittliche Thaten doch immer ein göttliches Wissen des für den Thuenden selbst noch Künftigen lag, wie diess auch in dem Glauben an Weissagungen hervortrat, so widersprach es dem kirchlichen Bewusstsein, dass F. Socin (*Praelectt. theol.* 11) in seiner bloss praktischen Richtung das göttliche Wissen künftiger, sittlich freier Thaten leugnete, weil es, unvereinbar mit menschlicher Freiheit, die Gottheit zur Ursache des Bösen mache.

g) *Scientia Dei media* (*futuribilium*) die göttliche Kunde dessen, was unter Bedingungen (die jedoch nicht eingetreten sind) geschehen sein würde. Der Gedanke ist alt und wurde bereits von Augustin und Semipelagianern gebraucht, um das jenseitige Schicksal der Nichtchristen zu rechtfertigen: der Name ist erst durch die Jesuiten eingeführt worden, durch Fonseca und besonders durch Molina, *de concordia providentiae et gratiae div. c. lib. arbitrio. Olyssip.* 588.

Wissens Gottes um sich selbst (auch **nothwendiges** Wissen genannt)[h]): es ist der Grund für die Idee der göttlichen Persönlichkeit (S. 94).

§. 44.

Was demnächst die christliche Gotteslehre als Werke Gottes (dem Pantheismus ist es das göttliche Dasein selbst) auffasst, das ist der natürlichen Vorstellung gemäss, Schöpfung und Vorsehung, und diese wieder, theils eine Sache der Macht, theils der Weisheit Gottes, Erhaltung und Regierung[1]). Das kirchliche Denken hat in die Schöpfungslehre mehr speculativen, in die Lehre von der Vorsehung mehr praktischen Stoff gelegt[2]).

1. Diese dreifache Ansicht des göttlichen Wirkens liegt eben so in der populären Religionslehre (daher auch in vielen Schriftstellen) aller Zeiten, als in der mehr philosophischen. So kommt sie vor in den minder speculativen Deutungen der Trinitätslehre[a]), so bei Philo die *τριῶν φαντασία*[b]), und in gleicher Weise bezieht sich in der israelitischen heiligen Sprache das

---

h) Scientia necessaria, conscientia Dei, als verschieden wie von *sc. media*, so von *sc. libera* (der Kunde des durch die Machtvollkommenheit Gottes Wirklichen).

a) Gott als Macht, Güte, Weisheit. (Anders die Trilogie in orientalischen Trinitätslehren: Gott als schaffend, erhaltend, in sich zurücknehmend. Oder in der neuern Speculation: Gott an sich, einen Gegensatz in sich setzend, diesen wiederaufhebend, wovon Strauss, Glaubensl. I. 639: „Dreieinigkeit und Schöpfung sind, speculativ betrachtet, eins und dasselbe, nur das einemal rein, das anderemal empirisch betrachtet." Abgesehn hiervon ist die Lehre von göttlichen Eigenschaften und Werken (*ἐνεργήματα*) immer parallel gegangen. Auch die Scholastik verband den Artikel von der Schöpfung mit dem von der Allmacht, den von der Weltregierung mit dem von der Weisheit und Gerechtigkeit.

b) De Cherub: (Mangey. T. I. 143 *s.) Κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν· καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι, ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν. Τρίτον δὲ συναγαγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον. De Abrah: (T. II.* 18 *s.) Ψυχὴ — τριττὴν φαντασίαν ἑνὸς ὑποκειμένου καταλαμβάνει· τοῦ μὲν ὡς ὄντος, τοῖν δ' ἄλλοιν δυοῖν, ὡς ἂν ἀπαυγαζομένων ἀπὸ τούτου σκιῶν·* (diese Schattenbilder Gottes sind die beiden *δυνάμεις*) *ἡ μὲν ποιητικὴ, ἡ δὲ βασιλικὴ* (die weltschaffende und weltregierende). *Δορυφορούμενος οὖν ὁ μέσος* (Gott als *τὸ ὄν*) *ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ, τότε μὲν ἑνὸς, τότε δὲ τριῶν φαντασίαν* (jenachdem die Seele durch innere Reinigung zu den grossen Mysterien der Anschauung der reinen Idee erhoben ist, oder noch in den kleinen Mysterien die Gottheit nur in ihren Werken als Schöpfer und Herrscher erkennt).

Bild vom schaffenden Worte Gottes auf diese drei Wirkungen zugleich.

2. Die lateinische Kirche hat sich mehr mit dem Vorsehungsbegriffe beschäftigt, minder mit dem der Schöpfung. Denn ihr lag die Bestreitung des Epikureismus näher, der griechischen mehr die der Gnosis und der mit ihr zusammenhängenden Lehrarten. Die Dogmen von Weltschöpfung und von Auferstehung des Fleisches waren die frühesten Gegenstände der kirchlichen Philosophie und Polemik, sowohl gegen die Gnostiker, als gegen Heidenthum überhaupt[c]). Dem heidnischen Sinne widerstand in gleichem Grade die Vorstellung von der Zufälligkeit der Welt überhaupt[d]), und die vom Fortbestehen der sinnlichen Individuen.

§. 45.

Die Lehren, gegen welche die Kirche ihr Schöpfungsdogma auf unbezweifelt urchristlicher Grundlage aufgebaut hat, sind gewesen: die von der Ewigkeit der Welt, im Heidenthum, auch im philosophischen, die anerkannte[1]); und bei den Gnostikern, die Lehren von der Weltausbauung durch den Demiurgen[2]), oder aus ewigem Stoffe[3]), oder die von der Emanation der Welt aus Gott; hierbei zugleich ein Abfall in der Entfaltung des Göttlichen, ein Leiden gedacht, durch welches, und nicht durch einen Act der Gottheit, das Weltall entstanden sei[4]). Seit dem Spinozismus hat es die theologische Vertheidigung dieser Lehre vornehmlich mit dem Pantheismus zu thun gehabt[5]).

1. Die Vorstellung der Weltewigkeit, bestritten von Justinus Martyr, Dionysius von Alexandria, Victorinus, Zacha-

---

c) *Dion. Alex.* *περὶ φύσεως*, Fragment b. *Euseb. Praep. ev.* 14, 23-27. vrg. *Hist. ecc.* 7, 26. (*περὶ παντός Routh IV.*) *Victorinus, de fabrica mundi* b. *Routh. August. Civ. Dei l.* 10-12. *Zacharias, Ammonius s. de mundi creatione c. philosophos, ed. Barth. L.* 653. 4. *Jo. Philoponus, de aeternitate mundi c. Proclum. Ven.* 535. *f.* Die Schriftsteller über das Hexaëmeron s. §. 46. *e.* Vrg. *C. F. Roessler, Philosophia veteris ecc. de mundo. Tub.* 783. 4. Uhlemann, die Schöpfung, hist. dogm. Entwickl. des Assy. Ephraem. In Illgen's Zeitschr. III. 1. S. 104 ff. *Letronne, des opinions cosmographiques des pères de l'égl. rapprochées des doctrines philosophiques de la Grèce.* In der *Revue des deux mondes.* 834. *T. I.* 3.

d) Nur die epikureische Denkart traf darin mit der christlichen zusammen, aber jene blieb bei der absoluten Zufälligkeit stehn, der Menschen und Götter, diese dachte die Welt nur zufällig gegenüber der Bedürfnisslosigkeit und absoluten Macht Gottes.

rias von Mitylene, Johannes Philoponus. Aber sie hat sich in die verschiedensten Gestalten auseinandergelegt. In die Lehre von Ewigkeit des Stoffes, Ewigkeit der Idee der Welt, der schaffenden Macht, ja in die von der Nothwendigkeit des göttlichen Schaffens. In einer populären Vorstellung eignete sich Origenes jene Lehre an, indem er eine unendliche Reihe von Schöpfungen aus Schriftstellen und Schriftnamen Gottes dachte [a]).

2. Die gnostischen Systeme stellen jene niedre, weltschaffende Gottheit wieder verschieden dar. Vrg. allg. DG. S. 39 f. [b]).

3. Die Lehre von der ewigen Materie stand in den gnostischen Schulen immer mehr in Beziehung auf die Erklärung des Ueblen und Bösen in der Welt; ausser ihnen wollte man durch sie mehr den Schwierigkeiten der Schöpfungsidee abhelfen. So bei Hermogenes [c]). Gegen Gnostiker Justinus und Irenäus [d]). Gegen den Platonismus, welchem man diese Lehre ohne Weiteres zuzuschreiben pflegte, der christliche Philosoph Maximus [e]). Die, im christlichen Lehrbegriffe nicht nothwendige,

---

a) Origenes dachte, ohne Ewigkeit der Materie (*de princc.* 2, 4) nur die Geisterwelt als ewig, und der dermaligen sichtbaren Welt andre Welten vorangehend, wie nachfolgend, nach *Jes.* 66, 22. *Kohel.* 1, 4-9, weil Gott nicht *παντοκράτωρ* gewesen wäre, ohne Beherrschtes und nicht müssig sein konnte (1, 2, 10. 3, 5, 3); als eine von der Kirche unbestimmt gelassene Lehre (*Praefatio* 7: *non evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur*). Auch Irenäus findet es nicht eröffnet in der Schrift (2, 28: *quid ante hoc Deus sit operatus, nulla Scriptura manifestat*), aber ebendesshalb unbestimmbar. Von Clemens berichtet *Photius c.* 109 die Lehre von der zeitlich unendlichen Weltenreihe, aber zugleich von der *ἄχρονος ὕλη*; nur auf das Erstere deutet sein Ausspruch (*Stromm.* 6, 16), im Widerspruche mit der hergebrachten Vorstellung der Sabbathsruhe, dass Gott niemals ruhe, und wenn er aufhörte wohlzuthun, auch aufhören würde zu sein.

b) Ihre Motive: Geringachtung dieser sichtbaren Welt, Erklärung des Uebels in derselben und Hass gegen das Judenthum (den alttestamentlichen Weltschöpfer); die absolute Gottheit als Urprincip sollte nicht dadurch geleugnet werden.

c) *Tertul. adv. Hermogenem.* Verloren ist die Schrift des Theophilus von Antiochien *contra haeresin Hermogenis.* Nach der mythischen Darstellung dieses christlichen Philosophen und Malers in Afrika wirkt Gott bloss durch seine Gegenwart, wie die Macht des Schönen, auf die Entwicklung der *ὕλη* zum *κόσμος*, aus jener stammt das der göttlichen Einwirkung widerstrebende Böse, das nicht aus Gott sein kann. *G. Boehmer*, *Hermog. Afric. Stralsund.* 832.

d) *Justin. Cohort. c.* 23, weil *ὕλη ἀγέννητος* unabhängig wäre vom Weltschöpfer, *τῷ γὰρ μὴ πεποιηκότι οὐδεμία ἐξουσία πρὸς τὸ μὴ γεγονός. Iren. frr. περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀγένητον τὴν ὕλην.*

e) Dem gesammten Alterthum, wie jedem bloss natürlichen Menschen, galt der Spruch *ex nihilo nihil fit.* Nur im Gegensatze des Hylozoismus, dem die Materie selbst das Göttliche, hat Plato die Urmate-

Lehrform von der zwiefachen Schöpfung, und der der Weltmaterie zuerst, kam nur, theils zufällig durch ein vermeintes Schriftwort (*Sap.* 11, 17), theils dadurch in den kirchlichen Gedankenkreis, dass sich Sprache und Vorstellung der Kirche einmal an sie gewöhnt hatte[f]).

4. Die Lehre vom Abfalle in der göttlichen Entwickelung (*defectus, ignorantia, passio*) war eine natürliche Vorstellung beim Emanatismus[g]). Das Bild der leidenden Gottheit ging durch viele alte Mysterien hindurch: freilich oft, wie auch im Manichäismus, nur auf das göttliche Dasein und Wirken in der Sinnenwelt bezogen[h]). Der Platonismus stellte jener

---

rie als die todte, rein passive Masse beschrieben, nach einer attischen Unterscheidung *τὸ μὴ ὄν* = *ἄμορφον, ἄποιον*, Unding. Auf diesem Standpunkte *Justin. Apol. I.* 10: *πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα.* Dagegen *Theoph. ad Autol.* 2, 4: *εἰ ὁ θεὸς ἀγέννηνος καὶ ὕλη ἀγέννητος, οὐκ ἔτι ὁ θεὸς ποιητὴς τῶν ὅλων ἐστί. Iren.* 2, 10, 4: *Homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti: Deus autem materiam fabricationis ipse adinvenit.*

f) In der scholastischen Formel *creatio prima et secunda.* Jene Aussprüche, noch im Sinne der alten Welt, von einer Schöpfung *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* erhielten dadurch einen kirchlichen Klang, dass die Weltmaterie selbst, im Sprachgebrauche der lateinischen Kirche das Chaos, als geschaffen *ἐν ἀρχῇ* gedacht wurde. *Aug. de fide et symb. c.* 2: *Credimus omnia Deum fecisse de nihilo, quia etiamsi de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est —. Hoc autem diximus, ne quis existimet contrarias sibi esse Scripturarum sententias: quoniam et omnia Deum fecisse de nihilo scriptum est* (2 *Mcc.* 7, 28), *et mundum esse factum de informi materia* (*Sap.* 11, 17). Schon *Hippolyt. in Genes.* die Hervorbringung der Materie das erste Tagewerk.

g) Der Emanatismus ist ein Ausgleichungsversuch der pantheistischen mit der theistischen Weltanschauung dadurch, dass die Gottheit selbst als die übersinnliche Materie erscheint, aus welcher die Welt entstanden; der Uebergang wird in mancherlei Bildern dargestellt, am geistigsten von der pythagoreischen Schule, das Universum als eine wachsende Zahl aus der Monas hervorgegangen, bei den Indiern als ein Sprechen und allmäliges Verhallen Brahma's, oder als allmälig verdunkeltes Licht. Das seit Philo oft vorkommende Bild von der Welt als einem Schatten der Gottheit ist bald emanatistisch gemeint, bald im Sinne einer ewigen Materie, bald auch nur als religiös demüthiger Ausdruck für Werk und Abbild. Je nachdem das Hervorgehn des Endlichen aus dem Unendlichen als dessen eigne That gedacht wird, oder als ein durch einen Zwiespalt in ihm selbst Erlittenes, steht diese Anschauung dem Theismus oder dem Pantheismus näher.

h) In den Mythen von Prometheus, Kronos und den verschiedenen Dionysen, hier jedoch auch den Kampf der Religionen und die Entwickelung zu einem höhern Gottesbewusstsein darstellend. Im Manichäismus (allg. DG. S. 58) besteht der leidende Gott (*Jesus patibilis*) aus den ge-

Lehre die seine vom Falle nur der Seelen entgegen [i]). Emanatistische Formeln traten übrigens, eben durch die alte Gewöhnung, auch in die kirchliche Sprache vielfach ein. Ja in Beziehung auf das Geisterreich selbst emanatistische Vorstellungen [k]).

5. In den speculativen Lehren der neuen Zeit hat der Schöpfungsbegriff immer als ein Grundirrthum der christlichen Philosophie gegolten [l]). Es ist ihm entweder die Lehre von der Ewigkeit der Welt, als gleichbedeutend der von der Ewigkeit Gottes, oder die von Weltentstehung (jedoch ewigen) durch einen Abfall ohne Emanation, entgegengesetzt worden (allg. DG. S. 455 ff.). Daneben andere, mehr populäre Lehren. Die freigläubige Ansicht hat sich, wie der menschlichen Vorstellung der Schöpfungsbegriff unzugänglich ist, mit der Idee absoluter Abhängigkeit alles Weltlichen von Gott genügen lassen [m]).

§. 46.

Die Fragen, welche in der Schöpfungslehre kirchlich besprochen worden sind, haben einen dreifachen Grund und Sinn gehabt. Man suchte theils sich die Idee bestimmter und klarer zu machen [1]), theils einigen Schwierigkeiten abzuhelfen, welche sich für die Auffassung darstellten [2]); theils boten sich, vornehmlich aus den philosophischen Systemen der verschiedenen Zeiten, Erwägungen dar, bei denen man eine Entscheidung suchte [3]). Aber das Meiste in dem Dogma blieb der freien Meinung offen.

---

raubten, schöpferischen Lichttheilen, mittels derer das Reich der Finsterniss die Welt hervorgebracht hat.

i) Der Gnosticismus setzte den Abfall zum Sinnlichen in das göttliche Wesen selbst, wenn auch nur in seine geringern, doch weltschaffenden Individualisirungen: der Platonismus ausser und in der Kirche nahm nur einen Fall aus dem Uebersinnlichen in's Sinnliche an. Vrgl. *Plotin. Ennead. II. l.* 9.

k) Bei Origenes die Geister *ἀπαυγάσματα τοῦ θεοῦ* (Lichtabbilder, aber auch Ausstrahlungen), bei Dionysius Areop. bestimmt graduirte Emanationen der Geisterwelt; aber durch die schwankenden Grundvorstellungen von *λόγος* und *πνεῦμα ἅγιον* selbst, wie durch ihr Verhältniss zu menschlicher Vernunft und Seele, erschienen diese, zumal in poetischer und andächtiger Sprache leicht als Ausfluss (*προβολή*) der Gottheit.

l) Fichte, v. sel. Leben 160: „Die Annahme einer Schöpfung ist der Grund-Irrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre, und insbesondre das Ur-Princip des Juden- und Heidenthums."

m) Besonders Schleierm. chr. Glaube. §. 40. 41.

1. Zur Erklärung des Schöpfungsbegriffes wurde vornehmlich jene Formel einer Schöpfung aus Nichts von der fremden Philosophie herübergenommen; unmittelbar dorther wahrscheinlich, nicht durch das alttestamentliche Apokryphon, wo sie sich findet. Aber es fanden auch die am wenigst kirchlichen Vorstellungen einen Anhalt in dieser vieldeutigen Formel. Die Kirche selbst schwankte zwischen den zwei Erklärungen, vom Ausgangspunkte (*terminus a quo*) und von der Ursache, dem Stoffe (*μὴ ἐξ ὄντος*). Auch nahm sie mit der Vorstellung von einer vorangehenden Erschaffung der Materie (§. 45), wie diese denn auch immer gedacht werde, zugleich den andern Sprachgebrauch an, in welchem der ungebildete Weltstoff das Nichtseiende (*nihilum privativum*) genannt wurde. Endlich konnte Gott selbst diesen Namen führen, und irgend eine theosophische, emanatistische Lehre sich mit der kirchlichen Formel verbergen. Auch eine umgehende Bedeutung konnte die Formel erhalten, wenn man etwa nur die Endlichkeit, als das Element der Welt, unter ihr verstand[a]).

2. Gegen die Schwierigkeit, welche in der Schöpfungslehre daraus hervorging, dass sie in das göttliche Leben eine Veränderung einzuführen schien, als einzelner Act und als Anfang eines Zustandes, stellte der kirchliche Gedanke vornehmlich zwei Vorstellungen auf, beide aus alten, zuletzt platonischen Begriffen: vor dem realen Dasein sei das ideale gewesen (dieses jedoch nie als platonische Idealwelt gedacht, sondern als Idee in Gott), und: nicht in der Zeit sei die Schöpfung

---

a) Schon im Hirten des *Hermas*, *II. mand.* 1: *πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα.* Das *nihil privativum* ist nach dogmatischem Sprachgebrauch nur *absentia entitatis debitae*, ist *aliquid*, nehmlich die (ursprünglich erschaffne) *materia informis*, aber daneben stand die Behauptung des *nihil negativum*, des absoluten Nichts, und schon mit Irenäus (§. 45. e) hat die Kirche Ernst gemacht aus der platonischen Formel: eine Schöpfung *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*, ohne irgend einen vorliegenden Stoff, genauer *ἐκ οὐκ ὄντων*. *Aug. Conff.* 12, 7: *Fecisti coelum et terram non de te, nam esset aequale unigenito tuo, — et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, et ideo de nihilo fecisti coelum et terram.* Die Umdeutungen: bei Jacob Böhme Gott selbst als das Nichts (im Sinne von Erigena das nicht in bestimmter, weil beschränkter, Weise Existirende), bei Marheineke ist das Nichts, aus dem die Welt geworden ist, und in dem sie fortwährend ist, diese Negation des Seins, die den Begriff des Werdens giebt, es ist Bewegung aus dem Nichtsein in das Sein (Entstehen), Bewegung aus dem Sein ins Nichtsein (Vergehen). — *O. Krabbe, de temporali ex nihilo creatione. Rost.* 841.

geschehen, sondern mit ihr, oder die Zeit mit der Welt geworden[b]).

3. Zwei Fragen noch wurden in diesem Lehrstücke besprochen. 1) Ob die Weltschöpfung als mit Einemmale ausgeführt, oder ob sie als ein fortwährendes Wirken der Gottheit anzusehen sei? 2) Ueber den Endzweck der Schöpfung. Im allgemeinen, religiösen und christlichen Interesse lag die Beantwortung keiner von beiden. Die Auffassung der Weltschöpfung als eines Einmaligen Gotteswerks, wobei es immer noch frei blieb, die Schöpfungstage als Perioden zu nehmen, hatte mehr Anhalt in der ganzen Vorstellung von der Schöpfung, als eines Werks der göttlichen Allmacht. Bald kamen Schriftstellen hinzu (*Sirac.* 18, 1: *omnia creavit simul*), und Sätze philosophischer Schulen (*substantiae non multiplicantur*). Fortwährende Schöpfung erhielt einen uneigentlichen Begriff in der kirchlichen Sprache: man nannte das Wunder so oder die Welterhaltung.

Endzweck der Schöpfung (in der Vorstellung der Kirche oft mit dem Endzweck von Welt und Leben verwechselt), dieser Begriff kam nur in dem Sinne zur Erwägung, dass man die Idee der unbedingten Freiheit des Schöpfers hineinlegte.

---

b) *Iren.* 2, 4: *Ante praeparata omnia dicenda sunt a Deo, ut fierent, quemadmodum et facta sunt.* Noch bestimmter unterscheidet Hilarius (*de trinit.* 12, 39) von der *creatio* eine *praeparatio* derselben von Ewigkeit her in Gott. Vornehmlich die platonischen Scholastiker (wie *Anselmus, Monol. c.* 9) haben auf die ewige Idee der Schöpfung in Gott als ideales Sein verwiesen, auch *Jo.* 1, 3 *s.* darauf bezogen, nach der nun von Lachmann aufgenommenen Verbindung: ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, *quod factum est in ipso vita erat*, in der Bedeutung: was entstanden ist, hatte vorher Leben in der göttlichen Idee. Aber an die Stelle der platonischen Idealwelt hat auch Origenes ein Geisterreich gestellt, eine Lebensgemeinschaft persönlicher, concreter Geister, und der herrschenden Ansicht ward der erstgeschaffne κόσμος νοητός zur Welt der Engel. — Massgebend wurde die augustinische Bestimmung *de Civ. Dei* 11, 6: *Si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret. — Cum igitur Deus, in cujus aeternitate nulla omnino est mutatio, creator sit temporum et ordinator* (1 *Tim.* 1, 17: βασιλεὺς τῶν αἰώνων), *quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse non video, nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora currerent. — Proculdubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.* (*Plotin. III*, 7, 10. über αἰών und χρόνος.) Nur eine populäre, neugierige Fassung dieser Frage bezog sie auf die Zeit des Weltanfanges, vrgl. *Fabii Mar. Victorini Tr. de principio diei, coeperitne a vespere an a matutino? Ed. Sirmond. Opp. dogm. vett.* 630.

Doch stellte man neben die Nachfrage nach diesem Endzwecke unbedenklich solche Formeln, welche wie eine Nothwendigkeit des Schaffens aussprachen, wie die platonische: *ἀγαϑὸς ὢν ἔκτισε*. Fasste man aber bei dem Endzwecke der Schöpfung nur jene Idee der Freiheit in das Auge, so kam es auf die Bestimmungen darüber selbst wenig an. Die angemessensten schienen immer die: um seiner selbst willen (*Prov.* 16, 4), zu seiner Ehre[c]). Tiefer noch suchte die Leibnitzische Theodice die Schöpferfreiheit aufzufassen, und ausser den Formeln der Schule auszuführen[d]).

Anmerkung. Die Mosaische Schöpfungsgeschichte, das *ἑξαήμερον*, war in der christlichen Kirche, bis die Kritik sich an und gegen sie gewendet hat, immer zugleich 1) eine, nicht bloss heilige, sondern auch geheimnissreiche Urkunde, und 2) als Gegenstand freier Deutung angesehen worden. Das Erste in den frühesten Zeiten um so mehr, je mehr die Gnosis, der Manichäismus und der heidnische Platonismus dieselbe herabgesetzt hatten. In den kabbalistischen und theosophischen Schulen bis in neueste Zeiten herab galt jene Geschichte als eine Geheimnissschrift. Bei der freiern Deutung des Hexaëmeron blieb übrigens der historische Sinn, wenn auch oft nur ganz allgemein gefasst, feststehen. An denselben knüpften sich, unmittelbar oder in besondern Schriften, allegorische Deutun-

c) *Tertul. Marc.* 1, 13: *Mundum homini, non sibi fecit. Orig. de princc.* 2, 9, 6: *Nullam habuit aliam creandi causam nisi propter se ipsum, i. e. bonitatem suam. Quenstedt I. p.* 418: *Finis ultimus est Dei gloria.* Den kirchlichen Grundgedanken hat bereits Irenäus ausgesprochen 2, 30, 9: *Ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate et perfecit omnia et est substantia omnium voluntas ejus.* Das Abschneiden der Frage bei Augustin (*de divers. quaestt. qu.* 28: *qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis divinae: sed omnis causa efficiens est, omne autem efficiens majus est, quam quod efficitur: nihil autem majus voluntate Dei: non ergo ejus causa quaerenda,*) ist eine Verwechslung von *αἰτία* und *ἀρχή*, von innerm und äusserlichem Grunde.

d) Das biblische *bonum* des göttlichen Urtheils über die neugeschaffne Welt war schon von einigen Scholastikern zum *optimum* gesteigert worden (*Abael. Introd.* 3, 5). Auch Leibnitz (allg. DG. S. 361) hat den Optimismus nur in dem Sinne behauptet, dass die Welt der Vollkommenheit ihres Schöpfers entsprechen müsse, während ihre Entstehung und Art sich weder aus blinder, noch aus Vernunft-Nothwendigkeit begreifen lasse, sondern aus dem freien, weisen Denken Gottes, wofür er den bald platonischen, bald populären Begriff von Gottes Wissen des Möglichen benutzte. Vrgl. *F. C. Baumeister, Hist. doctrinae recentius controversae de mundo optimo. Gorlit.* 741. 4. Samml. der Schrr. über die Lehre von der besten Welt. Rost. 759. — G. E. Guhrauer, G. W. v. Leibnitz. Bresl. 842. II.

gen oder moralische Anwendungen. Es hat sich durch die ganze alte Kirche hin in diese Auslegungen immer das tiefste Denken und das umfassendste Wissen hineingezogen, welches die Zeit darbot[e]).

§. 47.

Der Begriff der göttlichen Vorsehung[1]) wurde im Gedanken der Kirche rein und vollständig aufgefasst, wenn er gleich früher mehr praktisch als wissenschaftlich durchgeführt worden ist. Auch wurden die Vorstellungen, durch welche jene Idee beschränkt worden ist, stets im Allgemeinen zurückgewiesen[2]); und mehr unwillkürlich konnte es geschehen, dass der Vorsehungsglaube in der Volksvorstellung durch die Engellehren geschwächt wurde[3]).

1. Indem die Kirche den Namen der Vorsehung aus den philosophischen Schulen entlehnte[a]), wurde, wie dort und in

---

e) In langer Reihe stellen sich die Ausleger des Hexaëmeron dar: Theophilus von Antiochia (*ad Autol.* 2, 5-18), Origenes (Homilie'n und Fragmm. des Commentars zur Genesis), Hippolytus (*in Gen. fragm.*), Basilius M. (9 Homilie'n), Gregor von Nyssa (*περὶ τῆς ἑξαημέρου*), Ambrosius (*l. VI in Hex.*), Augustinus (*de Gen. c. Manich.*, *de Gen. ad lit. l. XII* u. a.), Joh. Philoponus (*de mundi creatione in c.* 1. *Geneseos ed. Corderius. Vien.* 630. 4.), Anastasius Sinaita (*anagogicae contemplatt. in div. opificii Hexaem.* In *Magna Bibl. PP. T. VI.* das 12. B. auch im griech. Text. Lond. 682. 4.), und viele Andre durch's ganze Mittelalter hindurch, bis Herder (älteste Urkunde des Menschengeschl. Rig. 774 ff. II) den Geist und Eichhorn (Urgesch. mit Anm. hrsg. von Gabler. Nürnb. 790. II) die Kritik der neuen Zeit hinzubrachte. In das Interesse der alten Kirche an jenem Denkmal war noch etwas vom Geiste der alten Welt übergegangen, denn auch diese hatte alle Weisheit in ihre Kosmogonien, die speculativen wie die mythischen, gelegt. Im Allgemeinen galt die mosaische Erzählung als Historie, nur an Einzelnheiten nahm eine höher gebildete Gotteslehre Anstoss, vornehmlich die Alexandriner an den Tagewerken (*Clem. Stromm.* 6, 16. *Orig. de princc.* 4, 16), aber die allegorische Auslegung ging vielmehr aus der Ueberzeugung von der göttlichen Tiefe der Erzählung hervor (Orig. mystische Homilie'n). Schriften wie das Fragment des Sanchuniathon (bei *Euseb. praepar. ev.* 1, 9 *s.*) mögen grossentheils von Neuplatonikern erdichtet sein, um die heidnische Kosmogonie der mosaischen entgegenzusetzen. Der neuern Zeit eigenthümlich ist die entschieden mythische wie die wissenschaftlich physikalische Auslegung jener Urkunde.

a) Auch durch Vermittelung des Buchs der Weisheit *Sap.* 14, 3. *Atticus* bei *Eus. Praep. ev.* 15, 5. *Proclus περὶ προνοίας. Opp. ed. Cousin. I.* 820. Die stoische Auffassung trat der epikureischen Lehre vom Zufall (*τύχη*) als Grund des Welt-Entstehens und Bestehens entgegen, um gegenüber der Nothwendigkeit des äussern Geschicks (*εἱμαρμένη*) die Geistes-Freiheit des Weisen zu behaupten.

dem gemeinen Sprachgebrauche der alten Zeit, 1) das Unmittelbare und Mittelbare des göttlichen Wirkens nicht unterschieden, 2) der Vorsehungsbegriff mehr auf Regierung als Erhaltung bezogen. (Der Begriff der Welterhaltung fand im Heidenthum weniger Statt, weil ihm der Schöpfungsbegriff fehlte.) Doch der kirchlichen Auffassung bestand der Erhaltungsbegriff immer neben dem der Regierung in der Idee der göttlichen Vorsehung[b]). Der Name πρόνοια bezeichnete übrigens in der kirchlichen Sprache bald einen Act der Gottheit, bald einen Zustand der Welt. *Οἰκονομία* bedeutete daneben die Vorsehung über das geistige Leben. Diese Lehre wurde in der ältesten Kirche behandelt gegen Gnostiker und Manichäer, gegen das Heidenthum, epikureische Weltansicht, dann auch gegen Volksvorurtheile aus dem Heidenthum, vornehmlich in Beziehung auf die Geschicke der Völker[c]). In der lateinischen Kirche wurde die Vorsehungslehre mit der von der Prädestination vermischt[d]). In der Scholastik von Thomas wird sie unter den göttlichen Eigenschaften behandelt. Der Deismus, welcher das Wesen aller Religion in diese Lehre setzte, trug mittelbar zu ihrer Ausbildung bei.

2. Beschränkungen der Vorsehungsidee kamen in der alten kirchlichen Zeit entweder von der Seite des Heidenthums: hier wieder dreifach, Leben der Natur neben dem göttlichen Walten, getrenntes Walten der Götter, Theile der Welt von Gott entfremdet; oder von dem Judenthum her: Engelverwaltungen neben dem Walten Gottes. Die zuerst auf-

---

b) Die Erhaltung wurde bald zur Schöpfung, bald als σωτηρία κόσμου zur Vorsehung gerechnet.

c) Nächst vielen einzelnen Stellen: *Diodor. Tars.* κατὰ εἱμαρμ. b. *Phot. Cod.* 223. *Chrysost.* λόγος παραινετ. πρὸς Σταγείριον. (*de provid.*) *Theodoret.* περὶ τῆς θείας προνοίας λόγοι (10). Des Synesius *Αἰγύπτιος*, bearb. von Krabinger (allg. DG. S. 125). Mehr politisch praktisch im Geiste der lateinischen Kirche zur Rettung des Glaubens an die Vorsehung in den Stürmen der Völkerwanderung: *Salvianus, de gubernatione Dei l. VIII.* Die kirchliche Polemik vertheidigte eine absolute, göttlich persönliche Vorsehung meist zugleich gegen einen theilweisen Weltlauf nach den beschränkten oder dunkeln Sinnen der weltherrschenden Gewalten des Gnosticismus und Manichäismus, wie gegen Zufall, Nothwendigkeit oder Götterlaunen des Heidenthums. Die Beweise theils apriorisch: wäre keine Vorsehung, so würde Gott für die Welt nicht sorgen können, oder nicht wollen; theils aus der Natur, Geschichte und eignen Erfahrung; mit solcher Glaubenssicherheit, dass Clemens das Suchen nach Beweisen für überflüssig, Chrysostomus für sträflich achtet.

d) Vrg. *Gennad. de praedest. ed. D. Hoeschel. Aug.* 594. 4.

geführte Vorstellung: ein Theil des Weltlebens werde durch die Kräfte und den Lauf der Natur beherrscht, nämlich das materielle Leben — ist oft mehr dem Scheine nach dagewesen; da nämlich, wo man dem Geistigen nur mehr Bedürfniss und Empfänglichkeit für das göttliche Wirken, oder dieses Wirken dort in einer höhern Art und Potenz annehmen zu müssen meinte[e]). In diesem Sinne war der kirchliche Spruch gedacht, Gott liebe mehr die Menschen, die Frommen, und der dogmatische Begriff der *providentia specialis*, *specialissima*[f]). Auch die Grade der Vorsehung in den Lehren der Platoniker gehören hierher[g]). Die von Gott geschiedenen Theile der Welt waren im altmorgenländischen Sinne die äusserste, materialste Sphäre, *τὰ ὑπὸ σελήνην*[h]). Hier die *γένεσις* der Astrologen, die *εἱμαρμένη* der Gnostiker und gnostisch Gesinnten: das Gestirnfatum, bei welchem Bardesanes eine Milderung zu Gunsten des geistig-sittlichen Lebens machte[i]).

---

e) *Greg. Naz. Or.* 14 bezeugt diese, aus der Weltweisheit, insbesondre der stoischen, herübergekommene, seiner Zeit noch weit verbreitete Meinung. *Hieron. in Habac.* 1, 14: *Sicut in hominibus etiam per singulos Dei currit providentia, sic in caeteris quidem animalibus generalem quidem dispensationem intelligere possumus, v. g. quomodo nascatur piscium multitudo et vivat in aquis. Caeterum absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur etc.* Dagegen zwar der Begriff eines absoluten göttlichen Wissens und Fürsehens früh in der Kirche ausgesprochen worden ist (*Clem. Stromm.* 6, 17. *Arnob. adv. gent.* 4, 10. *Nemesius de nat. hom. c.* 44), aber auch die Scholastik entschuldigte und vertrat die Ansicht des Hieronymus aus dem Begriffe eines getheilten Wissens und Interesse der Vorsehung. *Pet. Lomb. I*, 39: *Scit Deus, quanta sit multitudo pulicum, culicum, — sed non scit hoc per momenta singula, imo simul et semel omnia. Neque ita scit, ut eandem habeat providentiam irrationabilium et rationabilium.* In der protestantischen Kirche durch Taurellus erneut: die Vorsehung bezieht sich nur auf die moralische Ordnung, nicht auf den Weltlauf, d. h. sie wirkt positiv nur auf die vernünftigen Wesen, das Materielle, Finstere ist dem Naturlaufe überlassen, und dieser nur negativ durch die Vorsehung umstellt gegen Eingriffe in die moralische Ordnung. (Allg. DG. S. 360.)

f) *Junil. de partib. legis div.* 2, 3 *s. Nemes. c.* 44 *s.* — *Quenst. P. I. p.* 529 *s: Objectum generale sunt omnia quae sunt. Objectum speciale primarium angeli sunt et homines. Specialissime homines pii et fideles. Objectum secundarium sunt reliqua omnia creata ne minimis quidem exceptis.*

g) *Plotin. III*, 3, 5. *A. de mundo* 6. — Auch in der jüdischen Theologie: *Maimon. M. N.* 2, 11.

h) „Unter dem Monde keine Vorsehung" wird es gewöhnlich angeführt als aristotelische Meinung: *Tatian. c.* 2. *Theodoret. Or.* 2.

i) Die heidnische Volksmeinung von der Macht der Gestirne auf

3. Im Engelglauben der Kirche blieb es doch immer feststehn, auch, wenn Engelverwaltungen angenommen wurden, nicht bloss einzelne Absendungen, dass die allgemeine Verwaltung Gott angehöre: und fast unterscheidet sich dann die Vorstellung nicht von derjenigen, welche die Vorsehung durch alles Einzelne hindurchgehn lässt.

§. 48.

Zwei uralte Fragen erhielten in der christlichen Denkart besondre Bedeutung, und kirchliche Streitigkeiten hoben diese noch mehr: die Frage über das Verhältniss der Vorsehung zur Willensfreiheit der vernünftigen Wesen, und über Ursprung und Grund des Bösen. Die Kirche hat sich den mannigfachen Meinungen über diese Gegenstände nie verschlossen; doch herrschte bei jenem [1]) wie bei diesem [2]) das gläubige Umgehen der Schwierigkeiten vor.

1. Auch in der allgemeinen Lehre von Freiheit und Gotteswirken war die griechische Kirche immer freisinniger als die lateinische. Dieses, theils eben in steter Rücksicht auf die speculativen Fragen über menschliches Handeln und göttliche Gnade; theils, indem sie den Gegenstand alterthümlicher, unbestimmter auffasste [a]). Daher sich jene mit der göttlichen Zulassung

---

das Geschick des Neugebornen (*γένεσις*) und von der Erkennbarkeit desselben aus ihrer Stellung, zwar widersprochen in den Clementinen, war so mächtig in die Kirche eingedrungen, dass selbst Origenes (*in Genes. tom* 3) nur bestreitet, dass der Mensch durch eine Constellation mit blinder Nothwendigkeit getrieben werde, aber in den Sternen eine durch das göttliche Wissen bedingte und geleitete Verkündigung und Warnung anerkennt; eben so Clemens und selbst Plotin (*Enn.* 3, 1, 5). Erst Augustin (*Civ. Dei* 5, 1) tritt der Astrologie überhaupt entgegen; aber sie geht durch's ganze Mittelalter als Theorie und Praxis. Ueber den Halb-Gnostiker Bardesanes: allg. DG. S. 47.

a) Auch in der lateinischen Kirche galt das Walten Gottes in der Welt nicht als ein Aufheben, sondern als ein Erhalten jeden Wesens in seiner anerschaffnen Eigenthümlichkeit. *Aug. de C. Dei* 7, 30: *Implet Deus coelum et terras praesente potentia, non absente natura. Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat.* Die griechische Kirche ging in Bestimmung des Verhältnisses von der sittlichen Freiheit aus, als Bedingung des Sittengesetzes, der Zurechnung und aller sittlichen Würde, gegen die gnostischen und manichäischen Beschränkungen der sittlichen Menschenkraft. Aber auch in der lateinischen Kirche wurde die sittliche Freiheit nicht in Bezug auf die Vorsehung geleugnet; selbst *Aug. de C. Dei* 5, 9: *Cicero coarctat animum religiosum, ut unum eligat e duobus: aut esse aliquod in nostra voluntate, aut esse praescientiam*

(συγχώρησις) genügen liess, wodurch die Einwirkung Gottes nur auf die Erfolge beschränkt wurde: **diese** den Begriff des *concursus* einführte, welcher das Göttliche in das Handeln selbst einfliessen liess[b]). Die Formeln, Materiale und Formale der Handlungen, lassen etwas Bestimmtes und Wahres mehr vermuthen, als erkennen[c]). Durchaus aber 1) stand es fest im kirchlichen Gedanken, dass der Mensch sein Wollen und Handeln zu vertreten habe; 2) **Schicksal** bedeutete hier immer uneigentlich nur die äusserlichen Dinge, sofern sie nicht verursacht von dem Menschen, an ihn treten oder auch auf seinen Willen einwirken[d]), niemals wenigstens hat es in der kirchlichen Meinung ein Schicksal **über Gott** oder **neben Gott**, sondern nur ei-

---

futurorum, quoniam utrumque arbitratur esse non posse. Ipse itaque ut vir magnus et doctus, et vitae humanae peritissime consulens, ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium. — Religiosus animus utrumque elegit, utrumque confitetur. Dem Ableugnen der Freiheit von dieser Seite aus lagen entweder unbewusst pantheistische Vorstellungen zu Grunde wie bei **Bradwardina** (*de causa Dei adv. Pelag.*) und **Zwingli** (*de providentia*), oder das Verlangen nach einer metaphysischen Bestätigung der augustinischen Erbsündenlehre wie bei **Luther** (*de servo arbitrio*).

b) *Jo. Damasc.* 2, 29: *Λέγεται τὸ μὲν πρῶτον προηγούμενον θέλημα καὶ εὐδοκία, ἐξ αὐτοῦ ὄν· τὸ δὲ δεύτερον ἑπόμενον θέλημα καὶ παραχώρησις, ἐξ ἡμετέρας αἰτίας.* Nach Chrysostomus. *Concursus* nach *Rom.* 9, 16, Mitwirkung, eigentlich im Gegensatze des *influxus* der Gestirne, in der Scholastik mehr als *cooperatio* bezeichnet, wiefern Gott *causa prima omnium actionum agentium* (*Thomas P. I. qu.* 105, 5), während *Durandus* (*Sentt. L. II. dist.* 1, 5) die göttliche Mitwirkung nur auf das allgemeine Sein des Geschöpfs, nicht auf eine besondre Handlung desselben beziehen wollte. Aber erst im 17. Jahrh. in der lutherischen Dogmatik wurde der *concursus* als dritter Act der Providenz aufgestellt (zwischen *conservatio* und *gubernatio*) als die alles Lebendige in seiner eigenthümlichen Art erhaltende göttliche Mitwirkung zu jedem Lebensact; was der Occasionalismus (allg. DG. S. 378 f.) zur alleinigen Wirksamkeit Gottes steigerte.

c) z. B. *Quenst. P. I. p.* 536: *Materiale est subjectum vitiositatis, ipsa actio, et hanc Deus comproducit. Formale est ipsa actioni inhaerens vitiositas, ad quam Deus nullo modo concurrit.* Kraft zum Handeln und Anwendung der Kraft.

d) *Aug. de Civ. Dei* 5, 9: *Si mihi fati nomen alicui rei adhibendum placeret, magis dicerem fatum esse inferioris, potentioris voluntatem, qui eum habet in potestate, quam illo causarum ordine, quem suo more Stoici fatum appellant, arbitrium nostrae voluntatis auferri.* Der christliche Sprachgebrauch hiernach erscheint ausgebildet bei *Boethius, de cons. phil.* 4, 6: *Providentia est ipsa divina ratio, — quae cuncta disponit: fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus.*

nes unter Gott gegeben[e]). Auf gleiche Weise konnte in uneigentlicher Art zu sprechen vom Zufall in Welt und Leben die Rede sein.

Das Interesse der kirchlichen Philosophie, vornehmlich in der griechischen Kirche, an einer Frage, welche zu entscheiden leicht scheinen sollte: über die Bestimmung des Lebenszieles — erklärt sich theils aus dem Widerspruche, welcher zwischen Aeusserungen der Väter stattzuhaben schien, theils in spätern Zeiten vielleicht schon daher, dass der Fatalismus des Orient der Kirche näher getreten war[f]).

2. Bei den Fragen der Theodice ist dogmengeschichtlich zu bemerken: 1) dass die Unterscheidung der zwei Seiten der Fragen, die des Ueblen und des Bösen, kirchlich weniger Bedeutung hatte, indem hier ja das Ueble lediglich aus dem Bösen abgeleitet wurde; 2) dass die Basis für die Entscheidung der Sache, der Ursprung des Bösen in der Willensfreiheit

---

e) Der alten Welt erschien das Schicksal (*εἱμαρμένη*, *fatum*) in dreifacher Gestalt: 1) als unbedingte Macht über Menschen und Götter, entweder die verstandlose in der ewigen Materie gegründete Nothwendigkeit, oder nur ein dunkles Geheimniss; 2) als eine von der Gottheit eingesetzte Herrschermacht, vornehmlich der Gestirne, über einen Theil der Welt; 3) als verderbende Macht, bald mehr spielend mit Menschenthat und Menschenbestimmung, bald mehr als rächende Ordnung, aber im Sinne der alten Welt die Sünde der Väter heimsuchend an den Nachkommen; dieses tragische Fatum als der schwankende Ausdruck für das Gefühl des Unbegreiflichen und Entsetzlichen im menschlichen Geschick, zur sittlichen Weltordnung am ahnungsvollsten von Sophokles fortgebildet. *H. Grotius, Sententt. philoss. de fato. Par.* 680. 12. *Alex. Aphrodis., Ammonii, Plotini, Bardes. et Plethonis de fato quae supersunt. Ed. J. C. Orelli. L.* 825. — J. C. G. Werdermann, Gesch. d. Mein. ü. Schicks. u. Freih. L. 793. Blümner, ü. die Idee des Schicks. im Aeschyl. L. 815. *R. H. Klausen, Theologumena Aesch. Ber.* 829. 140 *ss. P. van Limburg-Brouwer, de rat. qua Sophoc. veterum de administratione et justitia Dei notionibus usus est. L. B.* 820. *E. J. G. Schmidt, de not. fati in Soph. tragg. et fragmm. L.* 821.

f) Zu Grunde lag der Widerspruch der antiken und alttestamentlichen Ansicht vom alleinigen Glück des irdischen Daseins gegen die christliche, in der Heldenzeit des Märtyrerthums bethätigte und gesteigerte Geringachtung des irdischen Lebens, sowie der Conflict mit der Lehre des Koran vom unabänderlich bestimmten Todestage. *A. Maii Scrr. nova Coll. T. I. Περὶ ὅρου ζωῆς*, und *Anastas. de vitae termino.* Auch die altprotestantische Dogmatik hat darüber Bestimmungen aufgenommen, welche die göttliche Vorherbestimmung mit dem Naturgesetz und dem freien Eingreifen des Menschen, auch mit alttestamentlichen Menschlichkeiten (*terminus abbreviatus*, *prolongatus*) einigen sollten. *Levin. Lemnius, de vitae term. L. B.* 553. *J. Berovicius, de v. term. fatali an mobili, Dordr.* (634) 636. 4. *Tizelii Coll. Scriptt. de v. term. L.* 691.

feststand; 3) drei Gedanken haben sich in der kirchlichen Theodice immer ausgesprochen: der biblische, dass die göttliche Vorsehung die Erfolge des Bösen zum Guten führe, — der philosophische, dass das Böse ein nothwendiger Gegensatz, oder, dass es die Bedingung des Guten sei; mannigfacher Missdeutung fähig, — der Schulgedanke, dass das Böse nichts Positives oder Reales, dass es eine Negation oder ein Nichts sei[g]).

Dritter Artikel.

Von Vater, Sohn und Geist.

§. 49.

Wie in dem Evangelium und in den Apostelschriften die Lehre von Vater, Sohn und Geist, als Ausdruck der Idee vom göttlichen Reiche (allg. DG. S. 21 f.) der zusammenfassendste Gedanke war, so blieb sie es auch in der Kirche. Freilich hier mehr als ein tiefes Dogma: also, wie nun die Richtung des Geistes war, bald als Geheimniss, bald als Gegenstand, ja Mittelpunkt der kirchlichen Speculation.

§. 50.

In der speculativen Auffassung zog sich in das Dogma oft derjenige Gedanke hinein, welcher in den Triadenlehren der speculativen Religionssysteme des Alterthums liegt[1]), obwohl der biblischen und der kirchlichen Lehre unendlich fern; darum fern, weil sich weder die biblische Idee noch die Kirchenlehre von Vater, Sohn und Geist auf Weltentstehung oder auf das Verhältniss der Gottheit zur Welt bezog, wie dieses der Sinn jener alten Trinitätslehren gewesen ist[2]).

1. Die Religionen des Alterthums haben alle einen Zug der Trinitätslehre in sich gehabt, wenn sie nicht blos polytheistisch, oder wenn sie nicht dualistisch gewesen sind[a]).

---

g) Nach dem Vorgange des Origenes (*in Jo. tom.* 2, 7: *μὴ ὄντα*) gegen den Manichäismus ausgeführt von Augustin: *de C. Dei* 11, 9. *mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit.* 12, 6: *malae voluntatis efficiens est nihil.* Ueber Leibnitz Theodice: allg: DG. S. 361.

a) Die Durchführung einer heiligen Dreizahl liegt ebensosehr in

2. Die Triadenlehren der vorchristlichen Religionen stellen entweder Gott an sich und zwei Grundeigenschaften Gottes, oder ihn und zwei Momente seines Wirkens, oder ihn und zwei Grundkräfte des Weltalls zusammen: oder sie sprechen neben dem Ewigen drei Offenbarungen desselben, oder ausser zwei entgegengesetzten Offenbarungen eine dritte, ausgleichende aus (Thesis, Antithesis, Synthesis) [b]).

§. 51.

Die Aehnlichkeit, der Schein von Verwandtschaft zwischen der kirchlichen Lehre und jenen uralten Speculationen ist nicht blos zufällig. Sie hängen (die biblische Idee bleibt ausser aller Beziehung hiermit) durch den Platonismus zusammen, welcher mit seiner Trinitätslehre [1]) auf die biblische Formel eingewirkt hat, indem er sie zu einem Dogma umbildete, und diesem selbst seine Formen gab; ohne dass er jedoch vermocht hätte, den Sinn der Lehre in der allgemein kirchlichen Ansicht zu sich herüberzuziehen [2]).

1. Die platonische Trias (wir wollen hier nicht fragen, woher sie entstanden?) *τἀγαθόν, νοῦς, ψυχή* oder *δύναμις, ἐνέργεια,* gehört zu der ersten Art der oben erwähnten. „Das Urwesen, sich denkend und hiermit die Idee der Welt, diese zu Leben, Wirklichkeit bildend.“ Die drei bezeichnen also ein allmälig hervortretendes, göttliches Leben [a]). So stimmt dieser

---

einer natürlichen Denkart, welche in der Drei die sich abschliessende Rückkehr der Mehrzahl und des Gegensatzes zur Einheit fand, als in einer uralten Tradition. *Aristot. de coelo* 1, 1: *ὥσπερ ἀπὸ φύσεως εἰληφότες — καὶ εἰς ἁγιστείας τῶν θεῶν χρώμεθα τῷ ἀριθμῷ τούτῳ*, der Trias. Hierzu *Lobeck, Aglaopham. I.* 386 *ss.* Das *τριὰς, ἧς μονὰς ἄρχει* wurde, wie Lobeck bemerkt, höchst verschieden gedeutet und angewendet.

b) Diese Trinitätslehren, ein reichhaltiger, sinnvoller Gegenstand, sind in den ältern Schriften, wie bei Pfanner, natürlich nur so dürftig als befangen, neuerlich in den Werken zur Mythengeschichte (Creuzer, Hegel, Stuhr), wenn auch Voraussetzungen und Zwecken dienstbar, doch tiefer und umfassender dargestellt worden. Vrg. Einl. in d. Dogm. 117 ff. C. I. Nitzsch, theol. Studien. 1. L. 816. A. Tholuck, die specul. Trinitätslehren des späteren Orients. Brl. 826. Der Grundunterschied ist, ob theistisch der höchste Gott nur mit zwei andern göttlichen Wesen vereinigt ist, sei's Individuen, sei's Personificationen, oder pantheistisch die Trinität nur eine mit dem Weltleben zusammenfallende Bewegung in der Gottheit ist.

a) In ächten Platonischen Schriften wird nur der *νοῦς* im Absoluten hervorgehoben, d. h. dass es nicht bloss ist, sondern auch sich denkt (Substanz und Subject), und die Welt als das Abbild des neidlos sich

Gedanke ganz weder zum christlichen Subordinatianismus, noch zum Sabellianismus.

Aber die **Anwendung** der platonischen Trinitätslehre hatte, ausser dem allgemeinen Einflusse dieser Philosophie, noch den besondern Grund, dass Kirche und Platonismus ein gemeinsames Interesse gegen die **gnostische** Vervielfältigung des Göttlichen hatten.

2. Die seit dem Socinianismus so gewöhnliche Annahme, dass die kirchliche Trinitätslehre aus dem Platonismus stamme, ist also nur in dem hier bezeichneten Sinne und Umfange anzunehmen. Man darf weder den **biblischen** Grund derselben verkennen, noch die Meinung fassen, als habe in der **kirchlichen** Denkart die Trinitätslehre dasselbe bedeutet wie im Platonismus [b]).

Es stellt sich in diesem Dogma mehr als irgendwo sonst auf diesem Gebiete jener zwiefache Ursprung der kirchlichen Dogmen dar: der aus der Entwickelung biblischer Gedanken und der durch Aneignung geistiger Begriffe in der Welt, welche das Chrisenthum durchdrang. Apologetisch mag noch das gesagt sein, was eben hierin liegt: dass, ob auch immer das Dogma

---

mittbeilenden Urguten als *ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ*, belebt von ihrer *ψυχή* als dem Abbilde des göttlichen *νοῦς*. Aber das Urgute, die göttliche Intelligenz und die Weltseele werden weder persönlich unterschieden, noch zur Trias vereinigt. Die Stelle, auf die man sich sonst vornehmlich berief (*Ep.* 2: *περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκεν πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν, δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα*) und welche schon Justin (*Apol. I.* 60, er las wie Proklus: *τὰ τρίτα περὶ τὸν τρίτον*) auf *λόγος* und *πνεῦμα*, Clemens (*Stromm.* 5, 14) auf die heilige Trinität bezog, auch wenn sie nicht von Gott, Dämonen und Heroen handelte, gehört diesen untergeschobenen Briefen an. Aber bei Philo (§. 44, *b*) der Uebergang zur Neuplatonischen Trias: das Absolute, *τὸ ὄν*, angeschaut als *ἀγαθότης*, *ἐξουσία* und *λόγος*. Ausgebildet bei *Plotin*, *Enn. V. l.* 1 *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*. *Porphyrius* (bei *Cyril. Alex. c. Jul.* 8. *T. VI. ed. Par. p.* 271) *ἄχρι τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ θεοῦ προελθεῖν θεοῦ οὐσίαν· εἶναι δὲ τὸν μὲν ἀνώτατον θεὸν τἀγαθὸν; μετ' αὐτὸν δὲ καὶ δεύτερον τὸν δημιουργὸν, τρίτον δὲ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν*. Ueber die platonische Trias *Socr. Hist.* ecc. 7, 6. *Cyr. c. Jul.* 1. *p.* 34. 8. *p.* 270 *sq. Aug. de C. Dei* 10, 23. Besser als diese Väter erkannten die protestantischen Polemiker gegen die Theosophie den Unterschied jener Triadenlehren von der kirchlichen Trinität: Colberg, plat. hermet. Chr. II. 76 ff. *J. B. Carpzov, de trin. Platonis e scriptis Plat. et Platonicorum eruta. Dss. acad.* 1072 *ss.* — F. C. Baur, das Christl. des Platonism. Tüb. 837. S. 56 ff.

b) Diese Meinung bei Souverain, vrg. über den Platonismus der KV: allg. DG. S. 68.

sich vom Ursprünglich-Biblischen entfernt habe, es doch nach zwei Seiten hin bedeutend und förderlich, ja unentbehrlich gewesen sei, sofern es die Person Christi und die Idee des heiligen Geistes für Geist und Glauben der Kirche befestigt, und sofern es zugleich dem speculativen Geiste Nahrung und auch eine christliche Richtung gegeben hat [c]).

Wir behandeln die Geschichte des Dogma am angemessensten, wenn wir zuerst die Gesammtauffassung desselben (wie man die Drei zusammengestellt habe), dann die Auffassung der einzelnen Drei erwägen [d]).

A. Das Allgemeine der Trinitätslehre.

§. 52.

Die Lehre von Vater, Sohn und Geist hatte im Leben der ältesten Kirche ihre Grundlage in der Taufformel und in den Doxologie'n, welche, ob nur durch Tradition, oder auch aus schriftlichen Urkunden, von Anfang her im kirchlichen Gebrauch gewesen sind. So in einfachster Form [1]) zeigt sich diese Lehre bis in die Zeit, in welcher der Platonismus an sie herantrat. Auch in den Glaubensregeln der ersten zwei Jahrhunderte erscheint noch jene einfache Auffassung [2]).

1. Das Einfache in dieser frühesten Form der Lehre von Vater, Sohn und Geist liegt darin, dass man sie nicht als Geheimniss nahm, dass man über das Verhältniss der Drei zu einander nicht fragte, dass man vielmehr nur an ihre Namen, als

---

c) In diesem Artikel, dem Mittelpunkte einer kirchlichen Philosophie, ist ja die Philosophie eine Reihe zertretener und roher Jahrhunderte hindurch erhalten und gepflegt worden.

d) Forschung aus den Quellen: die 3 ersten Jahrhunderte: im Gegensatze wider den Socinianismus, doch nicht streng orthodox: *G. Bull, defensio fidei Nicaenae de aet. divinitate Filii Dei, ex scriptis cath. doctorum. Oxon.* 685. (*Opp. Lond.* 703.) Rationalistisch: C. D. A. Martini, Versuch einer pragm. Gesch. des D. v. d. Gotth. Christi. Rost. u. Lpz. 800. I. Katholisch: *H. J. Vogelsang, fides Nicaena de Filio Dei, — traditione confirmata. Col.* 829. Umfassende Geschichte: Mehr kirchlich als speculativ, doch unbefriedigt vom kirchlichen Dogma, aber dessen Inhalt an den neuern Gestaltungen vermissend: J. A. Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi. Stuttg. 839. Speculativ das Dogma von Trinität und Gott-Mensch als der sich selbst entwickelnde Begriff, der in Christo als Vorstellung von einem Einzelnen geschichtlich geworden, nach der reichsten Entwickelung seiner Momente, durch Hegel in seiner allgemeinen Nothwendigkeit zum Bewusstsein gelangt sei: F. C. Baur, die chr. Lehre v. d. Dreieinigk. u. Menschw. Gottes in ihrer geschichtl. Entwickl. 841-3. III.

an die drei christlichen Grundprincipien, den gesammten Lehrstoff anknüpfte[a]). Wenn in den bekannten Stellen des Justin und Athenagoras von der Verehrung auch des Geisterreichs unter den Christen ein Nachklang urkirchlicher Ideen anzunehmen ist[b]): so hat man sich, eben in dieser Einfachheit, auch nicht gescheut, jenen Drei in Formeln der Verehrung noch Anderes an die Seite zu stellen.

Die höchste Metaphysik in diesem Artikel aus ältester Kirchenzeit ist wohl jener Gedanke des Papias: durch den Geist steige man auf zum Sohne, durch den Sohn zum Vater[c]).

In der Taufformel (später wurde dieser in der biblischen Grundlegung die Taufgeschichte Jesu beigesetzt) scheint sich der kirchliche Gebrauch immer gleich geblieben zu sein: dagegen mag die Form der Doxologie'n sehr gewechselt haben[d]).

2. Auch in die Glaubensregeln kam die Lehre von Vater, Sohn und Geist aus der Taufformel, und gab auch dort nur die Grundfäden ab für das Ganze der kirchlichen Glaubenslehre[e]).

§. 53.

Aber seitdem sich die kirchliche Philosophie auf diese Lehre hingewendet hatte[1]), bildeten sich bald, und

a) *Clem. Rom.* 1 *Cor. c.* 46: *Οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν, καὶ ἕνα Χριστόν; καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ.* Vrg. die Klage des Photius (*cod.* 126) über diese Stelle. Daneben *Ignat. ad Trallian. c.* 12: *εἰς τιμὴν τοῦ πατρὸς, καὶ εἰς τιμὴν Ἰ. Χ. καὶ τῶν ἀποστόλων.*

b) *Just. Apol. I.* 6: *Ἐκεῖνόν τε (πατέρα δικαιοσύνης) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα —, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. Athenag. Leg. c.* 10. Vrg. Georgii, ü. die L. v. h. Geist b. Justin. In den Studien d. Geistl. Würtemb. X. 2. 69 ff.

c) *Iren.* 5, 36: *Dicunt presbyteri Apostolorum discipuli et per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem (ad) Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem, Filio deinceps cedente Patri opus suum.* Papias scheint diese Lehre mit seinem Chiliasmus verbunden zu haben, dass nehmlich dermalen der heil. Geist die Welt zusammenhalte, dass hernach das (1000jährige) Reich des Sohnes eintrete, endlich das ewige Reich des Vaters.

d) z. B. Polykarpus im Briefe der Gemeinde von Smyrna b. *Eus. H. E.* 4, 15: *σὲ δοξάζω (ὁ ἀληθινὸς θεός), διὰ τοῦ αἰωνίου ἀρχιερέως Ἰ. Χ. τοῦ ἀγαπητοῦ σοῦ παιδός· δι' οὗ σοὶ σὺν αὐτῷ ἐν πνεύματι ἁγίῳ δόξα.*

e) Die Glaubensregeln bei Iren. und Tertul. (zusammengestellt in A. Hahn, Biblioth. der Symbole. Bresl. 842. S. 63 ff.), das was jener (4, 33) als das Sichere und was Orig. (*de princ. praef.*) als *praedicatio ecclesiastica* aufstellt, sie alle stellen noch in apostolischer Weise Vater, Sohn und Geist nur neben einander, ohne sie im Begriffe der Trinität, ja nicht einmal ausdrücklich der Gottheit, zusammenzufassen.

wie mit geistiger Nothwendigkeit [2]), drei Vorstellungen neben einander aus, in denen die Vereinigung von Vater, Sohn und Geist begriffen werden sollte. Der Subordinatianismus war ohne Zweifel die frühste: aber wir finden ihn in zwei Formen ausgebildet, bald mehr persönlich, bald mehr real, wenn man es kurz aussprechen will [3]), der letztere als Uebergang zum Sabellianismus [4]).

1. Die Anwendung der von aussen kommenden Philosophie auf diese Lehre kündigt sich auch in dem Gebrauche des fremden Namens, Trias, an, welcher ohne Zweifel schon früher statthatte, als der Name in den uns zugänglichen Schriften erscheint [a]).

2. Das Gegeneinanderwirken von Gnosis und Platonismus hatte auf die Entwickelung dieser Denkarten Einfluss. Die frühere Entstehung des Subordinatianismus hatte ihren Grund in seiner grösseren Einfachheit, und im Uebergewichte, welches zur Zeit der Platonismus hatte. Wiederum konnte sich derselbe damals noch, unter der fortwährenden Angewöhnung an den bestehenden freien, ja heidnischen Sprachgebrauch, ohne Bedenken entwickeln. Vrg. allg. DG. S. 100.

3. Es ist klar, dass alle Kirchenlehrer von den Apologeten an (vom Eintritte der Philosophie in das Dogma) bis zu Athanasius, Subordinatianer gewesen sind, wenn sie nicht Sabellianer waren. Die Einheit der drei sich Untergeordneten wurde vorgestellt: als Einheit des Grundes oder des Gipfels (*κορυφὴ* — *συγκεφαλαιοῦσθαι*), oder des Gottseins (*κατ᾿ οὐσίαν*), oder als moralische, endlich auch als vermittelt durch den heiligen Geist [b]). Der Subordinatianismus trennte sich dann am ersten

---

a) *Τριὰς*, im Gegensatze der gnostischen Zahlenkreise, in apokryphischen (*Fabric. Cod. apocr. N. T. I.* 505) und unsichern Schriften (in der dem Justin irrig zugeschriebenen *ἔκθεσις· μονὰς ἐν τριάδι νοεῖται καὶ τριὰς ἐν μονάδι γνωρίζεται*), sicher bei *Theoph. ad Aut.* 2, 15, hier auch entgegengesetzt dem *ἑξαήμερον*, die 3 Tage vor den Lichtern als Typen der Trias, wiefern sie das allmälige Hervortreten des Göttlichen in der Welt abbildeten, aber statt des Geistes die *σοφία*, und als Vierter, dem vierten Tag entsprechend, der Mensch; *trinitas* bei Tertullian. Im 4. Jahrh. bildeten sich bestimmtere Ausdrücke: *μονοτριάς*, *μονὰς ἐν τριάδι*, *triunitas*. Erst der scholastische Sprachgebrauch hat *triplicitas* durchgeführt, neben der *simplicitas Dei*.

b) Die untergeordneten göttlichen Wesen des Subordinatianismus lagen dem griechischen Element in der Kirche nahe, als hypostasirte Attribute der Gottheit bei den Apologeten, als Untergötter seit Origenes (§. 63, *n*), während doch auch das jüdische Element sie ertragen konnte als die göttliche Absolutheit nicht wahrhaft gefährdend; und

in Hinsicht auf die Natur des Sohnes: daher hier der Arianismus hervorbrach, unter dessen Controversen sich jedoch die Kirche bald zu dem Gesammtdogma von der Trinität zurückwendete. Allg. DG. S. 140 ff.

Die zweite (reale) Form des Subordinatianismus findet sich vornehmlich bei Tertullianus. Sie steht der platonischen Triadenlehre (§. 51) am nächsten. „Die Drei, allmälig aus Gott hervortretende, aber bleibende Principien der geistigen Welt, des Lebens.“ *Gradus, formae, species, personae — oeconomia,* sagt Tertullian, mit der Sprache ringend[c]). Die Vorstellung lag allen Schwärmerlehren der Kirche nahe, welche an

---

auf das Bedürfniss eingehend, welches zu den gnostischen Aeonenreihen führte, stellte die Kirche diesen willkürlichen Zahlenkreisen eine in sich abgeschlossne, in Vater, Sohn und Geist biblisch begründete Individualisirung der Gottheit entgegen. (Doch sind auch Gnostiker auf die kirchliche Trias eingegangen: Simon den Juden als Sohn, den Samaritern als Vater, unter den andern Völkern als heil. Geist geoffenbart (*Iren.* 1, 23) für Religionseinigung und Indifferentismus; der Valentinianer Marcus.

Nicht hierher gehören die 3 *ἀρχαί* Marcions. Aber es bedarf nicht mehr der Beweisstellen für die Erstgeburt des Subordinatianismus in der Kirche, sie haben nur die unbefangene, gelegentliche Art des Ausdrucks der Unterordnung anschaulich zu machen. *Ignat. ad Magnes. c.* 13: *Ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρί. Just. Apol. I.* 13: *Ἄθεοι οὐκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι —. Τὸν διδάσκαλόν τε τούτων — Ἰ. Χ. υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμα τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν. Cyprianus: Deus non omnium, sed credentium.* Erst mit Origenes tritt die bestimmte Reflexion der Nothwendigkeit dieser Unterordnung ein, und der Name Subordination (*ὑπαρίθμησις*) kam erst in den arianischen Streitigkeiten auf. Vrg. Löffler, in den Zusätzen zur Uebersetzung zu Souverain. 2. A. Züll. 792. J. E. Ch. Schmidt, Bmkk. z. ältest. Gesch. des Dogma v. d. Trinit. In s. Bibl. f. Kr. u. Ex. II. 207 ff. Nebst den Darstellungen von Rössler und Münscher. Dagegen diejenigen, welche die vollkommene Orthodoxie der vornicänischen Väter behaupteten, (*Bull,* s. oben. *Jo. Lamii de recta PP. Nicaenorum fide. Ven.* 730. 4. *J. F. Burscher, Doctr. publ. ecc. post App. de Deo triuno. L.* 780. — Möhler, Athanasius d. Gr. u. die Kirche seiner Zeit. Mainz. 827. I. und sämmtliche katholische Historiker) doch Unklarheit des Ausdrucks und der Vorstellung dieser Väter einräumen mussten. Bedeutsam ist auch das Schweigen des Arnobius und Lactantius von der Trinität (als *sacramentum* der Taufe und als christliche Philosophie).

c) *Adv. Prax. c.* 2: *Unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et Filius ipse Sermo, qui ex ipso processerit. — Quasi non sic unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum S.,*

ein Zeitalter des heiligen Geistes nach dem des Vaters und Sohnes glaubten. Sie findet sich bestimmt bei den Bogomilen [d]).

4. Der Sabellianismus (dargestellt allg. DG. S. 99 ff.) kommt von einer andern Seite unten in Erwägung, wiefern er die Verbindung des Göttlichen mit dem Menschen Jesus verschieden aufgefasst hat.

§. 54.

Nachdem durch den Geist des Athanasius und seiner Freunde der kirchliche Gedanke in den Lehren von Vater, Sohn und Geist ein Glaubensgeheimniss aufgestellt hatte (allg. DG. S. 146): blieb der Kirche Nichts übrig, als Formeln aufzustellen, welche auch das, vor der Vernunft Undenkbare dieser Lehren, das Widersprechende also der Bestimmungen, aussprechen und hinstellen sollten [1]). Sie richteten sich natürlich auf Zweierlei: dass man zugleich Ein Wesen und doch Drei anzunehmen habe; zugleich von einander Abhängige und doch Ewige und in gleichem Sinne Göttliche [2]). Diese Formeln sind durch die ganze Zeit dogmatischer Entwickelung und Lehre in der Kirche stehend geblieben.

1. Einige Hauptformeln tragen noch ein Interesse in sich, die Auffassung des Geheimnisses zugänglicher zu machen. So selbst jenes, *μία φύσις, οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, τρία πρόσωπα*, denn nach der Idee der Kirche, dass eben ein Selbstwiderspruch der Vernunft vorliege, hätte allerdings *τρεῖς φύσεις* gesagt werden können. Und die gewählten Formeln konnten überdiess einen polytheistischen Schein geben. Dem Streite über *ὑποστάσεις* und *πρόσωπα* lag nur ein verschiedener Sprachgebrauch zu Grunde. Dem Subordinatianismus schien jenes schon darum zugeneigt zu sein, weil Origenes die drei Hypostasen eingeführt hatte. Dem Sabellianismus dieses, auch weil Marcellus es gebrauchte. Athanasius (bei der Zweideutigkeit alles Formelwesens in diesem Artikel gleichgültig in Beziehung auf das-

---

tres autem, non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus S. deputantur. c. 9: Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur: quia Pater major me est.

d) Allg. DG. S. 238. Dort ist *nota d* am Schlusse zu lesen: Greis, Mann und Jüngling. Vrg. *Euthymii Zygadani Narratio de Bogom. seu Panopl. tit.* 23. *recogn. Zini interpret. add. Gieseler. Gott.* 842. 2. Nach *c.* 5 hat der Sohn den Geist erzeugt.

selbe) und Gregor von Nazianz waren für den freien Gebrauch von beiden[a]): die Uebrigen, Basilius vornehmlich, auch Gregor von Nyssa, auf der andern Seite Hieronymus, stimmten für die strenge Scheidung der Formeln[b]). Augustinus erkennt in allen diesen Formeln das Unvermögen der Vernunft für diese Gegenstände an[c]). Ein anderer Sprachgebrauch nahm *οὐσία* und *ὑπόστασις* noch gleich, selbst das Nicänische Concil[d]); und das zu Sardica verwarf sogar *οὐσία* neben *μία ὑπόστασις*. Noch kamen in der kirchlichen Sprache *supposita*, *subjecta* auf; anderes, wie das afrikanische *potentiae*, wurde nicht kirchlich.

2. Die meisten Formeln, wie sie seit dem 4. Jahrh. gebraucht wurden, beziehen sich zugleich auf jenes Beides. Auch das *ὁμοούσιον*, als Attribut der Drei: es bedeutete sowohl die Wesenseinheit als Wesensgleichheit[e]). Dagegen jene

---

a) Dieser Formelstreit unter den Anhängern von Nicäa war zunächst sprachlich zwischen Griechen und Lateinern. Die Griechen nahmen Anstand, die Bezeichnung von Vater, Sohn und Geist als *personae* durch das entsprechende *πρόσωπα* zu übertragen, weil sie fürchteten, dass hierdurch nach dem Sprachgebrauche des Sabellius nur drei Formen und Offenbarungen der Gottheit bezeichnet würden. Den Lateinern galten die drei *ὑποστάσεις* der Griechen als drei *essentiae*, und in der That unterschied der allgemeine Sprachgebrauch nicht zwischen *ὑπόστασις* und *οὐσία*. Athanasius erlangte auf der Synode zu Alexandrien 362, dass diejenigen, welche drei Hypostasen in der Gottheit annahmen, sich mit denjenigen einverstanden erklärten, die nur eine Hypostase (in der Bedeutung von *οὐσία*) zuliessen, indem sie anerkannten, dass beide dasselbe meinten: in der einigen Trias Vater, Sohn und Geist als göttliche Subjecte. *Mansi T. III.* 350. *Greg. Naz. or.* 20. 21.

b) *Basil. ep.* 125. 236. *Greg. Nyss. περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως* (auch als *Basil. ep.* 43). — *Hieron. ep.* 15: *tota saecularium literarum schola nihil aliud hypostasin nisi usiam novit.*

c) Auch er missbilligt die drei Hypostasen der Griechen (*de Trin.* 5, 8 *sq.*), aber: *cum quaeritur: quid tres? magna prorsus inopia humanum laborat eloquium: dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur.* (Von Voltaire, *Dict. art. antitrinitaires*, unverständig bespöttelt.) — Joh. Damascenus hält in der Trinitätslehre noch die griechische Formel von den drei Hypostasen fest, nachdem er in der Dialektik (*c.* 42 *s.*) die doppelte Bedeutung von *ὑπόστασις* genau unterschieden hat als Wesen (gleich mit *οὐσία, φύσις*) und als Individuum (*ἰδιοσύστατος ὕπαρξις, ἄτομος, πρόσωπον*). Aber einerseits die spätere griechische Kirche hat sich an *τρία πρόσωπα* gewöhnt (*Conf. orthod. P. I. qu.* 9), andererseits die Scholastiker haben anerkannt, dass die Griechen hier *ὑπόστασις* in der Bedeutung von *persona* brauchen (*Thom. P. I. q.* 29. *a.* 2).

d) *Symb. Nicaenum: ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας. Athan. ad Afros. c.* 4: *ἡ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν.* Dagegen oben *b* und *c*.

e) Allg. DG. S. 147. Noch *Syn. Antioch. II. a.* 363. *ep. synodalis* (*Mansi T. III.* 372): das nicänische *ὁμοούσιον* bedeute nur: *ὅτι ἐκ*

χαρακτῆρες (*γνωριστικαὶ ἰδιότητες*), einfach (*πατρότης, υἱότης, ἐκπόρευσις*) und ausgeführt (*ἀγεννησία, ἀπνευστία, γέννησις* u. s. w.), auch in Beziehung auf die Welt aufgefasst (Basilius: *ἀρχικόν, δημιουργικόν, τελειωτικόν*), sollten zugleich die persönliche Verschiedenheit und das Ueber- und Untergeordnete der Subsistenz (*ὕπαρξις*, nicht *οὐσία*) ausdrücken [f].

Das Athanasianische Symbol führt seinen Namen insofern mit Recht, als es sich lediglich darauf richtet, das Gegenvernünftige, folglich Geheimnissvolle, in den Dogmen von der Trinität und von Christus darzustellen [g].

§. 55.

Wie nun das Dogma bis in die Zeit der Reformation als Hauptlehre der christlichen Kirche stehen blieb, hielt sich auch die kirchliche Philosophie vornehmlich an das-

---

τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐγεννήθη, καὶ ὅτι ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρὶ — οἴτε κατά τινα χρῆσιν ἑλληνικὴν λαμβάνεται τοῖς πατράσι τὸ ὄνομα τῆς οὐσίας, sondern blos zur Verwerfung der Arianischen Gottlosigkeit einer Entstehung Christi *ἐξ οὐκ ὄντων*.

f) *Greg. Naz. or.* 23: *Κοινὸν τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης· ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις.* 25: *Μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι, νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ θεότητι. Jo. Damasc. de fide orth.* 1, 8: *Διὰ τὸν πατέρα ἔχει ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα πάντα ἃ ἔχει, τουτέστι διὰ τὸ τὸν πατέρα ἔχειν αὐτὰ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως· ἐν ταύταις γὰρ μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἁγίαι τρεῖς ὑποστάσεις, οὐκ οὐσίᾳ, τῷ δὲ χαρακτηριστικῷ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἀδιαιρέτως διαιρούμεναι. Ἕνα Θεὸν γινώσκομεν· ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδίοτησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως, κατά τε τὸ αἴτιον, καὶ τὸ αἰτιατὸν, καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως, ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον, τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν. Aug. de trin.* 7, 11: *Non tantum est unus homo, quantum tres homines simul, et plus sunt aliquid homines duo quam unus homo. — At in Deo non ita est: non enim major essentia est Pater et Filius et Spiritus S. simul quam solus Pater aut solus Filius: sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicenda sunt, aequales sunt singulis; quod animalis homo non percipit, non enim potest cogitare nisi moles et spatia.* Also: die Einheit in der Dreiheit, Vater, Sohn und Geist als *ὑποστάσεις, personae*, ihnen gemeinsam die Gottheit als *οὐσία*, durch sie vollkommen gleich, und doch verschieden jede Person durch eine Eigenthümlichkeit *ἰδιότης, character hypostaticus*, im Verhältniss zur andern. Denn diesen Widerspruch von Gottgleichheit und Abhängigkeit des Sohnes und Geistes (*συναΐδιος* und *γεννηθείς*) suchte das Dogma wenigstens dadurch zu mildern, dass die Abhängigkeit nicht auf das Sein und Wesen überhaupt, sondern nur auf die bestimmte Weise in Gott dazusein bezogen ward (*τρόπος ὑπάρξεως, modus subsistendi*).

g) Allg. DG. S. 124. 231. Als litaneiartige Durchführung der anerkannten Schulformeln ist es nur durch das Herkommen und nur in der lateinischen Kirche anerkannt worden.

selbe, indem die philosophirende Vernunft noch nicht so unbedingt vor dem Glaubensgeheimnisse zurückwich[1]). Aber durch die ganze alte Zeit herrschte mit geringen Ausnahmen das Bestreben vor, das Dogma, wie es eben in der Kirche feststand, also als Lehre vom innerlichen Wesen der Gottheit, zugänglicher zu machen: nicht, es umzudeuten[2]).

1. Daher die Bücher von der Trinität zum eigentlichsten Sitze der religiösen Metaphysik wurden: hier das Abendland in gleichem Streben mit der griechischen Kirche, ja selbst über deren Anstrengungen hinausgegangen[a]). Doch blieb es fest, auch in der scholastischen Bemühung, dass die Vernunft eine Demonstration der Lehre nicht vermöge[b]).

2. Die philosophirende Auffassung des Trinitätsdogma hat nothwendigerweise immer zwischen Subordinatianismus und Sabellianismus geschwankt: das heisst, sie ist entweder der Einheit oder der Mehrheit im göttlichen Wesen zu nahe getreten[c]).

---

a) Die ganze theologische Literatur des 4. Jahrh. hat ihren Ausgangspunkt im Dogma von der Trinität. Die vornehmsten, angeblich gleich orthodoxen Schriftsteller über dieselbe: *Athanasius* über die einzelnen Personen, unächt *dialogi de trin.*, *Didymus de trin. l.* 3, *Greg. Naz. or.* 33-37, *Greg. Nyss. de trin.*, *de fide* u. a., *Cyrill. Alex. de trin. thesauri* 35, (und neu aufgefunden, in *A. Maii Scrr. vett. nova Coll. VIII*) *capita de s. trin.*, *Theodoret. diall.* 1-4. — *Marius Victorinus de trin. c. Arium l.* 4, *Hilarius de trin. l.* 12, *Ambros. de fide ad Gratianum*, *Aug. de trin. l.* 15, *Boethius*, *quod trin. sit unus Deus*, und *utrum Pater et F. et Sp. S. de divinitate substantialiter praedicentur? Alcuin*, *de fide trin. l.* 3 und *Quaestt.* 28 *de trin.*, *Richard. de S. Victore, de trin. l.* 6.

b) Augustin wollte nur das geoffenbarte Geheimniss in seiner Vernunftgemässheit erkennen. *De trin.* 15, 1: *Quae* (*natura creatrix*) *utrum sit Trinitas, non solum credentibus divinae Scripturae auctoritate, verum etiam intelligentibus aliqua, si possumus, ratione jam demonstrare debemus.* Auf diesem Standpunkte steht auch die kirchliche Scholastik, besonders warnt Thomas gegen den für den Glauben gefährlichen Versuch, das erweisen zu wollen, was über die menschliche Vernunft hinausgeht. Aber (*P. I. qu.* 32. *art.* 1): *ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem. Alio modo inducitur ratio, — quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus. Primo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum. Secundo modo se habet ratio, quae inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet Trinitate posita congruunt hujusmodi rationes.* An Abälard und Lullus verwarf die Kirche gelegentlich Demonstrationen der Trinität, an Richard v. S. V. (*nota f*) erfreute man sich derselben. Vrg. Cramer, Bossuet VII. 309 ff.

c) Schleiermacher, ü. den Gegens. zwischen der Sabel. u. Athan. Vorstellung v. d. Tr. In d. theol. Zeitschr. 822. 3.

Doch 1) hat sich eben so natürlich das kirchliche Denken immer entfernter von jenem gehalten als von diesem, und 2) auch bei anscheinend Sabellianischer Ansicht sich, wenigstens in den früheren Zeiten, auch durch die Scholastik hin, dadurch im Zusammenhang mit der kirchlichen Vorstellung gehalten, dass man vorausgesetzte, was in menschlich geistigem Leben nur Kraft sei, müsse als real, als persönlich gedacht werden in der Gottheit[d]).

Demnach finden wir im Versuche, das Dogma der Einsicht näher zu bringen, geistige und physische Analogie'n mannigfacher Art gebraucht. Geistige sind in der griechischen Kirche vornehmlich die von Vernunft und Geist, oder Wort und Thatkraft[e]): in der lateinischen Kirche die von *memoria* (Bewusstsein), Denken (überhaupt, oder sich denken) und Liebe, nämlich innerliche Liebe, in welcher sich inneres Leben einigt, abschliesst[f]). (Hierzu seit Augustinus vornehmlich 1 Joh. 4, 16

---

d) Schon Tertullian hat auf den Grundsatz hingedeutet, dass, was im Menschen nur Eigenschaft oder Act ist, Substanz (real und persönlich) in Gott sei: *adv. Prax.* 7: *Quid est, dices, Sermo* (λόγος), *nisi vox et sonus oris, et sicut grammatici tradunt, aër offensus? — At ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani et vacuo prolatum; nec carere substantia, quod de tanta substantia processit.*

e) Sie liegen schon in dem gemeinsprachlichen Gebrauche von λόγος und πνεῦμα, die platonisirende Auffassung hat sie nur zu Weltmächten erhoben.

f) Ausgebildet in Augustin's Schrift *de trin.*, wobei *memoria* mit *sapientia* wechselt, *dilectio* mit *voluntas.* 9, 12: *Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens, quanta est, nec minor amor, dum tantum se diligit, quantum novit et quanta est.* 10, 18: *Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas — eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia.* 15, 10: *Trinitas sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui.* Diess geht durch die ganze Scholastik als eine ausgemachte Sache, dass der Sohn als Logos das Denken, der Geist die Liebe Gottes sei. *Richard a S. Vict. de trin.* 3, 14 erwies es aus der Lebens- und Liebesfülle Gottes als nothwendig, sich an ein gleich unendliches Wesen mitzutheilen und die Seligkeit der Liebe in einem Dritten zu geniessen, so dass die drei Personen zwar als Macht, Weisheit und Liebe erscheinen, aber im Grunde die Liebe es ist, welche ein Verhältniss unterschiedener und doch sich gleicher und einiger Personen fordert, das sich in der Dreizahl abschliesst. 3, 13; *Caritas ut esse vera possit, personarum pluralitatem exigit, ut vero consummata sit, s. Trinitatem requirit.* Vrg. Görres Vorbericht 142 ff. zu Suso's Leben u. Schrr. Regensb. 829. Mit Melanchthon ist diese Deutung in die protestantische Kirche übergegangen. *Conf. Gallicana* c. 6 deutet den Vater als *primam causam et originem rerum omnium,* den Sohn als *ejus sapientiam et verbum aeternum,* den Geist als *ejusdem virtutem, potentiam et efficaciam.*

gebraucht.) In beiden Beziehungen wurde das göttliche Ebenbild auf die Abbildung der Trinität in dem menschlichen Geiste bezogen (*faciamus hominem*)[g]. Die materiellen Analogie'n von Tertullianus an: Quell, Bach, Strom — Wurzel, Baum, Frucht; und was sonst, eigentlich doch nur als Geistesspiel in solcher Weise vorgestellt wurde[h]). Im Nebel platonischer Formeln hält sich Synesius, indem er die göttliche Dreiheit darstellt[i]).

Eine pantheistische Umdeutung erfuhr das Dogma nur durch Johannes Erigena und durch die speculative Mystik im 14. Jahrhundert. Hier wurde die Trinität auf die tiefsten schöpferischen Principien bezogen[k]). Die gewöhnliche Mystik fand in ihr, jedoch weniger deutend als anwendend (einige Sectenlehren des 13. Jahrh. ausgenommen)[l]), das göttliche Leben und Wirken im Innern des Menschen dargestellt.

---

g) Aus dem Abbilde das Urbild, und der Menschengeist nur wiefern er die Gottheit denkt ist dieses Ebenbild. *Aug. de trin.* 15, 15: *Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est.*

h) *Tert. adv. Prax.* 8: *Radix et frutex duae res sunt, sed conjunctae; et fons et flumen duae species sunt, sed indivisae; et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. — Tertius est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex fructice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit.* Im *Symb. Nicaenum: φῶς ἐκ φωτός.* Oft ausgeführt als Feuer, Licht, Wärme. Aber auch Sabellius hat sich dieser Analogie bedient, welche zuletzt A. Hahn für eine vermeintlich orthodoxe Auffassung weitläufig erneut hat. (Lehrb. d. christl. Glaubens. 227 f.)

i) *Hymn.* 1, 59 *sqq.* — *Dionys. Areop. de div. nomm.* 1 *sq.* stellt Sohn und Geist nur als die ersten Emanationen der *πηγαία ϑεότης*, des Vaters dar (*ϑεόφυτοι βλαστοί*), von denen die Vater- und Sohnschaft auf die folgenden übergehe.

k) Nach Erigena sind die Unterscheidungen der Trinität für die Gottheit, wie sie ist an sich selbst (*qua superat omnem existentiam*) nur Namen, da keine Relation und kein Unterschied in sie fällt, nicht einmal der des Wissens und des Seins: aber wiefern sie dem denkenden Geiste erscheint, werden Sohn und Geist zu Principien und Sinnbildern sowohl der Idealwelt und Schöpferkraft, als der Trennung (*divisio, processio*) und Wiedervereinigung (*adunatio, reditus*), in deren Wechselspiele das Weltall sich darstellt. *De div. nat.* 1, 14. 18. 65. 75. 2, 2. 20. 32. 3, 20. Vrg. Baur III. 274 ff. Ueber Ekkard: Schmid in den Studien u. Krit. 839. 3.

l) Als Lehre des David v. Dinant: *Conc. Paris. a.* 1210 (*Martene Thes. IV.* 163): *Pater a principio operatus est sine Filio et Spiritu S. usque ad ejusdem Filii incarnationem. Pater in Abraham incarnatus, Filius in Maria, Spiritus S. in nobis quotidie incarnatur.* Lehre der

§. 56.

Nur über Zweierlei finden wir dabei die kirchlichen Meinungen hier und da erregt: über einzelne, neu entstandene Formeln, durch welche vornehmlich die tritheistischen Anklagen herbeigeführt worden sind [1]). Dann über Meinungen in andern Glaubensartikeln, welche für die Trinitätslehre bedenkliche Consequenzen zu enthalten schienen, wodurch zuweilen die Anklage des Tetradismus entstand [2]). Daneben stellenweise die alten Beschuldigungen von Subordinatianismus und Sabellianismus [3]).

1. Tritheismus war in den Jahrhunderten der Hauptcontrovers (4., Anfang 5. Jahrh.) eine Anschuldigung gegen die Arianer (hier dasselbe mit Subordinatianismus); auch die Orthodoxie wird gewarnt von Gregor von Nazianz, den Schein des Tritheismus zu meiden. Aber die eigentlichen Zeiten dieser Anklage sind gewesen: 1) die monophysitische, und bei den monophysitischen Tritheiten eigentlich der Sprachgebrauch mit φύσις und ὑπόστασις, von welchem die Beschuldigung ausging; nominalistische Meinungen traten bei ihnen nur hinzu; 2) die nominalistischen, denn, wie Einmal das Verhältniss von Gattung zu Individuen in diese Lehre aufgenommen war, lag es nahe, die drei Personen als drei Sachheiten (*realitates*) aufzufassen [a]). Blos Formelstreit war der, in welchem Hinkmar auftrat, über *trina deitas*. (Allg. DG. S. 221.)

Waldenser (Brüder des freien Geistes bei *Stephanus de Borbone*: (*Argentré, Coll. de novis error. I.* 87 *ss.*) *Quod anima cujusque boni hominis sit ipse Spiritus S., qui est Deus, quo peccante egreditur, et subintrat diabolus. Quod quilibet bonus homo sit Dei Filius, sicut Christus eodem modo. — Item haec est Trinitas, quam credunt, ut sit Pater qui alium in bonum convertit, qui convertitur Filius, id per quod convertit et in quo convertitur Spiritus S.; et hoc intelligunt, quando dicunt se credere in Patrem et Filium et Spiritum S.*

a) Der Tritheismus war in der Kirche immer nur Warnung oder Anklage, nicht immer unberechtigt als Folgerung aus gegebenen Vordersätzen, aber nie gewollt noch anerkannt von denen, welche diese Vordersätze ausgesprochen hatten. An den Arianern rügte der Vorwurf ihre polytheistische Auffassung des Logos als eines Gottes (*Conc. Sirm.* 351. *can.* 19), während sie gerade die göttliche Monarchie sichern wollten. Von einer Orthodoxie, welche die Verschiedenheit der Personen stärker betonte, als die Einheit, *Greg. Naz. or.* 2: τινὲς τῶν ἄγαν παρ' ἡμῖν ὀρθοδόξων — τρεῖς ἀρχαὶ — πολυαρχία ἑλλήνικη, während er mit andern damaligen Rittern der h. Trinität rühmte, dass sie die höhere Einheit des jüdischen Monotheismus und hellenischen Polytheismus sei *orat.* 38. vrg. *Jo. Damasc.* 1, 7. Indem die Monophysiten in der Lehre vom Gottmenschen auf die alte Sprachgleichheit von ὑπόστασις

2. Tetradismus wurde in denselben Controversen der realistischen Partei nachgewiesen. Die frühern Beschuldigungen des Tetradismus gehen geradezu nur auf die Consequenz: so bei Origenes, indem er der Menschenseele Jesu eine übercreatürliche Würde beizulegen schien, und bei Nestorius die Lehre von zwei Gottessöhnen[b]). Wirklicher Tetradismus, das können wir uns nicht verhehlen, das ist Vielgötterei, lag in den Ueberspannungen der Marienverehrung, wenn auch nicht im Dogma, doch in Liturgie und Poesie der mittleren Zeiten.

3. Schwankend zwischen Subordinatianismus und Sabellianismus waren Abälard's Meinungen von der Trinität[c]). Die

---

und φύσις zurückgingen (allg. DG. S. 201), flossen ihnen auch die angenommenen Formeln zur Unterscheidung der Trinität in einander und drei göttliche φύσεις erschienen den Gegnern als 3 Götter. Indem der Nominalismus die Realität in die Individuen, nicht in die Gattungsbegriffe setzte, lag es nahe, diess auf die Trinität anzuwenden, nachdem die Athanasianer selbst die Vergleichung der 3 Personen im Verhältnisse zur göttlichen Substanz mit dem Verhältnisse der Individuen zur Gattung sich gestattet hatten. Ueber Philoponus: allg. DG. S. 180. Ueber Roscelinus Eb. S. 250 f. Anselmus selbst (*de fide Trin. et de Incarn. Verbi, contra blasphemias Ruzelini*) achtete für die authentische These Roscelin's: *tres personas esse tres res, (ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem)*, so dass die Vergleichung *sicut tres angeli, aut tres animae* vielleicht nur von seinem Ankläger hinzugesetzt sei. Ueber Gilbert Porretanus: Eb. S. 255 f. — *J. C. Harenberg, de commentitia tritheismi haeresi.* (*Otia Gandershem.* 276 *sqq.*)

b) Indem der Realismus in der göttlichen Substanz eine Realität sah, ward er von Gegnern beschuldigt, diese den 3 Personen als ein viertes göttliches Wesen beizuzählen. In der Trinitätslehre Tertullian's (§. 53, *c*) lag wirklich die Consequenz, dass die eine Gottheit, aus welcher Vater, Sohn und Geist hervorgegangen, als ein höheres Wesen erschien gegenüber diesen drei Erscheinungen und Herrschern, obwohl er, von der Macht des kirchlichen Gemeinbewusstseins ergriffen, anderwärts den Vater selbst als jenes Höhere bezeichnete (*adv. Prax. c.* 9: *Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio*). Gegen Origenes war es nur ein spätes Missverständniss seiner platonisirenden Lehre von der präexistirenden, dem geliebten Logos in's irdische Leben frei nachziehenden Psyche (allg. DG. S. 207). An Nestorius (*Vinc. Lirin.* 299: *asserenti duos Christos et explosa Trinitatis fide quaternitatem introducenti*) war es nur die ihm schuldgegebene Zertheilung Christi. Ueber Damian: allg. DG. S. 204.

c) Seine neuen, auffallenden Vergleichungen, welche zur Einsicht des Mysterium verhelfen sollten, führten zu sabellianischen Eigenschaftsbegriffen, obwohl er diese durch Subordinationsbegriffe immer wieder zurücknehmend, die drei Personen festhalten wollte. Ueber den Grund der zu Soissons 1121 verurtheilten *Introductio in Theologiam Otto Frising. de gestis Frid.* 1, 47: *de S. Trinitate scribens tres personas — nimis attenuans, non bonis usus exemplis.*

Hauptklage bezog sich auf sein Wort: „Der Vater ist die volle Macht, der Sohn ist eine Macht, der Geist ist keine" [d]), welchem man mit mehr Recht die Sinnlosigkeit vorwerfen möchte.

§. 57.

Unser Dogma in dieser unbedingten Geltung musste der vornehmste Gegenstand derjenigen Angriffe werden, welche im Wendepunkte des 15. und 16. Jahrhunderts, neben der Verfassung der Kirche, ihre Glaubenslehre auf sich zog. Der Antitrinitarismus erschien, bald schlechthin verwerfend, bald ausdeutend, bis er zum Unitarismus wurde [1]). Aber die Theosophie fasste das Dogma entschiedener in jenem umdeutenden Sinne, welcher es in das Geheimniss der Weltentstehung hineinzieht [2]). Während die rechtgläubigen Parteien an der altkirchlichen Lehre um so entschiedener festhielten, wendeten sich die Arminianer und die Theologen der englischen Kirche nach der biblischen Idee hin, ohne sie völlig zu erfassen [4]).

---

d) So lautete die Anklage des h. Bernhard. Abälard dagegen in seiner *Apologia* (*Opp.* 331): *quod mihi vel per malitiam impositum est, quod scripserim: quia Pater plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus S. nulla potentia: haec ego verba, non tam haeretica quam diabolica, abhorreo, detestor et ea cum suo auctore pariter damno. Quae si quis in meis reperiat scriptis, non solum me haereticum, verum etiam haeresiarcham profiteor.* Dennoch finden sich diese Sätze in seiner *Theologia chr.*, aber durch den Zusammenhang motivirt: 4, 11: *Pater ex Potentia dictus, sicut Filius ex Sapientia et Spiritus ex Benignitate.* 13: *Consideremus, quod ipsa Sapientia quaedam sit potentia, cum sit ipsa videlicet potentia discernendi seu deliberandi veraciter omnia, — ipsius Potentiae Dei, quae est omnipotentia, quasi portio quaedam, quomodo et quislibet filius portio quaedam parentum quodammodo dicitur. — Benignitas ipsa, quae hoc nomine demonstratur, non est aliqua potentia sive sapientia, cum videlicet benignum esse non sit esse sapientem aut potentem.* Indem Abälard nach der platonisirenden, theologisch recipirten Auffassung es in der Idee des höchsten Gutes begründete, dass der Vater die Macht, der Sohn die Weisheit, der Geist die Liebe sei, hielt er sich zur Unterscheidung der hierdurch repräsentirten göttlichen Personen nur einseitig an den Wortbegriff, wenn er sagte: der Vater sei die absolute Macht, die Weisheit nur eine bestimmte Macht, die des Wissens, die Liebe keine, sondern ein Affect. Aber diess hielt ihn nicht ab, auch nach dem *Symbolum Athan.* anzuerkennen: (4, 11) *quod omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus S.*, und dass jede Person auch mächtig, weise und gütig, *ad identitatem essentiae*, wiefern sie nicht nach ihrem specifischen Charakter, sondern nach ihrer göttlichen Wesenheit betrachtet werde.

1. Antitrinitarismus im Zeitalter der Reformation: allg. DG. S. 332 ff. Der am meisten deutende Antitrinitarier war Servetus (*Aug. Conf.* 1 — *Samosateni neoterici* — *impie philosophantur*)[a]). Der Unitarismus: allg. DG. S. 434 ff. So mochte er sich lieber nennen, weil es ihm nicht um Streit gegen die Kirchenlehre zu thun war; auch war es nicht die Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist, womit er sich eigentlich beschäftigte, sondern die Person Christi, als eine göttliche, ohne dass der Einen Gottheit des Vaters Etwas entzogen werden sollte[b]).

2. Die Trinitätslehre der protestantischen Theosophie von

---

a) Allg. DG. S. 333. Die ersten 7 Bücher seiner Hauptschrift: *Christianismi restitutio*, enthalten nur die Ueberarbeitung der frühern Schriften: *de Trin. erroribus l.* 7 und *diall. de Trin. l.* 2. Ausführliche Auszüge bei Trechsel a. O. S. 68 ff. Vrg. Heberle, Serv. Trinitätslehre u. Christol. In d. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 840. 2. Mit der stärksten Verwerfung der kirchlichen Trinitätslehre als tritheistisch und atheistisch (*veri hi sunt tritheitae et athei, qui Deum non habent nisi tripartitum et aggregativum, — nec in Thalmud nec in Alchoran sunt tam horrendae blasphemiae*) ging Servet eben so sehr von der Unerkennbarkeit Gottes an sich, als von einer sinnlich pantheistischen Weltanschauung aus (*adjectio Deitatis in rebus ipsis, seu adjectio rerum in Deo ipso nomen non mutat, Deitas in lapide est lapis, in auro est aurum, in ligno lignum, secundum proprias ideas; excellentiore iterum modo Deitas in homine est homo, in spiritu est spiritus, sicut adjectio hominis in Deo est Deus, et adjectio spiritus hominis in eo est Spiritus S.*). Erst in Christo ist Gott der Menschheit offenbar geworden (*quid enim potuit unquam homo de Deo imaginari, priusquam se illi visibilem praebuit?*), nicht durch eine Vereinigung mit der menschlichen Natur, sondern die menschliche Erscheinung Christi selbst ist Gott, als Logos ideal in Gott immerdar gewesen und als Sohn in der Zeit hervorgetreten (*Verbum in Deo proferente est ipsemet Deus loquens, post prolationem est ipsa caro, — essentia corporis et animae Christi est Verbi et Spiritus Deitas, — olim Verbum, nunc Filius*). Wie der Sohn die Offenbarung, so ist der Geist die Mittheilung Gottes für die Menschheit (*quemadmodum Dei essentia, quatenus mundo manifestatur est Verbum, ita quatenus mundo communicatur, est Spiritus, estque manifestationi annexa communicatio*). Sohn und Geist sind daher nur Offenbarungsformen der allerfüllenden Gottheit (*Pater est tota substantia et unus Deus, ex quo gradus isti et personatus descendunt, — sunt enim Filius et sanctificatus spiritus noster consortes substantiae Patris, pignora et instrumenta, licet varia sit in iis Deitatis species; et hoc est, quod distinctae personae dicuntur, i. e. multiformes Deitatis aspectus, diversae facies et species*).

b) Der alleinige wahre Gott der, den das N. T. den Vater nennt, Christus der vergöttlichte Mensch, der h. Geist von einigen als göttliche Kraft, von andern als Engelgeist gedacht. Im schärfsten Gegensatze wider die orthodoxe Lehre: *Jo. Crell, de uno Deo Patre l. II. Irenop. post a.* 1656. (*Bibl. Tr. Pol. V.*)

(Paracelsus) Val. Weigel an ist ganz dieselbe, welche der grösste Theil der jüngsten speculativen Schule unter uns aufgestellt hat, nur materialistischer gefasst. Es sind drei materielle Principien der Welt. Nur dem Scheine nach nehmen diese Theosophen eine göttliche Trinität an sich, oder über der Welt an. J. Böhme ist voll von Anbequemungen, absichtlichen oder unwillkürlichen [c]).

3. Unter den Orthodoxen wurden nur Nebenfragen streitig. Eine solche war die zwischen den Lutherischen und Calvinischen, dann durch G. Calixt erregt: über die Spuren der Trinitätslehre im A. T. [d]). Diese Frage neuerlich ganz im andern Sinne besprochen.

---

c) Weigel spricht es nur in allgemeinen Formeln aus, wie der ihm selbst entnommene, und Gott gelassene Mensch als Mikrokosmus und Gottessohn sich mit Gott wechselseitig zusammenschliesst, so im: Erkenne dich selbst. Neuenst. 618. S. 11: „Einen solchen gewaltigen Schöpfer haben wir, dass er diese grosse Welt fassen kann in einer Faust, das ist, in den Mikrokosmum beschliessen. 13 ff: Der Mensch ist ein Sohn von zweien Aeltern geboren, von einem ewigen und einem vergänglichen. Der Mensch ist ein Sohn Gottes, von Gott geschaffen mit seinem Gleichniss und Bildniss, mit aller Natur und Eigenschaft, wie sein Vater Gott, und ist wie Gott und ist Gott gleich. — Er ist aber alle Geschöpfe. 56: O mein Schöpfer und Gott, durch dein Licht erkenne ich, wie wunderbarlich ich gemacht bin. Aus der Welt bin ich, die Welt träget mich und umgreifet mich und ich trage die Welt und umgreife die Welt. — Dieses Alles sehe ich in dir und du in mir, ja meine Augen sind deine Augen, und meine Erkenntniss ist deine Erkenntniss. Sie sehen, was du willst, und nicht was ich will. Du erkennest und siehest dich selber durch dich selber, das ist durch mich, und davon bin ich selig.“ Indem J. Böhme (allg. DG. S. 337 ff.) das Gesetz, nach welchem alles Leben sich aus dem Zusammentreffen von Gegensätzen vermittelt, auch in die Gottheit versetzte, erschien ihm das erste herbe finstre grimmige Princip als Vater, aus dem als dem Willen des Ungrundes in der Lust zur Selbstoffenbarung das milde lichte Princip als sein Herz und Sohn von Ewigkeit geworden ist. Minder bestimmt ist das dritte Princip der Offenbarung und Zerbrechlichkeit (Endlichkeit), der h. Geist, „wie es die Alten gegeben haben.“ Die Weltgeschichte ein ewiges Sichselbstgebähren Gottes in Gegensatz und Vermittelung dieser Principien. (Besonders im *Mysterium magnum* 7, 6 *sqq.*) Es mag sich so verhalten, wie Baur (L. v. d. Dreieinigk. III. 274 ff.) es erläutert, dass der Fall Lucifers und seine Welt nur der Mythus des abstract gedachten Fürsichseins des ersten Princips als des Bösen im Menschen sei: aber in so phantastischer und im Kirchenglauben verwachsener Speculation ist eine bewusste Unterscheidung von Mythus und Gedanke, von Sinnbild und Sinn nicht vorauszusetzen. Angelus Silesius: allg. DG. S. 409 f.

d) Zum biblischen Beweise genügte die Taufformel nicht mehr. Auf die Fälschung 1 Joh. 5, 7 f. hat zuerst Mogilas (*Conf. orthod. P. I. qu.* 9) das ganze Gewicht des Beweises gelegt. Bei der Zweideu-

4. Der Arminianismus neigte sich mehr dem Sabellianismus zu, diesen als eigentliche Schriftlehre von Vater, Sohn und Geist erkennend [e]): die anglicanischen Theologen mehr dem Subordinatianismus [f]). Dieses ist auch die vielbesprochene Lehre der Genfer, Socinianischer Theologen, wie man sie genannt hat (Hauptstelle 1 Kor. 8, 6) [g]).

§. 58.

Nachdem aber früher die deistische, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts die rationalistische Polemik das Dogma bald biblisch, bald mit populärer Reflexion vielfach bestritten hatte [1]), begannen mit Kant die philosophischen Deutungen. Diese, die populären und die speculativen, haben mit einander das gemein, dass sie beide vom Schriftgrunde des Dogma abführen: aber die speculativen haben zum grössern Theile demsel-

---

tigkeit des N. T., legte die protestantische Orthodoxie besonderes Gewicht auf das Hervortreten der drei göttlichen Personen im A. T. Daher die Socinianer vorzugsweise diese schwache Stelle angriffen, während jene einzelnen kirchlichen Theologen sie preisgaben aus biblischer Gewissenhaftigkeit und weil die Lehre ihnen zu erhaben, zu eigenthümlich christlich erschien, um schon im alten Bunde geoffenbart zu sein. Vrg. *L. Hutter, Calvinus judaizans h. e. judaicae scholae et corruptelae, quibus Calv. illustrissima S. S. loca de trin. corrumpere non exhorruit. Vit.* 604. *J. Hülsemann, dialysis apolog. problematis Calixtini de trin. Lps.* 650. 4.

e) Er verbarg seinen Widerspruch meist im Gegensatze wider die Anwendung unbiblischer, der Frömmigkeit nicht förderlicher Schulformeln. So *Curcellaeus, Inst. rel. chr.* 2, 19. 5, 6. u. *de verbis trinitas, persona etc.* in *Opp. th. Amst.* 675. Eigenthümlich: *Liberii a S. Amore* (*J. Clerici*) *Epp. theol. Irenop.* 679. (*Unus Deus, tres cogitandi modi in Deo.*) Hugo Grotius erneuete für Vater, Sohn und Geist die alte Deutung: dass Gott da sei, wisse und wolle.

f) *S. Clarke, the Scripture doctrine of the trinity. Lond.* (712) 729. (Nach der 3. Aufl. übers. v. Semler. Frankf. u. L. 774.) Er hat das Absolute allein in den Vater setzend zwischen dem vornicänischen Subordinatianismus und dem Arianismus, als nach der Schrift unbestimmbar, nicht entschieden; von den Gegnern subtiler Arianismus genannt. Dagegen *Paul Maty* (*lettre d'un théologien — sur le mystère de la trinité.* 729.), im Gegensatze der Kirchenlehre, Sohn und Geist als vorweltlich von Gott hervorgebrachte und mit ihm vereinte Subjecte betrachtet, in denen daher eine unendlich göttliche und endliche Natur zugleich ist, durch die sie vom Vater verschieden sind. *Mosheim, Hist. crit. novae explicationis dogmatis de tribus in Deo personis, quam P. M. excogitavit. Helmst.* 735. (*Diss. H. E. II.* 399 *ss.*)

g) *Jac. Vernet, theses bibl. de Christi Deitate. Gen.* 777. (*Hegelmaier, Verneti hypothesin examinat. Tub.* 782.) *J. J. Chenevière, essai théol. sur la trinité. Gen.* 831.

ben auch seinen Charakter, als das innere Wesen der Gottheit offenbarend, genommen [2]). Die mystischen Deutungen haben sich bis in unsere Zeit hinein fortgesetzt. Gegen alle hat die biblische Auffassung ihr volles Recht: denn es wird ja nur die ursprüngliche Idee der Lehre gesucht. Aber diese Idee hat auch ihren hohen, reichen Sinn, und wir bedürfen keines andern neben ihm [3]).

1. Die deistisch-rationalistische Bestreitung des Dogma von der Trinität setzte oft seine biblische Begründung voraus, während die supernaturalistische Vertheidigung meist für diese allein gemeint war [a]).

---

a) Der Kampf für die Autonomie der Vernunft gegen ein verdorbenes oder ursprünglich befangenes Christenthum hat meist nur im allgemeinen die Trinitätslehre mitbekämpft (insbesondre wider dieses Dogma von Seiten des Deismus: *W. Whiston, primitive christianity reviv'd. Lond.* 711. *W. Chubb, the true Gospel of J. C. asserted. Lond.* 738.): drei Personen als in einer Wesenheit begriffen, die doch nicht eine Gattungseinheit, noch überhaupt eine höhere Einheit sei; jeder Theil gleich dem Ganzen und das Ganze jedem Theile; drei göttliche, also absolute Personen, von denen zwei doch grade in dem, wodurch sie besondere Personen, nicht durch sich selbst sind, also nicht absolut; das wodurch jede von der andern verschieden (*character hypostaticus*), entweder etwas Zufälliges und Unvollkommenes, oder zur Idee des Absoluten Gehöriges, im erstern Falle etwas Unvollkommenes in jeder Person, im andern der Mangel einer Vollkommenheit; dazu die Keime der Trinität im N. T. erklärt aus dem Zusammentreffen jüdischer Theologumena mit der excentrischen Begeisterung der apostolischen Kirche, die Entwickelung jener Keime durch fremdartige Einflüsse (*Souverain*, oben S. 117), jedenfalls auf höchst menschliche Weise (was L. Lange, ü. die Unitarier, — allg. DG. S. 101 — von dem hierarchischen Verfahren der vornicänischen Zeit erzählt, ist nur ein Reflex der durch Semler und Henke geltendgemachten Ansicht über die Mittel, durch welche der Athanasianismus gesiegt habe). Schon für Semler war das Trinitätsdogma nur eine Historie und gelehrte Antiquität (Versuch einer freiern theol. Lehrart. Hal. 777. S. 298. 300 ff. 411). Aber auch der Supernaturalismus, wo er die Wahrheit der Kirchenlehre noch voraussetzte, stand doch wesentlich auf dem arminianischen Standpunkte, indem er auf ihre Erklärung oder auf ihre religiöse Nothwendigkeit verzichtete (Michaelis, Dogmatik. A. 2. S. 158. Töllner, ist die Lehre v. d. Dreieinigk. e. Grundlehre des chr. Glaubens? In s. verm. Aufsätzen. 769. II. 1). Auch da, wo er sie zu vertheidigen schien, fasste er sie entweder sabellianisch (*b*), oder gab doch ihre Formeln auf (Storr), oder nahm sich das Herz, ein verleugnetes Moment, das immer in der Kirchenlehre lag, die den Sohn und Geist als solche vom Vater ableitete, also nicht absolut dachte, offen zu bekennen, ihre Subordination (Steudel), wodurch innerhalb einer monotheistischen Religion Sohn und Geist aufhören Gott zu sein. Wenigstens derselben Tübinger Schule gehört die Vertheidigung der Trinität an (*J. F. Flatt*, *Comm. in qua*

2. Die populär-philosophische Deutung des Dogma ist die von drei oder zwei Offenbarungen, Darstellungen der Gottheit: sie kehren alle zum Sabellianismus zurück, für welchen sie auch nicht, wie die früheren Zeiten, Milderungen oder Auswege suchten[b]).

---

symbolica ecclesiae nostrae de Deitate Christi sententia probatur et vindicatur. Gott. 788.), in welcher die kirchliche Formel nur auf eine Formel der Buchstabeurechnung gebracht wird: *subjecta A et B ita ad se invicem referuntur, ut commune quidem idem numero C habeant, sed charactere quodam X inter se differant.* Nur die Bedeutung einer Curiosität haben einige Vergleichungen der Kirchenlehre mit politischen und ökonomischen Verhältnissen, wie Adam Müller's „theologische Grundlage" der Staatsökonomie und der Dreifelderwirthschaft.

b) J. A. Urlsperger (Versuch in freundschaftl. Brr. e. genauere Bestimmung des Geheimn. Gottes u. des Vaters u. Christi. Frkf. 769-74. 4 St. u. Kurzgefasstes System s. Vortrags v. Gottes Dreieinigk. Augsb. 777.) unterschied noch Offenbarungs- und Wesenstrinität (nach der altkirchlichen Unterscheidung des τρόπος ἀποκαλύψεως und ὑπάρξεως), jene nur ein Mittel zur Schöpfung, Erlösung und endlichen Vollendung (der Sohn, in welchem Unendliches und Endliches zugleich, als Mittelwesen zwischen der unendlichen Gottheit und der endlichen Welt), nur in ihr ist die erste Person dominirend (*fons et principium Deitatis*), und diese ganze Oekonomie wird einst aufgehoben werden: aber Gott würde sich nicht als dreieinig offenbart haben, wenn er es nicht wäre, so dass auf eine Wesens-Trinität zu schliessen ist, deren drei Subjecte nur als unendliche, zu einem Geiste verbundene Gotteskräfte (Macht, Liebe und Weisheit) gedacht werden können. G. Schlegel (erneuerte Erwägung d. Lehre v. d. Dreieinigk. Riga 791 f. II. u. Vereinfachte Darst. Berl. u. Strals. 795.) unterschied blos drei göttliche Thätigkeiten in Bezug auf die Welt: als Schöpfung und Erhaltung, als Erkenntniss-Mittheilung durch Jesus und als Heiligung, in orientalischer Auffassung als Personen dargestellt. C. J. Besenbeck: (ü. d. Dreieinig. Bamb. 814.) Gott mit Jesus von Ewigkeit her unergründlich vereinigt, der h. Geist gottverliehene richtige Erkenntniss der göttlichen Anstalt und himmlischer Sinn. Aber auch die supernaturalistischen Vertheidiger der Kirchenlehre wie G. F. Seiler (ü. d. Gotth. Christi, für Gläubige und Zweifler. L. 775.), J. E. Silberschlag (d. Lehre d. h. Schrift v. d. Dreieinigk. Brl. 783-94. 4 St.) u. a. wussten sie nur durch ein Ineinanderfliessen von göttlichen Personen und Urkräften denkbar zu machen. A. Hahn (Lehrb. d. chr. Glaubens. S. 211 f.) findet in der Kirchenlehre Tritheismus, während er doch drei Personen als den durch die h. Schrift gegebenen tiefern Blick in Gottes Wesen und Entfaltungen festhält, aber durch das sabellianische Gleichniss vom Glanze der erleuchtenden und erwärmenden Kraft des Feuers erläutert. Steudel (Glaubensl. d. ev. prot. Kirche. S. 431 ff.) verzichtet auf die Kirchenlehre, welche drei Personen in die Eine Persönlichkeit Gottes setze, zu Gunsten der Schriftlehre, welche drei Offenbarungsseiten Gottes bezeuge, (da durch blosse Offenbarungsweisen das vorweltliche Selbstbewusstsein Christi nicht erklärt werde,) nehmlich Verwirklichung der Idee Gottes: 1) als Grund alles Seins, 2) als innigste Verwandtschaft Gottes mit dem Seienden, 3) als Mittheilbarkeit Gottes an das Seiende. Dage-

3. Die speculativen Deutungen sind von zwiefacher Art, jenachdem die Idee der Gottheit aufgefasst wurde, entweder als persönliches Wesen an sich, oder als persönlich werdendes, zur Persönlichkeit entwickeltes. Die Augustinische, von Leibnitz und Lessing neu aufgestellt: Gott an sich, sein Gedanke, er in Liebe zu sich zurückgehend [c]). Dann die, welche

---

gen Schleiermacher (die bekannte Abhandl. s. §. 55, *c*. u. Der chr. Glaube. II. Schluss) mit Verleugnung seiner tiefen philosophischen Grundlage, die Gottheit als die dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle entsprechende absolute Ursachlichkeit betrachtete, welche als Vater ewig in der Schöpfung, als Sohn in Christo, als Geist in der Gemeinde ist, so dass die sabellianische Vorstellung begünstigt, und die Kirchenlehre, als zwischen Subordinatianismus und Tritheismus schwankend, künftiger Umbildung fähig und bedürftig dargethan wurde.

c) Leibnitz (z. B. *Miscell. IV. remarque sur le livre d'un Antitrinitaire*) hat nicht aus dem Grundcharakter seiner Philosophie heraus die Urmonas sich in drei Hauptmonaden individualisiren lassen, sondern blos jene alte Lehre vom *intellectus* und *voluntas* in der Gottheit (nach Analogie der Reflexion und Einwirkung des Geistes auf sich selbst) benutzt, um das kirchliche Dogma, als nur über die Vernunft, gegen die Socinianer zu vertheidigen. Aus der Wolfischen Schule hat besonders Reusch (*Introd. in Theol. revel. den. ed. Jen.* 760. §. 406 *sqq.*) das Princip der Theodice mit der Annahme eines dreifachen Gedanken- und Willens-Actes verbunden, welche als im unendlichen Geiste substantiell und simultan den Personen der Trinität gleichgesetzt werden. Lessing (das Christenth. d. Vernunft. XI. S. 604. Erzieh. d. Menschengeschl. §. 73) hat diese Rationalisirung der Trinität nur als tiefsinniges Geistesspiel aufgestellt: Gott konnte von Ewigkeit her nur das Vollkommenste denken, nehmlich sich selbst; Vorstellen, Wollen und Schaffen ist eins bei Gott; sonach hat Gott von Ewigkeit her ein Wesen geschaffen, das ihm gleich und doch nur sein Gedanke ist; die Schrift nennt es den Sohn Gottes, richtiger den Sohn Gott, wie die vollkommene Harmonie zwischen beiden den h. Geist. Kant (Rel. innerhalb. 794. S. 211 ff.) hat blos sich accommodirend zur Kirchenlehre einerseits die Lehre von den drei Staatsgewalten auf Gott angewendet, so dass die praktische Vernunft ihn als heiligen Gesetzgeber, gütigen Regenten und gerechten Richter verehre, andererseits im sittlichen Ideale des Menschen, welches die Liebe des Gesetzes ist, die Auffassung Gottes als der Liebe gerechtfertigt, und darin als *formula solennis* der Kirche seine Verehrung als Vater, wiefern er der Liebende ist, als Sohn, wiefern er sich in dem von ihm gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit darstellt, als h. Geist, wiefern seine auf Weisheit gegründete Liebe nur das seinem heiligen Gesetze Adäquate mit Wohlgefallen umfasst. Nach De Wette (Rel. u. Theol. 210. Bibl. Dogm. §. 238. 267. Kirchl. Dogm. §. 41 *a*. 44) stellt sich der menschlich beschränkten Denkform die Gottheit dreifach dar: als das höchste Wesen in seiner Selbständigkeit, als der durch Schöpfung und Regierung sich in der Welt offenbarende Gott und als der in der Natur wirkende Gottes-Geist. Ihre eigenthümlich christliche Bestimmtheit erhält diese dreifache Ansicht dadurch, dass Gott dem religiösen

die Persönlichkeit Gottes mittels dieses Dogma zu erklären suchte: Gott und sein Abbild, die weltschaffende Gottheit, und das in ihn Zurückführende[d]). Dagegen die pantheistischen, altorientalisch oder theosophisch: Gott und sein Leben, setzend, zurücknehmend (Schelling), oder: Gottheit an sich, und die Durchbildung des Göttlichen durch die Natur hin zum Geiste (Hegel)[e]).

Gefühl vorzugsweise in Christo geoffenbart erscheint als der Sohn, in der Kirche als der Geist; worin aller nothwendige Gehalt eines lebendigen Gottesglaubens, bei dem wahren Monotheismus das Richtige und Gesunde des Polytheismus und Pantheismus liege.

d) §. 40, *c*. Ueber Weisse's vermeintliche Orthodoxie vrgl. Strauss, Glaubensl. I. 495 ff. Die weitere Entwickelung dieser Ansicht zu Ende der folgenden Note.

e) Das Resultat beider Systeme ist ein durch die Welt hindurchlaufender göttlicher Selbstvermittelungsprocess, welcher der Trinität gleichgesetzt wird. In der epochemachenden Gestalt des Schelling'schen Systems war der Sohn Gottes das Endliche selbst, die Welt in den beiden Sphären der Natur und des individuellen Geistes, deren Zurücknahme in das göttliche Selbstbewusstsein als h. Geist angesehn wird. Nach Hegel ist Gott als lebendiger Geist diess, sich von sich zu unterscheiden, und in dem hierdurch gesetzten Andern (der Welt) sich selbst zu wissen. Wiefern also Gott wesentlich Denken ist, sind alle Bestimmungen, durch welche das Denken ist, Momente des dreieinigen Gottes. In beiden Systemen geschieht die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit her, der historische Christus ist ein mehr oder minder hervorgehobener Entwickelungspunkt des für die Menschheit aufgehenden Bewusstseins ihres Einseins mit Gott. So Schelling, Methode des akad. Stud. 184: „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit; welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Die Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt liegt darin, dass der ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.“ Hegel, Gesch. der Phil. III. 8 f: „Der absolute Geist ist dieses, dass er sei das ewige sich selbst gleiche Wesen, das sich ein Anderes wird, und dieses als sich selbst erkennt: das Unwandelbare, welches sich so das Unwandelbare ist, dass es sich aus seinem Anderssein beständig in sich zurückkehrt. — In der christlichen Religion ist diess zuerst so vorgestellt worden, dass das ewige Wesen sich ein Anderes wird, die Welt erschafft; diese ist gesetzt rein als ein Anderes. Hierzu tritt dann späterhin das Moment hinzu, dass diess Andere an ihm selbst nicht ein Anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint. Darin ist dann drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen Wesens, der Geist, das Zu-

4. Die mystischen Deutungen fassen die Trinität als Darstellung des göttlichen Lebens in uns auf: Gottheit, Kraft,

---

rückgekehrtsein des Anderen in das Erste, und des Anderen nicht nur nach jenem Punkte, wann das ewige Wesen erschienen, sondern das Andere als Allgemeines.“ Phil. d. Rel. II. 261: „Das Erste war die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Anderssein noch nicht Aufgeschlossene, der Vater. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der Sohn. — Das Dritte ist diess Bewusstsein (der Identität des Göttlichen und Menschlichen), Gott als Geist, und dieser Geist ist die Gemeinde.“ Wie dieses als der wahre Begriff der Trinitäts-Vorstellung ausgesprochen wurde, so ist es auch von Theologen dieser Schule, wie von Daub und Marheineke, erst nach der Schelling’schen, dann nach der Hegel’schen Fassung, ausgeführt worden. Aber nach der Wendung des Posthumus der Hegelschen Schule konnte von dieser Orthodoxie nicht weiter die Rede sein; Strauss, in der Glaubenslehre hat sie mit Lust verleugnet, Baur, in der Geschichte der Dreieinigkeit, nicht mehr behauptet. Als das Antichristenthum, so eines erst werdenden Gottes, der in der Natur als Natur und nur im Menschengeiste als Person ist, wie eines Christus, der blos ein verschwindender Punkt des Bewusstwerdens eines immer Seienden ist, zur allgemeinen Anerkennung gelangte: entstand durch die Lossagung vom Pantheismus und durch die kirchliche Gesinnung unter solchen, die orthodox zu sein wünschten, der Versuch, durch Uebertragung jenes dialektischen Processes auf einen nicht erst der Welt zu seinem Bewusstwerden bedürftigen Gott eine immanente Wesenstrinität als nothwendig zu begreifen. So (nächst Weisse) Billroth: (Vorles. ü. Rel. Phil. 837. §. 77 ff.) „Selbstbewusstsein, Freiheit ist wesentlich Process, Vermittlung verschiedener Momente zu einer concreten Einheit, in welcher diese Momente aufgehoben sind. Werden, Bewegung ist die Voraussetzung und nothwendige Form für alles Lebendige. Der Pantheismus fehlt also nicht darin, dass er die Selbstvermittelung durch unterschiedene Momente hindurch für das Leben und Selbstbewusstsein Gottes als nothwendig fordert, sondern nur dadurch, dass er als das eine Moment dieser Selbstvermittelung die äusserliche Natur und den endlichen Geist nimt, während ja eben der Begriff des absoluten Geistes dieses in sich schliesst, dass er sich in sich, ohne ausser sich zu gerathen, vermittelt, d. h. dass er sein Leben, Selbstbewusstsein und Freiheit nicht blos aus sich und durch sich, sondern auch in sich habe. — Bei der Schwierigkeit (dieser Idee in logisch-metaphysischer Hinsicht) kommt das christliche Dogma von Gott als dem Dreieinigen zu Hülfe. Diess Dogma weist nehmlich auf den Unterschied zwischen dem Begriffe der Endlichkeit, Schranke überhaupt, und dem der bestimmten, in Zeit und Raum erschienenen Welt hin. — Dass in Gott, wenn er der wahrhaft Unendliche sein soll, das Moment der Endlichkeit, Schranke, Unterschied überhaupt gedacht werden muss, ist gewiss, und diess lehrt auch das Dogma von dem Dreieinigen, denn in seinem einigen Wesen ist doch der Unterschied der drei Personen: der Sohn ist nicht der Vater etc. Aber dieser Unterschied, diese Schranke ist eben so sehr verschwindend, unendlich aufgehoben: Vater, Sohn und Geist sind Ein Gott. Gott würde also allerdings kein Bewusstsein haben, wenn er nicht perennirend sich von sich selber unterschiede, aber diesen Unter-

Liebe[f]). Swedenborg findet die Trinität in Christus: Gott, Mensch, Geist; er erinnert an Praxeas[g]). Sonderbar schliessen

---

schied eben so perennirend wieder aufhöbe. Das Setzen dieses Unterschiedes ist die ewige Zeugung des Sohnes, das Aufheben der Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohne und die durch diesen Ausgang vermittelte Einheit beider (daher der Geist auch als Liebe)." Ebenso hat K. P. Fischer (die Idee der Gotth. Ein Versuch, den Theismus speculativ zu begründen. 839. S. 74) in der Gottheit das Urwesen, den Urwillen und den Urgeist unterschieden, als die Subjecte des göttlichen Seins, sich Liebens und sich Wissens, so dass das subjective sich Innewerden oder die intellectuelle Liebe zu sich selbst die Vermittelung sei, wodurch sich das Absolute zum an und für sich seienden, d. h. sich selbst erkennenden Wesen oder zum Geiste bestimmt. Auch von Schleiermacher ausgegangene Dogmatiker sind hierauf eingegangen, um der (sabellianischen) Offenbarungstrinität eine Wesenstrinität überzuordnen. So behauptet Twesten (Dogmat. II. 1. S. 187 ff.) eine innere Unterscheidung Gottes, als im christlichen Bewusstsein gefordert, wiefern dasselbe unser natürliches Dasein auf ganz andre Weise von Gott herleite, als unsre Erlösung und Heiligung, welche Unterscheidung einer dreifachen Ursächlichkeit in Gott auf speculativem Wege ergänzt werde, theils (*κατὰ τὸν ἀποκαλύψεως τρόπον*) wiefern die Voraussetzung aller Offenbarung in der Welt der die Welt umfassende Gedanke Gottes sei, sein Logos, der ewig in Gott und nicht verschieden von ihm, als Offenbarungsprincip von Gott ausgehn musste, (denn in der Selbstgenugsamkeit des in sich beschlossenen Urwesens wäre ein Grund zu einem Dasein ausser ihm nicht denkbar), und da Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne, Gott nur durch Gott, erfordere der in der Welt offenbarte Logos, um erkannt zu werden, das trinitarische Pneuma im Menschen, wie aber Gott sich offenbare, so sei er; theils (*κατὰ τὸν τρόπον ὑπάρξεως*) wiefern das göttliche Selbstbewusstsein sich ebenso vermittle, wie sein Abbild das menschliche, indem wir in uns ein dreifaches Ich unterscheiden, „jenes im Grunde verborgene, welches aus demselben hervortretend sich selbst als Object setzt: dieses objective, in welchem wir uns selbst gegenständlich werden: und das subjective, welches das zweite als mit sich identisch anschaut, während diese drei doch Ein und dasselbe Ich sind, nur in verschiedener Weise auf sich selbst bezogen." Auf ähnliche Weise zeigt C. I. Nitzsch (System d. chr. Lehre. 5. A. 844. S. 176 ff.), wie wir in unserm geistlichen Sein und Werden uns von einer dreifachen göttlichen Urhebung, dem Vater, Sohn und Geiste, abhängig fühlen, welche christliche Erfahrung in das Denken herübergenommene Selbstbeziehungen und Selbstvermittelungen des einigen Gottes erkennen lehre, von denen jedoch nur diejenigen auf der Spur der biblischen Theogonie blieben, welche vom Unterschiede des in sich verborgenen und des sich äussernden, also auch erinnernden Gottes ausgehn (Metaphysik des Weltbegriffs), oder vom Begriffe der Selberkenntniss und Selbstliebe Gottes (Metaphysik des selbstbewussten Wesens), als (nach späterer Correction) sich ergänzende speculative Begründungen der Wesenstrinität, die Schutzwehr gegen allen Pantheismus, denn nur der sich selbstbewegende Gottesbegriff erspare der Idee die Schmach, das Naturleben an sich ziehen und erborgen zu müssen. Dagegen Lücke, Fragen und Bedenken ü.

sich manche neue, gegenkirchliche Secten an die Trinitätslehre anbequemend an, wie im alten Sinne eine Nothwendigkeit in ihr anerkennend: der St. Simonismus: Geist, Kraft, Liebe. — Nachdem sich so viel Geist in das Dogma gelegt, und nachdem es soviel Urchristliches und Philosophisches entwickelt hat, ist die Zeit gekommen, dasselbe zu seiner Idee zurückzuführen, dass es die heilige Formel sei zum Ausdrucke für das Reich Gottes.

B. Die specielle Geschichte der Trinitätslehre.

§. 59.

Die Lehre von Gott Vater (nicht als Menschenvater, wie im N. T. insgemein, sondern als Vater des Sohnes) ist in der Kirche immer so gehalten worden, dass, neben der bestimmten persönlichen Bezeichnung, ein gewisser Vorzug vor den andern Personen selbst in Formeln ausgesprochen wurde [1]; und schwankend blieb in der Kirchenlehre die Theilnahme des Vaters an den eigenthümlichen Werken der andern [2].

1. Zu den Prädicaten, welche der Vater in der Kirchensprache im voraus vor Sohn und Geist hat, gehörte im gewöhn-

---

die immanente Wesenstrinität, oder die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes. In d. Stud. u. Krit. 840. 1. Hierauf Antworten von Nitzsch und Weisse, ebend. 841. 2. J. Müller (chr. Lehre v. d. Sünde. II. 180 f.) findet das Problem, wie Gott ein seiner Liebe ebenbürtiges Object habe, ohne von ihm abhängig zu sein, nur durch die Idee der Dreieinigkeit gelöst: „ihre innerste Bedeutung, dass Gott den ewigen und schlechthin würdigen Gegenstand seiner Liebe in sich selbst hat, unabhängig von aller Beziehung auf die Welt. Dazu gehört eben so sehr die Einheit des Wesens wie der Unterschied der Personen. Denn ohne den persönlichen Unterschied, ohne ein Ich und Du giebt es überhaupt keine Liebe. Ohne die Einheit des Wesens aber würde aus der Einheit Gottes ein nothwendiges Verhältniss zu einem von Gott verschiedenen Wesen folgen.“ Vrg. K. Hase, des alten Pfarrers Testament. Tüb. 824. Nr. 18. Sartorius, die Lehre v. d. heiligen Liebe. 840. I.

f) Am bestimmtesten durchgeführt, obwohl das Verhältniss des göttlichen Samens im Menschen auch bei Barclay (*Theol. vere christ. Apologia*) unbestimmt bleibt, im Quakerthum (allg. DG. S. 389).

g) Er hat (besonders *Vera christ. religio. Amst.* 771. *c.* 3 *de div. Trin.*) mit der bittersten Polemik gegen das kirchliche Dogma als eine mit aller Vernunft und Gotteserkenntniss unvereinbare Satanslehre die Trinität in die Eine Person Christi verlegt: das Göttliche in ihm der Vater, der alte Jehovah, das göttlich Menschliche in ihm, als der Idee nach schon ursprünglich an Gott, der Sohn, das von ihm ausgehende Göttliche der h. Geist; das Abbild (eigentlich Urbild) hiervon: Seele, Leib und die von ihnen ausgehende Wirksamkeit des Menschen (allg. DG. S. 440).

lichen Ausdrucke selbst der Gottesname überhaupt, wenn er schlechthin gebraucht wird; wiewohl die kirchliche Formel bestand, dieser Name werde sowohl *οὐσιωδῶς* als *ὑποστατικῶς* gebraucht[a]). Entschiedener die Prädicate: *ἀγέννητος*[b]), auch *ἄπνευστος, ἄναρχος, ἀναίτιος*. Ausdrücklich auch *ὁ ἐπὶ πάντων θεός*[c]). Die Ausbeugungen der Dogmatiker, durch welche diesen Prädicaten doch der Sinn eines wirklichen Vorzugs genommen werden sollte, sind bekannt[d]).

Was in dem lateinischen Kirchengebrauch von Altersher feststand, dass die öffentlichen Gebete an den Vater gerichtet werden sollten, gehört nicht hierher. Denn Christus als Gott soll nach der allgemeinen Kirchenmeinung um so entschiedener angebetet werden, da dieses ja selbst dem Menschen Jesus zugetheilt wird. Es ist jenes vielmehr ein Nachklang der alten Heiligung des Vaternamens der Gottheit, derjenigen, in welcher er als der eigentlich christliche Gebetsname gegolten hatte[e]).

---

a) Genau genommen hat nur der Sabellianismus (allg. DG. S. 102), unter den kirchlichen Subordinatianern Tertullian (oben S. 121), platonisirend Synesius, die Monas als Gott im absoluten Sinne vom Vaternamen getrennt und der Trias von Vater, Sohn und Geist übergeordnet. Dagegen es nur der stärkste Ausdruck des herrschenden vornicänischen Subordinatianismus war, dass Origenes den Vater allein als *ὁ θεὸς* — *αὐτόθεος* bezeichnet. Vrg. §. 63, *n*.

b) Justin (*Apol. II. c.* 6) bezieht diess Prädicat auf den Vater als verschieden vom Sohn-Logos, doch in der Bedeutung von Gott überhaupt (*τῷ πάντων πατρὶ — ἀγεννήτῳ ὄντι*), und diess war der ursprüngliche Sprachgebrauch. Aber indem die Kirchenlehre sich zum vollen Gottsein des Sohnes entwickelte, unterschied man *ἀγέννητος* (von *γεννάω*) als besonderes Prädicat des Vaters, der Ungezeugte im Gegensatze des Sohnes, und *ἀγένητος* (von *γίνομαι*) der Nichtgewordene, als allgemeines göttliches Prädicat für alle Personen der Trinität. Hierdurch ist der Mangel nur verdeckt, der durch das kirchliche Dogma auf allen seinen Bildungsstufen geht, dass nur dem Vater das Absolutsein d. h. das wahrhafte Gottsein zugeschrieben wird, während die beiden andern Personen nur dadurch vom Vater verschieden, also überhaupt als Personen sind, dass sie durch ihn bedingt, von Ewigkeit entstanden, also nicht absolut, nicht Gott sind.

c) So werden *Constitt. apostt.* 6, 26 unter den auf immer verlornen Häretikern solche angeführt, welche Jesum ansehn als *τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν, — αὐτὸν ἑαυτοῦ πατέρα δοξάζοντες* (Sabellianer). Daher galt der alten Kirche *Rom*. 9, 5 als Doxologie des Vaters, nicht Christi.

d) Schon im *Symb. Athanasianum*, dessen dialektische Bewegung ja darin besteht, Vordersätze aufzustellen und die natürlichen Consequenzen derselben zu verneinen, folgt nach der Bestimmung des Sohnes als *genitus*, des Geistes als *procedens* die Versicherung: *et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.*

e) *Conc. Carthag. III.* (*Mansi III.* 884) *can.* 23: *Ut nemo in*

2. Der Patripassianismus gehört weit mehr, freilich nur als Vorstellungsart Einzelner, in die orthodoxe Kirche, als in den Sabellianismus. (Allg. DG. S. 102 f.) Sofern er überhaupt Theilnahme des Göttlichen in Christus an den menschlichen Zuständen annimt (die theopaschitische Meinung, nie scharf zu trennen vom Patripassianismus), ging er aus übertreibenden Aeusserungen der Verehrung des Menschen Jesus hervor: sofern sich darin bestimmter die Theilnahme des Vaters an den Zuständen Jesu aussprach, lag ihm jene Unbestimmtheit zum Grunde, welche kirchlich immer statthatte in Hinsicht auf den Antheil des Vaters an den Persönlichkeiten des Sohnes und Geistes[f]). Denn dasselbe zeigt sich in den kirchlichen Vorstellungen von den Werken des Geistes, welche (und hier ganz wie in den apostolischen Schriften) bald geschieden von denen des Vaters, bald wie beiden gemeinsam ausgesprochen werden.

---

precibus vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet. Et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio. Als *regula collectarum* im 8. Jahrh. (*Semler, sell. capp. II.* 147): *nullus in precibus nisi ad Patrem dirigat orationem.* Die Sitte geht zurück auf das Gebet des Herrn (πάτερ ἡμῶν, nur in so fern fand die alte Kirche ein Geheimniss darin, als das Vaterunser zur Mysterienfeier gehörte,) und liegt in ihr wohl dieselbe urchristliche Ansicht, nach welcher Chrysostomus (*Hom.* 14 *ad Rom.*) den Unterschied alt- und neutestamentlicher Zeit dahin bestimmt, dass die Juden den Vaternamen Gottes zwar gehabt, aber nie im Gebete gebraucht hätten. (Dem Heidenthum freilich war die Vorstellung vom Vater Zeus, vom *Jupiter*, *Diespiter*, *Marspiter*, *Liber Pater* hergebracht.) Zur Anbetung Jesu bildet bei den älteren Apologeten das Complementum πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν (*Athenag. Legat. c.* 10) und ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατός (*Justin. Apol. I. c.* 6) als neben Vater, Sohn und Geist Gegenstand religiöser Vereh rung, in der spätern Kirche die Heiligenanrufung. Vrg. über Origenes: §. 63, *n.*

f) Eine gewisse, lehnweise Theopathie gehörte seit Justinian (*unus e Trinitate passus est*, allg. DG. S. 204) und durch das, was man nachmals *communicatio idiomatum* nannte, zur kirchlichen Denkart, war aber von ihrer Species und Steigerung im Patripassianismus, der immer mehr Anschuldigung, von Gegnern gezogene Consequenz, als eigne durchgeführte Ueberzeugung gewesen ist, im kirchlichen Bewusstsein gerade so weit verschieden, als in der Trinitätslehre der göttliche Sohn vom Vater unterschieden wurde, daher in der ältern Kirche und überall, wo die Trinitätssubjecte in einanderflossen, patripassianische Ausdrücke möglich waren, z. B. *Iren.* 5, 18: (nach *Jo.* 14, 10) *quomodo Patrem et Filium simul fabricatio angelorum* (*lignum, crux*) *portare sustinuit?* Aber auch ohne dieses Verfliessen hat der Vater als Princip, als Gott insgemein einen Antheil an dem Fürsichsein der Trinitätsgenossen und an ihren Werken.

§. 60.

Was die kirchlichen Lehren vom Sohne Gottes anlangt, so hat die Kirche vom Anfange an in der Person Christi, wie er auf Erden erschienen war, eine übermenschliche, ja göttliche Erscheinung, Natur, Macht, Herrlichkeit anerkannt; dieses ist sogar ihre Hauptlehre, der Mittelpunkt ihrer Gedanken gewesen [1]. Anfangs auch darin ganz wie bei den Aposteln, dass der Grund dieser idealen Auffassung Christi mehr nur im Gefühle und Bedürfnisse ihres Lebens gelegen hat, und dass der Gedanke in mannigfacher, freier Form gefasst und gehalten worden ist [2].

1. Wie der alte christliche Schriftsteller gegen die Artemoniten [a]), so beweist es die älteste kirchliche Literatur selbst [b]), und es zeugen auch die Gegner der Christen von Anfang an dafür, dass mit der christlichen Sache zugleich die übermenschliche Verehrung Christi begonnen habe [c]). Die christliche Poesie legte ihren Geist zuerst in diesen Gegenstand [d]).

Die Parteien in den ersten zwei Jahrhunderten, welche

---

a) Das Fragment seiner Schrift bei *Eus. H. E.* 5, 28 gegen die Behauptung der Artemoniten, dass Christus von den Aposteln her bis auf den römischen Bischof Victor als ein blosser Mensch geachtet worden sei, beruft sich auf die alten Kirchenschriftsteller, Justinus, Miltiades, Tatianus, Clemens, und viele andere, *ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός*. (Nach altkirchlichem Sprachgebrauche *θεολογία*, als Lehre von der Göttlichkeit Christi, neben *λόγος περὶ οἰκονομίας* von seiner Menschwerdung.)

b) Vrg. §. 52. Vielleicht hat auch Melito von Sardes in seiner Schrift *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* Christum gemeint.

c) Celsus (*Orig. Cels.* 8, 12 *sqq.*), Lucian (*de morte peregrini c.* 13: — *ἐπείδαν — θεοὺς μὲν τοὺς ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσωνται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτῶν προσκυνῶσι*) und das Judenthum (*Just. Tryph. c.* 68) warf den Christen die Anbetung eines vergötterten Menschen vor. Auch der Doketismus konnte so früh nur entstehn (§. 66, *a.*) auf dem Boden der gemeinsamen Voraussetzung einer übermenschlichen Natur Christi, wie diess schon Novatianus bemerkt hat, indem er bei den Häretikern einen Beweis für das Alter und die Mächtigkeit des Glaubens an die Gottheit Christi fand (*de trin.* c. 23): *alii haeretici usque adeo Christi manifestam amplexati sunt Divinitatem, ut dixerint illum fuisse sine carne.*

d) *Plin.* 10. *ep.* 96: — *quod essent soliti — carmen Christo, quasi Deo, dicere.* Jener alte Schriftsteller bei *Eus. H. ecc.* 5, 28: *Ψαλμοὶ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπαρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες.* Der älteste zu uns gelangte Hymnus auf Christum, als Anhang des Pädagogus, reicht wahrscheinlich über die Zeit des Clemens hinaus. Vrg. *F. Piper*, *Hymnus in Chr. Salvatorem. Gott.* 835.

Nichts von dieser *θεολογία* wissen wollten, standen entweder ausser der christlichen Kirche (freigeistische Gnostiker — Karpokratianer, vielleicht auch Ophiten, oder starre Judenchristen, nach ihrer altjüdischen Tradition von der messianischen Person, doch auch unter diesen viele Milderungen, Abstufungen[e])), oder wenigstens ausserhalb des Geistes der Gemeine[f]). Der Artemonismus, dieser Gegensatz gegen christliche Begeisterung, mag durch ein Zusammenfliessen praktisch-realen Römersinnes und eines philosophischen Dünkels, welcher auch die Person Jesu zu der Stelle des Meisters einer Schule herabziehen wollte, entstanden sein[g]): ebenso die früheste rationalistische Bibeldeutung in Beziehung auf diesen Glaubenspunkt in den Clementinischen Homilie'n[h]).

2. Auch äusserlich entspricht die ursprünglich kirchliche Denkart der apostolischen[i]), indem, wie dort, je weniger Juden-

---

e) Wenigstens die herrschende Meinung des Judenthums b. *Justin. Tryph. c.* 49: *πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι.* — Durch jene Abstufungen und Zugeständnisse für die ideale Ansicht die *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* des Origenes (*Cels.* 5, 61. *cf. Eus. H. E.* 3, 27), von denen die Einen Christum von der Jungfrau und vom h. Geiste geboren dachten, noch Andre (nach *Epiph. Haer.* 30, 3) als erstgeschaffenen, alles beherrschenden Himmelsgeist. Auch diejenigen Judenchristen, welche ihn für einen blossen Menschen achteten, trugen kein Bedenken ihn *υἱὸς θεοῦ* zu nennen als Messias; was Tertullian nur in der kirchlichen metaphysischen Bedeutung leugnet. — Magisch jüdische Münzen aus dem Mittelalter mit Inschriften von der Gottheit Christi (*Bartol. Bibl. IV.* 161 *sqq.*) mögen durch denselben Eindruck des christlichen Glaubens auf den jüdischen Aberglauben entstanden sein, durch den im Mittelalter Hostien von Juden durchstochen worden sind.

f) Das Zugeständniss und das Urtheil Justin's spricht offenbar die herrschende Ansicht der alten Kirche aus: *Tryph. c.* 48: *Καὶ γάρ εἰσί τινες ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν.*

g) *Eus. H. E.* 5, 28: — *αἵρεσιν ψιλὸν ἄνθρωπον γενέσθαι τὸν σωτῆρα φάσκουσαν.* Dann von ihrem Studium der Geometrie, von ihrer Bewunderung des Aristoteles und Theophrastus, von ihrer Verehrung des Galenus. Allg. DG. S. 98 f.

h) *Clem. Hom.* 16, 15: (als Rede des Petrus) *Ὁ κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγξατο παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, οὔτε αὐτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν· υἱὸν δὲ θεοῦ, τοῦ τὰ πάντα διακοσμήσαντος, τὸν εἰπόντα αὐτὸν εὐλόγως ἐμακάρισεν.* Hierauf die Nachweisung, dass der Sohn als der Gezeugte mit dem Vater als dem Absoluten (*τὸ αὐτογέννητον*) nicht zu vergleichen sei, und wenn auch gleicher Substanz, so seien die unsterblichen Seelen der Menschen, mit dem Geiste Gottes umkleidet und aus Gott hervorgegangen, derselben Substanz, und doch nicht Götter.

i) Aber an Schriftstellen stärkte und entwickelte sich erst

thum noch vorhanden war, desto mehr immer diese ideale Auffassung hervorgetreten ist. Aber der innerliche Grund dieser höhern Christologie war kein speculatives, oder nur allgemein theoretisches Interesse, einen Gottmenschen oder eine Incarnation zu denken, als möglich oder als eine wirkliche Erscheinung: sondern er lag rein in dem Verhältnisse des christlichen Gemüths zu der Person Christi: von dieser Alles ausgehen, in ihr sich Alles vereinigen zu lassen, und in frommer Anschauung, anbetendem Gefühl zu ihr hingewendet zu sein. Dazu aber führte die Wahrnehmung des höhern Geistes, unter welchem man sich fühlte und die christliche Sache erkannte[k]).

§. 61.

Ehe nun die Philosophie den kirchlichen Vorstellungen näher trat, das ist bis um die Mitte des 2. Jahrhunderts, war der Ausdruck für jenen Glauben an das Uebermenschliche der Person Christi ein unentwickelter, unbestimmter. Daher (und der geltende Sprachgebrauch war beiden günstig[1])) bei und neben einander überspannte Ausdrücke für das Göttliche in Person und Leben Christi[2]), und wiederum solche, in denen (vom Standpunkte des späteren Dogma aus) das Menschliche zu stark hervortrat[3]).

1. Der Gottesname war nicht nur im Heidenthum und in der heidnisch tingirten Sprache der Zeit, sondern selbst unter den Juden damals kein so unbedingter, ausschlüsslicher Na-

---

später der vorhandene Glaube. Nach dem arianischen Streite wurde die Tradition über den Schriftbeweis gestellt, weil das christliche Gefühl sich bereits bestimmter, gesteigerter in kirchlichen Denkmalen ausgesprochen hatte.

k) Daher, wie nicht jüdische Messiaserwartungen, so auch nicht die Apotheosen des Heidenthums den Glauben an Christus, dieses Urgefühl der Kirche, bedingt haben, wennschon der älteste kirchliche Sprachgebrauch auf polytheistischem Boden erwuchs und jede Stufe der Erhebung des Erlösers in den Begriff der Gottheit an der griechischen Denkweise die leichteste Anknüpfung und Förderung fand. So die Vergleichung Christi mit den Söhnen des Zeus, insbesondre mit Hermes bei Justin (*Apol. I. c.* 22), seiner Geburt mit einer göttlich jungfräulichen Geburt des Plato bei Origenes (*Cels.* 1, 37), vor allem das Pochen auf die schon moralische Berechtigung einer Apotheose, z. B. *Justin. Apol. I.* c. 22: *Ὁ Ἰησοῦς — εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι. Lactant. div. Institt.* 4, 16: *Quo magisterio ac Dei legatione perfunctus ob eam ipsam virtutem, quam simul et docuit et fecit, ab omnibus gentibus et meruit et potuit Deus credi.*

me[a]). Man konnte daher ohne irgend ein Bedenken das Menschliche sowohl **neben** ihm bestehen lassen, als es sogar in das Göttliche **hineinziehen**.

2. Vor Uebertreibungen im Ausdrucke der Göttlichkeit Christi warnt noch Novatianus, freilich dort, nach subordin. Ansicht, in Beziehung auf den Vater[b]). Aber es gehören hierher vornehmlich die eben erwähnten theopaschitischen Ausdrücke, in denen sich die altkirchliche Sprache gern erging[c]).

3. Die Ausdrücke, in denen das **Menschliche** überwiegender ist, wurden oftmals sonst als Archaismen aufgeführt: von dieser Art ist, was Photius an Clemens von Rom getadelt hat (s. §. 52, *a*).

§. 62.

Aber mit dem Eintritte der Philosophie und in der natürlichen Entwickelung des Christusgedankens bildeten sich bald (abgesehen von den gnostischen Lehren)[1]) verschiedene Formen des Dogma aus. Die einfachste, aber ohne Zweifel mindest bestimmte, war diejenige, welche in Christus die persönliche Erscheinung der Gottheit annahm[2]).

1. Der **Gnosticismus**, jene wenigen Freigeistischen ausgenommen (§. 60), hat die Idee der Göttlichkeit Christi zum Mittelpunkte. Nur dass in diesen Systemen es überall ein anderer Christus ist als der des Evangelium: kein menschlicher, mensch-

---

a) Weder der neutestamentliche Sprachgebrauch (*Jo.* 10, 34 *sq.*), noch der des palästinischen Judenthums (wegen der allgemeinen Bedeutung von אֱלֹהִים vrg. *Psalm.* 82, 6. 46, 7. 1 *Sam.* 28, 13), noch weniger der alexandrinische (*Philo II.* 625: ἕτερος θεός) und die proselytische Denkart nahm es mit dem Gottesnamen genau. Daher auch in der alten Kirchensprache θεός gleichbedeutend mit θεῖος, oder als δεύτερος θεός, und unbedenklich die Rede vom Gottwerden des Menschen durch Tugend und durch Christum. *Clem. Stromm.* 7, 2: τούτῳ (τῷ λόγῳ) ὑποτέτακται στρατιὰ ἀγγέλων τε καὶ θεῶν. Selbst noch im 4. Jahrh. *Greg. Naz. or.* 1: τὸ προκείμενον, πτερῶσαι ψυχὴν καὶ ἁρπάσαι κόσμον — καὶ τὸ κεφάλαιον, θεὸν ποιῆσαι.

b) *De trinit. c.* 23: *Usque adeo hunc manifestum est in Scripturis esse Deum tradi, ut plerique haereticorum Divinitatis ipsius magnitudine et veritate commoti ultra modum extendentes honores ejus ausi sint non Filium, sed ipsum Deum Patrem promere et putare.*

c) *Ignat. ad Rom. c.* 6: πάθος τοῦ θεοῦ. Noch *Clem. Cohort.* 10: πίστευσον τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ θεῷ. Die Unbefangenheit solcher Aussprüche liegt auch noch in dem polytheistischen Anklange an das Leiden und Sterben der griechischen Götter und Göttersöhne, auf das sich die ältern Kirchenväter so oft accommodationsweise berufen. Vrg. §. 59, *f*.

lich für Menschen wirkend, sondern eine Weltgottheit. Die Auflösung der apostolischen Christologie kündigt sich in der Gnosis auch durch die Scheidung der biblischen Christus namen an, welche unter verschiedene Wesen vertheilt werden [a]).

2. Die Vorstellung, welche wir als eine der ältesten bezeichnen: in Christus Gott selbst erschienen, gehörte auch dem Marcion an [b]). Wir wissen nicht, in welchem Sinne sie sich entwickelt haben würde: sabellianisch, oder nur zu dem Sinne, in welchem die Kirche Christus die Erscheinung Gottes (*persona Dei*), Tertullianus [c]) den sichtbaren, den Gott im Leib, im Fleisch, das eigentliche Ebenbild Gottes genannt hat [d]). Aber es wird hier überhaupt selbst der philosophischen Reflexion schwer fallen, die Begriffe rein und bestimmt aufzufassen und zu sondern („in Christus erschienen Gott, ein Gott, ein Göttlicher, ein Gottesact, eine Gotteskraft") [e]).

§. 63.

Ferner vom Anfange der Kirche an wurde auf die höhere Christologie die Logoslehre angewendet [1]). Sie war zugleich dazu geeignet, den Widerspruch zu verdecken, welcher in der Vorstellung wahrhafter Gottheit und doch untergeordneter Natur lag. Die Apologeten gebrauchen ganz die jüdisch-alexandrinische zweifache Logoslehre [2]): bei den Alexandrinern geht dieselbe mehr

---

a) So wurden auch die Namen des h. Geistes, der Sophia, oder andere, frei erfundene, neben Christus unter die weltschaffenden und weltumbildenden Geister gestellt. Doch tragen die gnostischen Systeme ihren christlichen Charakter insgemein dadurch zur Schau, dass ein biblischer Christusname das welterlösende Princip bezeichnet. Im Manichäismus wurden *Christus* und *Jesus* (*passibilis*) zu naturphilosophischen Symbolen.

b) Anfang seines Evangelium nach *Luc.* 3, 1 und 4, 31: (*Thilo, codex apocr. N. T.* 403) *ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος ὁ θεὸς κατῆλθεν εἰς Καπερναοὺν, καὶ ἦν διδάσκων ἐν τοῖς σάββασι.*

c) *Adv. Marc.* 5, 11: *Persona Dei Christus Dominus. Unde et Apostolus: qui est imago, inquit, Dei.* Also im antiken Sinne der Erscheinung, Maske (*quem Deus personat*). Aehnlich *Clem. Paedagog.* 1, 7: *Πρόσωπον τοῦ θεοῦ ὁ λόγος, ᾧ φωτίζεται ὁ θεὸς καὶ γνωρίζεται.*

d) Neben einander im altkirchlichen Sprachgebrauche: *φανερὸς θεὸς* und *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*. War die übliche Benennung in den ersten Jahrhunderten *θεὸς καὶ κύριος Ἰ. Χ.*, so brauchte man daneben doch unbedenklich *Χριστὸς τοῦ θεοῦ* und alle andere Namen der Würde oder des Amtes Jesu.

e) Aus dieser Vorstellung konnte sich daher der Subordinatianismus wie der Sabellianismus entwickeln.

in die Lehre vom Sohne Gottes über [3]). Andere, mehr und minder populäre Ausdrücke für die Idee der Göttlichkeit Christi gehen neben dieser her [4]).

1. Die frühzeitige, ja ursprüngliche Annahme der Logoslehre in der Kirche, und diese, doch nicht so ganz nahe liegende Anwendung auf den erschienenen Christus steht unter den bedeutendsten Thatsachen zu Gunsten des Johanneischen Evangelium [a]). Bei Ignatius scheint der Logosname einfacher, so wie Apok. 19, 13, gebraucht zu sein [b]).

2. Wie bei den Apologeten, so findet sich die Logoslehre auch bei Irenäus und Tertullianus. Dieser schwankt zwischen der Uebertragung des Worts durch *ratio* und durch *sermo*; doch zieht er jenes für den Begriff des innerlichen Logos vor [c]).

---

a) Hier ist der Logosbegriff dem alexandrinisch jüdischen Vorstellungskreise entlehnt, ohne dessen speculative Vertiefung und synkretistische Absichtlichkeit, als der Goldgrund, auf den Johannes sein geschichtliches Christusbild auftragen wollte; neu nur der Gedanke, dass jene Weltgottheit Fleisch geworden sei und in diesem Sohne der Maria. Vrg. Lücke, Gesch. der Auslegung des Prologs; Anh. zum Comment. ü. Joh. 3. A. 840. I. Baumg.-Crusius, theol. Auslegung der Joh. Schrr. 843. XLII ff.

b) *Ad Magnesios c.* 6: *Ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ τῷ πατρὶ γεννηθεὶς ἦν λόγος θεὸς, μονογενὴς υἱός. c.* 8: *Ὁ παντοκράτωρ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰ. Χ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, οὐ ῥητὸς, ἀλλ᾽ οὐσιώδης· οὐ γάρ ἐστι λαλιᾶς ἐνάρθρου φώνημα, ἀλλ᾽ ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητή.* Also als Offenbarung, als Sprecher Gottes.

c) *Adv. Prax. c.* 5: *Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil extrinsecus praeter illum. Caeterum ne tunc quidem solus, habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis enim Deus, et ratio in ipso prius, et ita ab ipso omnia, quae ratio sensus ipsius erat. Hanc Graeci λόγον dicunt, quo vocabulo etiam sermonem appellamus. Ideoque jam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse, cum magis rationem competat antiquiorem haberi, quia non sermonalis a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium, et quia ipse quoque sermo, ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam ostendat. Tamen et sic nihil interest. Nam etsi Deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat tacite cogitando et disponendo secum, quae per sermonem mox erat dicturus.* Man ersieht hieraus, wie auch solche Kirchenlehrer, welche an der speculativen Vorstellung einer Vermittelung zwischen dem unendlichen Gottesgeiste und der endlichen Welt zur Erklärung des Geheimnisses ihrer Entstehung oder an Anbequemungen zur Zeitphilosophie gar kein Interesse hatten, doch durch das Johanneische Logosbild und durch den philosophischen Hang der Griechen bewogen, sich diese Vorstellung leicht dahin zurechtlegten, dass Gott nicht als *ἄλογος, irrationalis,* gedacht werden könne, während das nachfolgende Hervorgehn (bei den Apologeten: *προβάλλεσθαι, προπη-*

Seitdem die kirchliche Lehre von der ewigen Persönlichkeit des Gottessohnes feststand, wurde Wort die gewöhnliche Uebertragung in der lateinischen Kirche.

Die alexandrinisch-jüdischen Formeln, ἐνδιάθετος und προφορικός[d]) hat Theophilus von Antiochien zuerst[e]), Justinus, Athenagoras, Tatianus umschreiben sie[f]). Justinus hat daneben

---

δᾶν, γεννᾶσθαι) dieser Vernunft aus Gott, in der Verschiedenheit von der Aeusserung durch das Menschenwort, aus der Lebensfülle der Gottheit erklärt und so die Ewigkeit mit der Zeitlichkeit und Abhängigkeit des Logos vereinigt wurde. *Ibid. c. 7: Quid est, dices, sermo, nisi vox et sonus oris, et sicut grammatici dicunt, aër offensus —? At ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani prolatum, nec carere substantia, quod de tanta substantia processit et tantas substantias fecit.* (Die griechische Kirche hat bei dem Logos immer mehr an die Vernunft gedacht, die lateinische an das offenbarende Wort, darum auch *sermo* vorgezogen und bei der Unzulänglichkeit ihres Ausdrucks den Begriff frühzeitig zurückgestellt.) Eine andere bequeme Seite für die Apologeten, die Rationalisirung des Christenthums bei all' seiner Wunderherrlichkeit, Christus als objective Vernunft, Christenthum als Vernunftthum, ist bei Justinus hervorgetreten, in den bekannten Stellen (*Apol. I. c.* 46. *II. c.* 10). Vrg. oben S. 37. Die Logoslehre gehörte jedoch nicht zum sichern Inhalte des ursprünglichen Platonismus, und wurde vom Neuplatonismus damals noch abgelehnt: aber ganz analog war die platonische Lehre vom νοῦς als δεύτερος θεός und Sohn Gottes, auch die Weisheit als Tochter Gottes und die Welt als der jüngere Sohn, daher Celsus (*Orig. c. Cels.* 2, 31), und diess war auch die herrschende Ansicht in der Kirche (z. B. *Aug. de Civ. D.* 10, 28 *sq. de vera rel. c.* 3), den Unterschied zwischen der platonischen und christlichen Ansicht nur in die Menschwerdung setzt.

d) Philo, als der für uns alleinige Repräsentant jenes rein alexandrinischen und auch ihm nur exoterischen Theologumenon hat zwar die Unterscheidung dieses zweifachen Logos, in seiner Innerlichkeit und in seiner Entäusserung, nur in Bezug auf den menschlichen Logos ausgeführt, als Vernunft und als Wort im eigentlichen Sinne, doch liegt ihre Geltung für den göttlichen Logos als Vernunft in Gott und als aus Gott hervorgetretenen Weltgeist in dieser Stelle selbst (*Mos.* 3. *T. II. p.* 154) wie in der ganzen Begriffsbildung.

e) *Theoph. ad Autol.* 2, 22: nicht wie die Dichter und Mythenschreiber erzählen von sinnlich erzeugten Göttersöhnen, sondern wie die Wahrheit den Logos darstellt: τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ· (c. 10: ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις) πρὸ γάρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. Ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν. Hierbei bezieht Theophilus die ersten beiden Glieder von *Jo.* 1, 1 auf den noch innerlichen Logos: ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος. Aber auch der Logos προφορικός ist ihm nach c. 10: πνεῦμα θεοῦ, καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία, καὶ δύναμις ὑψίστου.

f) Auch in dem Briefe *ad Diognetum c.* 7 wird der Logos darge-

noch, eigenthümlich, den stoischen *σπερματικὸς λόγος* (dort, das aus Keimen sich entwickelnde Göttliche in der Welt). Er versteht darunter die durch die Vernunftwelt zerstreute Gotteskraft, als mit dem Geiste Christi verwandt (*σπαρεὶς λόγος*)[g]). Die Lehre also dieser ersten christlich-platonisirenden Philosophen vom Logos: „von Ewigkeit in Gott, als göttlicher Geist, ist er hervorgetreten zur Weltschöpfung, um von da an für immer an zweiter Stelle bei Gott, sein Organ zu sein."

3. Die Alexandriner (Clemens und Origenes unterscheiden sich hier nicht)[h]) bedienen sich jener Unterscheidung nicht mehr: es missfiel ihnen besonders das *προφορικός*, weil es zu wenig Realität zu bedeuten schien; aber auch das *ἐνδιάθετος* bezeichnete ihnen wohl zu wenig. Doch ist der Sinn und das Verbergende dasselbe in dem, was sie vorzogen: *δυνάμει* — *ἐνεργείᾳ*[i]). Aber aus demselben Grunde, um einen persönlicheren

---

stellt einerseits als der vom allmächtigen und unsichtbaren Gott gebrauchte Welt- insbesondre Natur-Gott (*τεχνίτης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων, ᾧ τοὺς οὐρανοὺς ἔκτισεν, ᾧ τὴν θάλασσαν ἰδίοις ὅροις ἐνέκλεισεν, οὗ τὰ μυστήρια πιστῶς πάντα φυλάσσει τὰ στοιχεῖα κ. τ. λ.*), andererseits als die milde, geistig wirkende Wahrheit persönlich unter die Menschen gesandt.

g) *Just. Apol. II.* c. 8: das Wahre und Herrliche in Lehre und Leben der Stoiker, auch einiger Dichter, *διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου.* Aber die Christen leben: *οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν. Cf. c.* 13. Diese Vorstellung ruht auf der universalistischen Logosbedeutung als Vernunft und Offenbarung, ist daher der Sache nach (als vorchristliche Wirksamkeit des Logos) den christlichen Alexandrinern, dem Clemens insbesondre, geläufig.

h) Allg. DG. S. 88 f. Vrg. *Rettberg*, *doctr. Orig. de λόγῳ div. ex disciplina Neoplaton. illustrata.* In Illgens Zeitschr. 833. III. 1. (Die Prädicate des Sohnes bei Origenes Prädicate des *νοῦς* bei Plotin.)

i) Vrg. *Clem. Stromm.* 5, 1: *Ὁ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων λόγος οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ προφορικὸς· σοφία δὲ καὶ χρηστότης — δύναμις τε παγκρατής, — θέλημα παντοκρατορικόν.* 7, 2: *Πᾶσα ἡ τοῦ κυρίου ἐνέργεια ἐπὶ τὸν παντοκράτορα τὴν ἀναφορὰν ἔχει, καὶ ἔστιν, ὡς εἰπεῖν, πατρική τις ἐνέργεια.* Doch liegt darin ein Unterschied, dass mindestens Origenes auch den erzeugten Logos für ewig achtet: *de princ.* 1, 2, 2: *Quomodo extra sapientiae generationem fuisse aliquando Deum Patrem vel ad punctum momenti quis potest sentire, qui tamen pium aliquid de Deo intelligere noverit? Aut enim non potuisse Deum dicet generare sapientiam, antequam generaret, ut eam, quae ante non erat, postea genuerit, ut esset, aut potuisse quidem et noluisse generare: quod utrumque et absurdum esse et impium omnibus patet. — Propter quod nos semper Deum Patrem novimus unigeniti Filii sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso trahentis: sine ullo tamen initio, non solum eo, quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semetipsam mens in-*

Begriff zu erhalten, zog Origenes die Namen Gottessohn und Zeugung vor[k]): jener früher, wie im N. T., mehr von dem menschlich, aber im göttlichen Charakter erschienenen Christus gebraucht, diese noch bei Tertullian und Irenäus abwechselnd mit προβολή (*prolatio*)[l]).

Die geistige Weltanschauung des Origenes lässt ihn den Logos vorzugsweise als Geisterfürsten auffassen. Dreierlei gehört noch zu dieser alexandrinischen Christologie: der Logos, Gottessohn, nicht aus dem Wesen Gottes (οὐσία) hervorgegangen, weil diese Vorstellung zu materiell sein würde[m]); er ist

---

tueri solet. Daher *in Jo. tom.* 1, 32 in Bezug auf *Psalm.* 2, 7 σήμερον für Gott als gleich mit ἀεί. Allein da Origenes, und wesentlich aus demselben Grunde, eine Schöpfung der Geisterwelt von Ewigkeit her behauptete (*de princ.* 1, 2, 10. 3, 5, 3), so ergab sich erst da die fortschreitende Entwickelung des Dogma, als die öffentliche Kirchenmeinung, ohne auf die Ewigkeit der Weltenreihe einzugehn, die Ewigkeit des göttlichen Sohnes festhielt.

k) *Orig. in Jo. tom.* 1, 41. Jedoch *c. Cels.* 6, 17: *οὔτε τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον κατ' ἀξίαν εἰδέναι τις δύναται, ὡς ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ.* Und immer blieben die Namen: Gott und Logos, wie Vater und Sohn, in Beziehung auf einander, wie im Sprachgebrauche des N. T. selbst. Auch in der Fälschung 1 *Jo.* 5, 7 wäre die Zusammenstellung, Vater und Logos, nicht geschehn, wenn man die Stelle nicht auf ungeschickte Weise Johanneisch hätte machen wollen.

l) Tertullian hat diesen Ausdruck von den Gnostikern entlehnt oder doch mit ihnen gemein. *Adv. Prax. c.* 8: *Hoc si qui putaverit me προβολὴν aliquam introducere i. e. prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus,* (*cf. adv. Valent. c.* 7) *alium atque alium aeonem de aeone producens, primo quidem dicam: non ideo non utatur et veritas vocabulo isto et re ac censu ejus, quia et haeresis utitur; imo haeresis potius ex veritate accepit, quod ad mendacium suum strueret.* Der Unterschied wird darein gesetzt, dass die Häresis die hervorgegangenen Aeonen von ihrem Urgrunde gänzlich trennt, die Wahrheit aber in der Scheidung die Einheit bewahrt. Dagegen Irenäus nur in seiner modalistischen Auffassung der Trinität 2, 28, 5 *sq*: *Deus totus exsistens mens et totus exsistens logos, quod cogitat hoc et loquitur, et quod loquitur hoc et cogitat. Cogitatio enim ejus logos et logos mens, et omnia concludens mens ipse est Pater. Qui ergo dicit mentem Dei et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronuntiat, tanquam aliud quiddam sit Deus, aliud autem principalis mens exsistens.* Aber nach *Jes.* 53, 8 lässt er die Ausdrücke für das Unaussprechliche seiner Individualisirung überhaupt frei: *prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem, nemo novit, non Valentinus, non Marcion — neque angeli, neque archangeli.*

m) *De princ.* 1, 2, 4: *Est aeterna generatio sicut splendor generatur ex luce.* 6: *Ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum,*

Gottheit, nicht Gott (*θεός*, nicht *ὁ θεός*)[n]); das Geisterreich ist Eines Wesens mit ihm, nicht als gleichartiges Geschöpf, sondern als seines[o]).

4. Andere Bezeichnungen für dieselbe Idee: die wohl sehr alte, *Filius mensura Dei* bei Irenäus[p]), *forma Patris, signatura*

---

qui prolationes quasdam sibi ipsas depingunt, ut divinam naturam in partes vocent et Deum Patrem, quantum in se est, dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari non solum extremae impietatis sit, verum etiam ultimae insipientiae. Magis ergo sicut voluntas procedit e mente et neque partem mentis secat, neque ab ea separatur, tali quadam specie putandus est Pater Filium genuisse imaginem scilicet suam, ut sicut ipse invisibilis est per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit.

n) Origenes (*in Jo. tom.* 2, 2) hat zur Ausgleichung des Monotheismus mit dem polytheistischen Sprachgebrauche (§. 61, *a*) diese Unterscheidung des Philo (*de somn. T. I.* 655) erneut zwischen *ὁ θεός*, Gott im absoluten Sinne (*ἀληθινός, αὐτόθεος, ὄντως θεός*) und *θεός* (*ἐν καταχρήσει, χωρὶς ἄρθρου*) im relativen Sinne, dieses von Christo (*δεύτερος θεός c. Cels.* 5, 39), wie von den Engeln. Sowohl den Sabellianern, als der heidnischen Meinung vom christlichen Glauben stellt Origenes diese Unterordnung als die wahre christliche Lehre entgegen, z. B. in beiderlei Hinsicht *c. Cels.* 8, 14: *ἔστω δέ τινας ὡς ἐν πλήθει πιστευόντων καὶ δεχομένων διαφωνίαν διὰ τὴν προπέτειαν ὑποτίθεσθαι τὸν σωτῆρα εἶναι τὸν μέγιστον ἐπὶ πᾶσι θεόν· ἀλλ᾽ οὔτε ἡμεῖς τοιοῦτον οἱ πειθόμενοι αὐτῷ λέγοντι· ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστί.* Gegenüber den bestimmtesten Erklärungen der Unterordnung des Gottessohnes sind diejenigen Aussprüche, welche Christum als volles Abbild Gottes darstellen, in einem andern, moralischen Sinne zu deuten. Daher Origenes gegen eine Anbetung Christi, *de orat. c.* 15: *ἐὰν ἀκούωμεν ὅ τι ποτέ ἐστι προσευχὴ, μήποτε οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστὶν, οὐδὲ αὐτῷ τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ μόνῳ τῷ θεῷ τῶν ὅλων καὶ πατρὶ, ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ προσηύχετο, καὶ διδάσκει ἡμᾶς προσεύχεσθαι· ἀκούσας γὰρ, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, οὐ διδάσκει αὐτῷ προσεύχεσθαι, ἀλλὰ τῷ πατρὶ, λέγοντας· πάτερ ἡμῶν κ. τ. λ.* Nur scheinbar widersprechen dem andre Stellen (*Guerike, de schola Alex.* 207), denn auch sie halten im Sinne der alten Kirche das Gebet zu Christo nur in dem Charakter einer Bitte um Vermittelung, wie *c. Cels.* 5, 4: *πᾶσαν μὲν δέησιν καὶ προσευχὴν καὶ εὐχαριστίαν ἀναπεμπτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ ἐπὶ πάντων ἀγγέλων ἀρχιερέως, ἐμψύχου λόγου καὶ θεοῦ. Δεησόμεθα δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ λόγου —, ἐὰν δυνώμεθα κατακούειν τῆς περὶ προσευχῆς κυριολεξίας καὶ καταχρήσεως.*

o) *De princ.* 2, 3: *Cum invisibilis Dei ipse sit imago invisibilis, participationem sui universis rationabilibus creaturis invisibiliter praebuit, ita ut tantum ex eo unusquisque participii sumeret, quanto erga eum dilectionis inhaesisset affectu.* Insofern wird die Frage, ob der Logos in uns derselbe sei, mit dem Ur-Logos (*τῷ ἐν ἀρχῇ*) bejaht *in Jo. tom.* 2, 9.

p) *Iren.* 4, 4: *Bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum* (der die Unendlichkeit Gottes darstellt und in dem sie begriffen wird).

Dei [q]). Doch ist es bei diesen sehr zweifelhaft, ob sie sich nicht vielmehr auf den erschienenen Christus beziehen. So gehen auch ohne Zweifel manche, den Sohn unterordnende Ausdrücke in der alten Kirchensprache auf jenen, nicht auf das überweltliche Wesen, oder auch geradezu nur auf den Menschen Jesus [r]).

§. 64.

Die allgemeine Geschichte führt neben diesen alten Lehrarten über das Göttliche in Christus aus den ersten vier Jahrhunderten auf: die Sabellianische (Erscheinung, Offenbarung, Act Gottes in Christus) [1]), die sich daran schliessende des Beryllus, des Marcellus und Photinus (täuschend reiht sich auch Paulus von Samosata an dieselben) [2]); endlich, nach dem Arianischen Halbgotte (allg. DG. S. 140 ff.), dieser Umdeutung der Alexandrinischen Lehren, und neben den ungenügenden Vermittelungen, die als orthodox durchgesetzte Athanasianische, welche durch die Annahme eines Glaubensgeheimnisses die wahrhafte Gottheit Christi und den Schein der Abhängigkeit und Unterordnung in der Erzeugung durch den Vater, als miteinander anzunehmen, hingestellt [3]).

1. Unter den sogenannten Sabellianern bezog Praxeas die Gotteserscheinung nur auf Christus, Noetus beschäftigte sich wenigstens vornehmlich mit der in Christus. Allg. DG. S. 101 ff.

2. Beryllus (eb. S. 104 f.) lässt die göttliche Wirksamkeit in Christus persönlich werden: wahrscheinlich so, wie die Philosophie das allgemeine geistige Leben in den vernünftigen

---

Aus dieser Vorstellung stammt noch bei *Greg. Naz.* (*orat.* 38) der Ausdruck: der Sohn sei *ὅρος τοῦ πατρός*.

q) *Forma Patris* bei Tertullian (oben S. 122), und auch sonst oft als Uebersetzung von *Phil.* 2, 6. *Signatura* nach *Jo.* 6, 27 oder vielmehr *signaculum* erschien dem Standpunkte des Hilarius (*de trin.* 8, 46) nicht mehr vollgültig für den göttlichen Charakter des Sohnes (*hoc ad divinae nativitatis non proficit exemplum, quia in signaculis et materies sit et diversitas et impressio, per quam mollioribus naturis validiorum generum species inprimuntur*), sondern mehr menschlich als göttlich gesprochen.

r) z. B. *Clem. Paedag.* 1, 2: *Θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι ἄχραντος, πατρικῷ θελήματι διάκονος, λόγος θεός.* Dagegen *Theoph. ad Aut.* 2, 10: *Τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ γεγενημένων*, vom vorweltlichen Logos.

Geistern persönlich werden lässt. Marcellus (eb. S. 153) wahrscheinlich diesem am nächsten: der ewige Logos wird eine bleibende Gottesmacht in Christus, denselben mit dem Vater verbindend. Photinus (eb. S. 154): das Göttliche in Christo eine wirkliche Gotteskraft[a]), Paul von Samosata (eb. S. 105 ff.): nur die prophetische Kraft.

3. Die Beweise des Athanasianismus waren zum Theil biblische (aus dem A. T. genommene, *Ps.* 110, 3. *Prov.* 8, 22, diese auch vom Gegentheile gebraucht[b]), während Sabellianer und Arianer mehr das N. T. gebrauchten)[c]): zum Theil philosophische. Hier stand immer an der Spitze der, ganz zusammenhängend mit der damals herrschenden Vorstellung vom Erlösungswerke: dass die Menschheit nicht habe vergöttlicht werden können, wäre nicht in ihrem Stellvertreter die wahrhafte Gottheit gewesen. Auch der, welcher aus der Tiefe des christlichen Gefühls stammte: die Stiftung der Kirche setze einen Göttlichen als Stifter voraus.

---

a) In der kirchlichen Anschaunngsweise standen Sabellius, Marcellus und Photinus auf dem einen, Arius auf dem andern Extreme. So *Cyril. Alex. de trin. c.* 28 (in *A. Maii Scrr. vett. nova Coll. T. VIII*): *οὐ γὰρ ἓν λέγομεν τριώνυμον, κατὰ τὴν τοῦ Σαβελλίου καὶ Φωτεινοῦ καὶ Μαρκέλλου συναίρεσίν τε καὶ σύγχυσιν· οὐ τρία ἀλλόφυλά τε καὶ ἑτεροούσια — ἀλλήλων ὑπερκείμενα — κατὰ τὴν Ἀρείου διαίρεσίν τε καὶ ἀλλοτρίωσιν.*

b) Die erste Stelle enthält im Grundtexte gar nichts hierher Gehöriges: *ἐκ γαστρὸς ex utero* verstand man vom Wesen Gottes, *πρὸ Ἑωςφόρου ante luciferum* von Ewigkeit. Ueber die zweite Stelle stritt die Kritik: ob zu lesen sei *ἔκτισέ με*, oder *ἐκτήσατο* (er hat mich besessen vom Anfange), was die Athanasianer vorzogen. Alles, was im N. T. von menschlicher Beschränktheit Christi (Betrübniss, Leiden) ausgesagt ist, legt schon Athanasius (besonders *c. Arianos or.* 4) auf seine menschliche Leiblichkeit, z. B. *ed. Par. I.* 493: *ἐκ μὲν τῶν ἔργων ἐγνώριζεν ἑαυτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ· ἐκ δὲ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν ἐδείκνυεν, ὅτι ἀληθὲς ἐφόρει σῶμα.*

c) Am bestimmtesten ohne Schriftverdrehung berief sich die friedliche, insgemein zu den Semiarianern gerechnete Partei, welche bei der frühern Unbestimmtheit verharren wollte, auf das Schweigen der h. Schrift über die Streitpunkte. Wenn die beiden dogmatischen Gestaltungen des Semiarianismus durch Eusebius von Cäsarea und von Nikomedien vertreten sind (allg. DG. S. 145): so diese dritte Form vornehmlich durch Eusebius von Emisa (allg. DG. S. 128) nach den von Thilo mitgetheilten Fragmenten, z. B: *Τίς δὲ χρεία ἐμοῦ καὶ σοῦ· προσελθῶμεν τοῖς εὐαγγελισταῖς. — Confitere ea, quae de Patre et Filio scripta sunt, et noli curiosius ea, quae non sint scripta, requirere. — Utinam solis Scripturis contenti essemus! et lis nulla fiebat.*

§. 65.

Die Lehre von der Gottheit Christi, seit der Synode von Nicäa Hauptartikel des christlichen Glaubens [1]), musste an allen Bewegungen und Schwankungen der Trinitätslehre Theil nehmen. Aber sie hat auch ihre eigene Geschichte gehabt, sofern sich Viele mit ihr allein vertheidigend, deutend, oder verneinend beschäftigten: indem sie entweder die Trinitätslehre ganz beiseitesetzten, oder doch der Lehre von der Gottheit Christi oder vom Gottmenschen ein besonderes Interesse widmeten, die Vertheidiger dieser Lehren entweder ein frommes oder ein speculatives [2]).

1. Die kirchliche Meinung bezeichnete nicht blos bei den strengen Arianern, sondern auch im Mittelalter schlechthin als Atheisten und Unchristen, welche an diesem Dogma zweifelten [a]).

2. Von der Art, welche die Lehre von einer Gottheit Christi hervorhob, weil sie die Trinitätslehre völlig beseitigte, ist vor Allem der Socinianismus zu erwähnen, mit seiner, allerdings neuen (allg. DG. S. 437) Apotheosenlehre von Christus. Nur accommodirenderweise (bei den Apologeten) oder im freieren Gebrauche des Worts Apotheose waren solche Vorstellungen früher in der Kirche dagewesen [b]). Durch den Socinianismus besonders wurde der Artikel von Christus zum besondern Gegenstande theologischer Bemühung bei den kirchlichen Theologen.

Einzelne Philosophen gehören in gleicher Weise hierher. So Spinoza, bei welchem sich keine Frage oder Deutung zur Trinitätslehre findet, wohl aber eine philosophische Deutung vom Sohne Gottes, als der göttlichen Weisheit, welche zuletzt in Christus erschienen sei [c]).

---

a) Die Arianer als Heiden und ἄϑεοι, dem Mittelalter war *Christum Deum negare* gleich mit Ableugnung Christi überhaupt; so fasst es noch Raimund de Sabunde (*theol. nat.* 206), fast wie die neueste Orthodoxie, dass die Verleugnung der Gottheit Christi nothwendig Feindschaft gegen Christum sei.

b) So *Tertul. Apol. c.* 21: *iste igitur Dei radius — delapsus in virginem quandam — nascitur homo Deo mistus. — Recipite interim hanc fabulam, similis vestris est,* in Bezug auf jene Apotheosen. Vrg. S. 145. Von diesem Standpunkte der Apotheosen aus urtheilte Julian über die Lehre von Christo. *Semler*, *sel. capp. I.* 113. (Den ältern Apotheosen des classischen Heidenthums lag meist schon die sinnliche Geburt aus göttlicher Umarmung zu Grunde.) Prudentius nannte seine Verse zur Vertheidigung der Gottheit Christi Apotheosen.

c) *Epist.* 21: *Dico ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere: sed de aeterno illo Filio Dei, hoc*

Unter denen, welche diesen Artikel als Hauptlehre der Frömmigkeit hervorhoben, stehen die ächten Pietisten oben an (allg. DG. S. 353). Die Herrenhutische Partei thut es ebenso: doch ist es hier mehr der Gottmensch, als das überweltlich-göttliche Wesen in Christus, woran sie sich hält, und dieser Gottmensch als Darstellung, Personification des göttlichen Waltens in der Gemeine[d]). Man kann ihr in einem sehr edlen Sinne die Schleiermacher'sche Auffassung der höheren Christologie an die Seite setzen. Das Göttliche in Christus ist hier das vollkommene, ungetrübte Bewusstsein Gottes in ihm, geistig mächtig, um sich der ganzen Gemeine mitzutheilen[e]).

Endlich hat sich die philosophische Auffassung der neuern Zeit zuweilen mehr mit diesem Dogma beschäftigt, als mit der Trinitätslehre: bald populärer: der Gottmensch, der Ausserordentliche, oder Gotteskräftige, Gotteswürdige, oder durch Gott Hingestellte, Geweihte, Geförderte; bald speculativ: der Weltgeist in der Menschheit hervorgetreten — überall im Einzelnen, oder auch vorzugsweise in Christus; oder die Einheit des Göttlichen und Menschlichen — symbolisch dargestellt, oder reiner hervorgetreten in der Person Christi[f]).

---

est Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit. Et quia haec sapientia per Jesum Christum maxime manifestata fuit, ideo ipsius discipuli eandem, quatenus ab ipso ipsis fuit revelata, praedicaverunt, seseque spiritu illo Christi supra reliquos gloriari posse ostenderunt. Caeterum quod quaedam ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire; imo ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit.

d) Daher, was nur die andere Seite hiervon, unter Christo die Verwaltung der Brüdergemeinde selbst gemeint ist, „der Heiland (das Lamm) gebeut."

e) Auch der äusserliche Zusammenhang mit Herrnhut ist bekannt. Schleiermacher lehrte, dass das ungetrübte Bewusstsein Gottes in Christo gleich sei dem wirklichen Sein Gottes in ihm, und dass erst mit Christo die göttliche Schöpfung der Menschheit sich vollendete. Hiervon ist die verschwiegene philosophische Voraussetzung: dass alles Bewusstsein von Gott ein Sein Gottes sei und die Menschheit erst als eine gottmenschliche zu ihrer vollen Entwicklung gelange. Aber er wollte weder auf das Fundament der Philosophie noch der Geschichte sein Christusbild stellen, sondern auf eine Thatsache des christlichen Gefühls. Daher der (subjectiv unbegründete) Vorwurf eines nur idealen Christus. Vrg. oben S. 136.

f) Der Widerspruch, den die Vernunft im Gott wie im Gottmen-

§. 66.

Um das Dogma von der Person Christi vollständig zu übersehn, ist es angemessen, die kirchlichen Vorstellungen von der **Menschheit** Christi, wie von der **Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen** in ihm sogleich danebenzustellen. Die wahrhafte Menschheit Jesu wurde nothwendig als Grundlehre angesehen, auch ehe noch die Philosophie nach der inneren Nothwendigkeit derselben fragte[1]). **Doketismus, Origenismus, Apollinarismus, Monophysismus**[2]), **Nihilianismus**[3]): dieses ist die Reihe der Gegensätze

---

schen fand, kam allmälig durch mannigfache Stufen des Subordinatianismus, seltner des Arianismus, beim blosen Menschen an. Vrg. §. 57, *e. f. g.* Semler, Vorbereitung auf die grossbrit. Preisaufgabe v. d. Gotth. Chr. Hal. 787. (Die Apologie von Flatt s. oben S. 135. Als das wahre Resultat jener Preisaufgabe für die Gottheit Christi erschien die Hülflosigkeit ihrer Vertheidigung.) E. F. C. Oertel, Christologie. L. 792. II. Unter den Hauptverirrungen der christlichen Religion wurde von Henke (*Lineamenta Institt. fidei christ.* 793.) aufgezählt die Christolatrie, als eine Art der Idololatrie. Die von Kant wiederaufgenommene Idee des Gottmenschen war nur ein Ideal Gott wohlgefälliger Menschheit, ohne nothwendige Beziehung auf den historischen Christus. Während der populäre Rationalismus sich nur an das Menschliche in Christo hielt, versprach der speculative Rationalismus (oben S. 137) das orthodoxe Dogma in seiner Vernunftnothwendigkeit wiedereinzusetzen. Aber jener betrachtete Christum doch als den vollkommenen Menschen, grade als solchen ein tröstliches und mächtiges Vorbild (Röhr, christolog. Predigten. Weim. 831. Noch mehr in kirchlicher Gestalt v. Ammon, die Lehre v. Sohne Gottes als Mittelpunkt des christl. Glaub. In s. Mag. f. chr. Pred. II. 1), dieser behauptete freilich eine wahrhaft göttliche Natur Christi, aber auch der ganzen Menschheit, so dass, wie es Strauss in der Schlussabhandlung zum Leben Jesu (besonders 1. u. 4. A.) genau aussprach: die Idee nicht ihre ganze Fülle in Ein Exemplar ausschütte, aber der Gottmensch die Menschheit sei, und alle die Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, der sich immerdar verwirklichenden Idee der Menschheit gälten; diess der Schlüssel der ganzen Christologie. Vrg. Schaller, der hist. Chr. u. die Phil. L. 838. Frauenstädt, die Menschw. Gottes. Brl. 839. Dagegen die andre und nicht blos die orthodoxe Fassung der Hegelschen Schule, vom neuerwachten christlichen Gemeingefühl ergriffen, das sich selbst zu wirklich orthodoxen Versuchen ermuthigte (E. Sartorius: Apol. des 1. Art. der A. Conf. gegen alte u. neue Gegner. Dorp. 829. u. die Lehre v. Christi Person u. Werk. Hamb. 831. 3. A. 837.), die absolute Erscheinung der Idee in Christo behauptete (Rosenkranz, Kritik der Schleiermach. Glaubensl. 836. Vorrede XVII f. K. Conradi, Kritik d. chr. Dogmen nach Anleit. des apost. Symb. Brl. 841. — Göschel, Beitr. z. spec. Phil. v. Gott u. d. Menschen u. v. Gottmensch. Brl. 838.), worauf Strauss (friedl. Blätter. 839. S. 96 ff.) gelegentlich insoweit eingegangen ist, als die Begabung des religiösen Genius reicht.

dieser Lehre, es sind diejenigen, welche eine wahrhafte Menschheit Jesu entweder geleugnet, oder beschränkt haben, und dieses, indem sie das Menschliche entweder nicht rein, oder nicht vollständig, oder unselbständig auffassten.

1. Der Hauptbeweis auch für die wahre Menschheit Jesu war dem verwandt, welchen man bei der Göttlichkeit desselben vorzüglich gebrauchte: Er musste Alles und ganz in sich selbst haben, was er erlösen sollte[a]). Der Name Menschensohn hatte in der alten Kirche vorzugsweise diese Bedeutung, und die altjüdische Lehrform von den zwei Adam hat sich fortwährend in der Kirche, wiewohl in sehr verschiedenem Sinne, erhalten[b]).

---

a) *Iren.* 3, 18, 7: *Ἥνωσεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ· — ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιον τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν, καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν. — Oportebat enim, qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri, quod erat ille i. e. hominem, ut peccatum a homine interficeretur.* 5, 23: *Recapitulans universum hominem in se. Athan. in Arian. or.* 4. (*I.* 485.)

b) Die paulinisch kirchliche Parallele ist am folgerechtesten durchgeführt und eben dadurch überschritten worden von Irenäus und in den Clementinen. Von jenem (neben dem gewöhnlichen: 5, 16) in der ahnungsvollen Anschauung, dass Christus nur die Wiederherstellung derselben göttlichen Menschheit sei, deren Schöpfung Adam war: 5, 1, 3: *Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea, quae fuit a Deo adspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit: sic in fine verbum Patris et Spiritus Dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem, ut, quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spirituali omnes vivificemur.* Aehnlich nahm Methodius (*Symp.* 79) eine Incarnation in Adam an (*τὴν σοφίαν τῷ πρωτοπλάστῳ κερασθεῖσαν ἐνανθρωπηκέναι*). In den Clementinen erscheint Christus, der Mensch und Urprophet, nur als der wiedererschienene Adam, daher beide vermischt werden als ein durch eine Reihe prophetischer Gestalten hindurch gehender männlicher Geist, z. B. *Hom.* 3, 20: *Ἐὰν τῷ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ τὸ ἅγιον Χριστοῦ μὴ δῷ τις ἔχειν πνεῦμα, πῶς ἑτέρῳ —; τὰ μέγιστα εὐσεβῇ, ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δῴη ἔχειν, ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγοι ὃς ἀπαρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων, τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν, διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς, εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.* In der neuern Kirche ist die Parallele des Irenäus von Osiander (— *de imagine Dei. Monte regio.* 550. 4.) dahin umgebildet worden, dass Christus die nothwendige Vollendung des nach dem göttlichen Ebenbilde Geschaffnen sei. Verwandt ist Schleiermacher's Lehre von der in Adam (der vorchristlichen Menschheit) begonnenen, in Christo vollendeten Menschenschöpfung. Hiernach Nitzsch (christl. Lehre. A. 5. S. 202): „Auch der erste Adam ist Sohn

2. Die verschiedenen Formen des altkirchlichen Doketismus: allg. DG. S. 52. Leib bedeutete dabei das Menschliche überhaupt. In der Form, dass der Leib Christi himmlischer Abkunft sei, lag der Doketismus immer den Schwärmersecten nahe: daher er sich auch bei Schwenkfeld und den Anabaptisten gefunden hat [c]). In der Theosophie ist diese Lehre lediglich Allegorie für den Gedanken, dass der Menschengeist (Leib, Vehikel von Christus) aus dem Uebersinnlichen stamme [d]).

Die folgenden Lehren insgesammt haben ihren Ursprung und Grund nicht in jener phantastischen Ansicht, aus welcher der Doketismus entsprungen ist, sondern aus der Bemühung, die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus zu erklären. Dieses konnte nach verständiger Auffassung nicht anders geschehen, als, entweder durch eine Erhebung der Menschheit über die allgemeine Menschennatur hinaus, so dass sie sich mit der göttlichen leicht vereinigen konnte, oder dadurch, dass man die Menschheit nur als Hülle, Organ für das Eigentliche in Christus, für seine Gottheit nahm. Aus dem ersteren Standpunkte lässt Origenes die präexistirende Seele Jesu durchdrungen sein von Anbeginn mit dem Wesen des Logos, bis dahin dass sie Ein Geist geworden [e]). Dem Leibe

---

Gottes (Luc. 3, 38) und gewissermassen *μονογενής*, aber nicht der eingeborne Sohn Gottes; ebenbildlich geschaffen, aber nicht das Bild.“

c) In der *Form. Concordiae* wird verworfen als Irrthum der Anabaptisten *p.* 623: *quod Christus carnem et sanguinem suum, non e Maria virgine assumserit, sed e coelo attulerit;* der Schwenkfeldianer *p.* 625: *quod caro Christi ad s. trinitatis essentiam pertineat.*

d) So bei J. Böhme der Leib Christi der concrete Menschengeist, Christus der Weltgeist.

e) In dieser Ansicht von der Seele Jesu, die dem geliebten Logos in's irdische Dasein nachfolgt, lag zugleich eine Consequenz des Glaubens an die Vorzeitlichkeit der Geister und der unbedingten Freiheitslehre. *De princ.* 2, 6, 3: *Unigenitus Dei cum invisibilis Dei ipse sit imago invisibilis, participationem sui universis rationabilibus creaturis invisibiliter praebuit, ita ut tantum ex eo unusquisque participii sumeret, quanto erga eum dilectionis inhaesisset affectu. Verum cum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque habuisset animorum, ut alius ardentiore, alius tenuiore erga auctorem suum amore teneretur, illa anima, de qua dixit Jesus: quia neminem auferet a me animam meam, ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei inhaerens, et tota totum recipiens atque in ejus lucem ipsa cedens facta est cum ipso principaliter unus spiritus —. Hac ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante, non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri, nascitur Deus homo.* Die Verdammung dieses Origenismus durch Justinian (*Ep. ad Mennam* b. *Mansi IX.* 506 *sq.*) geschah nur in Folge des Anathema gegen die Präexistenz der Seelen überhaupt: (*ib.* 534) *εἴ τις λέγει, τὴν*

Christi giebt, nicht Origenes, aber Clemens, ebenfalls (gnostischerweise) einen übermenschlichen Charakter[f]). In dem andern zuerst durch Apollinaris vertretenen Standpunkte lag zwiefacher Platonismus: theils in der Unterscheidung von *νοῦς* und *ψυχή*, theils darin, dass an die Stelle des *νοῦς* das Gleichartige, eine höhere Potenz, der Logos getreten sein sollte. Auch unter den Apollinaristen gab es Solche, welche den Leib Christi himmlischer Art sein liessen[g]). Der Monophysismus, den

---

τοῦ κυρίου ψυχὴν προϋπάρχειν καὶ ἡνωμένην γεγενῆσθαι τῷ θεῷ λόγῳ πρὸ τῆς ἐκ παρθένου σαρκώσεως — ἀνάθεμα ἔστω. Augustin (*de Gen. ad lit.* 10, 19 *sq.*) hatte diesen Gegenstand noch unentschieden gelassen.

f) Nach Clemens (*Stromm. VI.* 775) war der Körper Jesu ohne Bedürfnisse wie ohne Affecten (*ἔφαγεν οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, — ἀπαθής*), aber die Doketen sind ihm Häretiker (*VII.* 900) und der Vorwurf des Photius (*cod.* 109: *μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον, ἀλλὰ δόξαι*) ist Uebertreibung. Origenes (*in Gen. T. II.* 55. *in Matth. T. III.* 906) bedroht die feste Objectivität der Aeusserlichkeit Jesu nur darin, dass er ihn den verschiedenen Menschen je nach dem Masse ihres Geistes verschieden erscheinen lässt, so den Jüngern auf dem Berge der Verklärung; die Beschuldigung des Gennadius (*de dogm. ecc. c.* 2: — *Christum carnem de coelo secum afferre*) ist Verwechselung mit der Seele. Vrg. *Gieseler, Clementis et Orig. doctr. de corp. Chr. exponuntur. Gott.* 837. 4.

g) Allg. DG. S. 155 ff. Das Logosbild trug in den ersten Jahrhunderten noch so viel von seinem Urbilde, der menschlichen Vernunft, an sich, dass der göttliche Logos und das menschliche Fleisch im Bewusstsein der Kirche das göttliche und menschliche Wesen Christi vollkommen darstellten. Vor Origenes gedenkt nur Clemens Romanus gelegentlich einer Seele Jesu (1 *Cor. c.* 49: *ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Χριστὸς — καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν*, also nur in der Bedeutung des Lebens wie *Jo.* 12, 25), bestimmter Tertullian (*de carne Chr. c.* 13 nach *Matth.* 26, 38, und nicht als *anima carnalis*), mit dem vollsten Bewusstsein Hippolytus, doch wohl auf modalistischem Standpunkte (*de theol. et incarn. fr.* 8: *ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ἐκ τῆς ἀειπαρθένου Μαρίας, κατὰ σύλληψιν ἄχραντον, δίχα τροπῆς, ἐνουσιώσας ἑαυτῷ ψυχὴν νοερὰν μετὰ αἰσθητικοῦ σώματος, γέγονεν ἄνθρωπος*). Aber insgemein setzte die herrschende Ansicht der alten Kirche vom urpersönlichen Logos das Menschliche nur in das Fleisch. Erst der fortschreitenden Entwickelung des kirchlichen Denkens und als der Logos zur vollen Gottgleichheit erhoben wurde, ergab sich, dass die menschliche Natur durch den blosen Leib bei den Arianern (und darin anfangs ohne den Widerspruch des Athanasius), wie durch die Zuthat der blos animalischen Seele bei Apollinaris nicht hinreichend vertreten sei. Auch Cyrill (*περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως c.* 9 bei *A. Maio, nova coll. VIII.* 65) stellt beides zusammen: *Ἄρειος μὲν καὶ Εὐνόμιος ἄψυχον ἄνθρωπον ἀνειλῆφθαι παρὰ τοῦ θεοῦ λόγου διαβεβαιούμενοι, Ἀπολινάριος δὲ ἔμψυχον, νοῦ δὲ ἐστερημένον, οὐκ οἶδ' ὅ τι νοῶν τὴν ἀνθρωπείαν ψυχήν.* Jene Schwierigkeit bestand nicht für den Sabellianismus, da das Göttliche in Christo ihm nicht ein selbständiges Wesen war, sondern wie dem kirchlichen

Eutychianismus mit zugerechnet, lässt sich nur in der phantastischen Vorstellung vom Apollinarismus unterscheiden, an sich sind sie Eines. Denn die in das Göttliche übergegangene menschliche Natur hat ja diesen Lehren zufolge gar kein wirkliches Bestehen gehabt. Allg. DG. S. 163. 200 ff.

3. Nihilianismus: eb. S. 255. Aber ähnliche Klänge giebt es schon in der alten Kirche: eben aus dem Streben hervorgegangen, die Vereinigung von Gott und Mensch begreiflich zu machen; aber auch wohl, um das Göttliche, als die eigentliche Lebensmacht in Christus, zu ehren [h]).

§. 67.

Die kirchliche Meinung legte dieser menschlichen Natur doch gewisse Vorzüge bei: [1]) — hierbei eifrig bemüht, das solchen Vorstellungen zum Grunde liegende Streben, die Person Christi ideal zu fassen, mit dem rein menschlichen Dasein und Wirken desselben zu vereinigen — ausser der übernatürlichen Geburt, welche ein unbestrittener Lehrsatz innerhalb der Kirche geblieben ist [2]), vornehmlich die Sündlosigkeit [3]).

1. Von Seiten dieser Vorzüge wurde Christus die *ἀπαρχή* der menschlichen Natur genannt (vgl. §. 66, *a*).

2. Eine auffallende, doch wohl zu erklärende Erscheinung: in den Schriften N. T. jene übernatürliche Geburt ausser den zwei Evangelienstellen nirgends erwähnt: in der Kirche von Anfang an anerkannt, auch wo sich keine Bekanntschaft zeigt mit Matthäus und Lukas [a]). Vertheidigt wurde dieser Glaubens-

---

Denken der h. Geist in den Gläubigen. — *Planck*, *obss. in primam doctrinae de naturis Chr. historiam. Gott.* 787-9. *II.* (*Commtt. th. Lps.* 794. *I.* 141 *sqq.*)

h) Wie es Petrus Lombardus verstand, war es nur die zweifelhaft beantwortete speculative Frage: ob Gott durch seine Menschwerdung etwas geworden sei, das er vorher nicht war? und die Gleichstellung von der (im Sinne der kirchlichen Theologie geleugneten) menschlichen Persönlichkeit Christi mit *aliquid;* wie es die Ankläger verstanden, hatte die Kirche denselben Vorwurf gegen den Doketismus und Monophysismus erhoben, dass sie die menschliche Natur Christi zu nichte machten. Vrg. unten §. 71, *b*.

a) Die jungfräuliche Geburt, denen ursprünglich fremd, die auf die Davidische Abstammung den Accent legten, auch wohl der Johanneischen und Paulinischen Christusvorstellung, bei *Ignat. ad Ephes.* c. 8: *ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ*, 18: *ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου*, 19: *ἡ παρθενία Μαρίας*. Sie steht nicht in sämmtlichen alten Formeln des *symbolum apostolicum* und der *regula fidei,* doch in dem römischen nach Rufin: *natus de Spiritu S. ex Maria virgine*. Der

artikel einestheils gegen die überspannten Judenchristen[b]), anderntheils als wirkliche Geburt von der Jungfrau gegen Gnostiker[c]). Die kirchlichen Uebertreibungen des Wunders in der Geburt Jesu gingen anfangs noch mehr aus demselben Streben hervor, die Person Christi zu verherrlichen, dann aber (und schon in den Streitigkeiten des 9. Jahrh.) hingen sie mit der Marienverehrung zusammen[d]).

3. Die Sündenlosigkeit befasst in der kirchlichen

Moment der Incarnation blieb der Kirche unbestimmt. Bei dem durch die evangelische Ueberlieferung (*Mt.* 1, 18. *Luc.* 1, 35) gegebenen Verhältnisse des h. Geistes zum johanneisch-kirchlichen Logos als Object der Menschwerdung, verwechselte die Kirche hier fortwährend *πνεῦμα* und *λόγος*, daher bei *Juvenc.* 1, 70: *at tibi mox puerum casto sermone jubebit — gigni;* daher die alte kirchliche Darstellung: *quae per aures concepisti* (*Asseman. Bibl. I.* 91. Adelung, ü. die Korssun'schen Thüren. S. 12). Diese göttlich jungfräuliche Erzeugung wurde mit ähnlichen griechischen Mythen verglichen (*Justin. Apol. I. c.* 22. *Orig. c. Cels.* 1, 37) und als ein *θεῖον* im Dasein Christi betrachtet, jedoch als Grund und Erweis seiner Gottheit nur von solchen gebraucht, die dieses noch im Widerspruche mit Jo. 1, 13, überhaupt mit der herrschenden Logoslehre, ganz hellenisch ansahn, oder modalistisch die Persönlichkeit des Gottessohnes erst bei der Incarnation entstehn liessen, wie *Iren.* 5, 1: *Spiritus S. advenit in Mariam et virtus altissimi adumbravit eam: quapropter et quod generatum est, sanctum et Filius altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem ejus.*

b) Die andere Partei des Judenchristenthums ging auf die übernatürliche Erzeugung ein (*Orig. c. Cels.* 5, 61. Allg. DG. S. 29), wie sich ja auch die Erzählung derselben an das judenchristliche Matthäusevangelium angesetzt hatte.

c) Hier als doketische Consequenz, wo der Gnosticismus sich überhaupt noch auf eine menschliche Geburt einliess. So Valentinus von der Geburt des psychischen Christus: (*Iren* 1, 7) *τὸν διὰ Μαρίας διοδεύσαντα, καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει.*

d) Die Kirchenmeinung hat sich allmälig gesteigert von der jungfräulichen Empfängniss zur Verleugnung der Möglichkeit jüngerer Geschwister Jesu (*intemerata*, dagegen die *Ἀντιδικομαριανῖται* bei *Epiph. haer.* 78 und *Hieron. adv. Helvidium*) bis zur Behauptung der jungfräulichen Geburt des Herrn, welche im 9. Jahrh. noch als doketisch bestritten wurde. (*Ratramni l. de eo, quod Chr. ex virg. natus est.* Bei *d'Achery, Spic. I.*) In der weitern Steigerung zum unbefleckten Empfangensein der Gottesmutter selbst erweist sich das ausschliessliche Interesse für sie. Der Protestantismus hat jenes anfangs stehn lassen (*Form. Conc.* 767: *Dei genitrix est et tamen virgo mansit*). In der neuen protestantischen Zeit, je nach den verschiedenen Richtungen der Theologie, kritische Ablösung der betreffenden Evangelienabschnitte, natürliche Erklärung, endlich Auffassung als heilige Sage und als nicht zum eigentlichen Inhalte des *εὐαγγέλιον* gehörig, daneben exegetische, dogmatische, ästhetische Vertheidigung, bis zum apriorischen Beweise der Nothwendigkeit einer solchen Geburt (noch durch den vormaligen Bruno Bauer).

Vorstellung gewöhnlich zugleich das Sittliche und das Geistige (Irrthumslosigkeit)[e]). Bekannte Stellen, wo Jesus von seinem Nichtwissen spricht, erklärte die Kirche als Anbequemungen[f]). Wie bei den Aposteln selbst, so war auch in der Kirche diese Idealität Jesu immer mehr eine streitlose Voraussetzung, als etwas zu Beweisendes. Schwankend war es übrigens immer, ob die Sündlosigkeit in der menschlichen Person Jesu für sich, oder in ihrer Verbindung mit der göttlichen liegen solle[g]). Während endlich diese Sündlosigkeit immer so aufgefasst wurde, dass sie als Ideal für alle Menschen gelten sollte, folglich als etwas Selbsterworbenes, Eigenes, mochte der Sinn der Kirche doch keine sittlichen Kämpfe im Geiste Jesu annehmen[h]). Zu vertheidigen war die Sündlosigkeit Jesu gegen Basilides, Arius, gegen

---

e) Zuerst bei Hippolytus (*Gallandii Bibl. II.* 466) *ἀναμάρτητος.* Als kirchliches Bekenntniss zuerst im *Symb. Chalcedonense: κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν, χωρὶς ἁμαρτίας.* Aber Athanasius, allerdings im Eifer der Polemik, sah darin nichts Ausschliessliches: *c. Arian. or.* 4. (*I.* 485): *πολλοὶ ἅγιοι γεγόνασι καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας.* Dagegen die ältern Alexandriner nach ihrer Genesis des irdischen Menschen: *Clem. Paedag.* 3, 12: *μόνος ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ λόγος· τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν.*

f) So Athanasius von Jesu Nichtwissenwollen der Stunde des Gerichts (*Mtth.* 24, 36. *Mrc.* 13, 32), da er sie doch wissen musste, als Rede *κατ' οἰκονομίαν* (*ib.* 494): *τοῦτο — διὰ τὴν σάρκα ὡς ἄνθρωπος ἔλεγεν.* (Vrg. oben §. 64, *b.*)

g) Das Erstere trat entschieden hervor in der singulären Lehre des Origenes von der Psyche Jesu (§. 66, *e*), das Andre war im kirchlichen Alterthum schon desshalb vorherrschend, weil das Göttliche vom Menschlichen noch nicht genau geschieden war, z. B. *Tertul. de an.* c. 41: *solus Deus sine peccato, et solus homo sine peccato Christus, quia et Deus Christus.* Die Scholastik sah nur die Unmöglichkeit der Sünde in der Vereinigung mit dem göttlichen Logos (an sich *potuit non peccare*, als Gottmensch *non potuit peccare*), so *P. Lomb.* 3, 12, *C: non est ambiguum, animam illam entem unitam verbo peccare non posse, et eandem, si esset et non unita verbo, posse peccare.* So auch noch *Hoevel, de ἀναμαρτ. Chr. ejusque necessitate. Hal.* 740. 4.

h) Aber man dachte ihn nach *Hebr.* 4, 15 als Menschen nicht ohne innere Versuchungen. *Orig. c. Cels.* 1, 69: — *καὶ μέγαν ἀγωνιστὴν αὐτόν φαμεν γεγονέναι διὰ τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, πεπειρασμένον μὲν ὁμοίως πᾶσιν ἀνθρώποις κατὰ πάντα, οὐκέτι δὲ ὡς ἄνθρωποι μετὰ ἁμαρτίας.* Erst die neuere Theologie hat auch jeden zur Sünde reizenden Gedanken ausschliessen wollen (besonders Schleiermacher ü. Luk. S. 54 ff. in Bezug auf die Versuchungsgeschichte) und mit der tiefern Fassung des Problems unbedingter Sündlosigkeit seine rein historisch biblische Begründung versucht. Ullmann, die Sündlosigk. Jesu. Hamb. 828. 4. A. 842. Gegen ihn von der einen, gegen Hövel von der andern Seite: *C. F. Fritzsche, de ἀναμαρτ. Chr. Hal.* 835-7. *IV.* (*Fritzschior. Opp.* 838.)

die Beschränkungen der Antiochener[i]); neuerlich neben Deismus und schroffem Rationalismus[k]) auch gegen Schwärmersecten wie die von Irving[l]).

§. 68.

Seitdem aber die beiden Bestandtheile der Person Christi, Gottheit und Menschheit, sich im Kirchenglauben völlig festgestellt hatten (Concil zu Constantinopel 381), wurde nothwendigerweise die Vereinigung derselben zur Erwägung gezogen: inwieweit diese Vereinigung geschehen sei und bestehe? und wie sich die Folgen derselben im Dasein Christi selbst und in unserer Vorstellung von derselben (*consequens reale—verbale*) darlegen.

---

i) Basilides (*Clem. Stromm. IV*, 12) mit dem Grundsatze, dass jedes Leiden eine Busse eigner Sünde sei, rechtfertigte die Leiden auch der Säuglinge, indem er neben die Thatsünde die angeborne Lust zur Sünde (*τὸ ἁμαρτητικόν*) stellte. Daher in Bezug auf Christi Leiden: *οὐχ ἥμαρτεν μὲν, ὅμοιος δὲ ἦν τῷ πάσχοντι νηπίῳ.* Werde er aber weiter gedrängt, so sage er: *ἄνθρωπον, ὅντιν᾽ ἂν ὀνομάσῃς, ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν.* — Arius berief sich auf Aussprüche wie *Luc.* 18, 19. *Marc.* 15, 34, überhaupt auf alles, was von allmäliger Bildung, Affection und Beschränkung Jesu ausgesagt ist, um, da ein seelenloser Leib zur Erklärung desselben nicht ausreiche (oben §. 66, *g*), hieraus die Geschöpflichkeit des Logos als eines freien, der Veräuderung unterworfenen Wesens zu erweisen. Nach *Athan. c. Ar. or.* 2: (*I.* 311) *ὁ λόγος — τῷ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ ἕως βούλεται μένει καλός, ὅτε μέν τοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτός, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως.* Vrg. *Epiph. haer.* 69, 19. — Besonders Theodor von Mopsuhestia leugnete im Sinne seiner Schule eine Einwirkung der göttlichen Natur auf die menschliche, durch welche diese über das gemeine Loos der Menschheit erhoben worden wäre, daher in seinem Interesse lag, Menschlichkeiten aller Art hervorzuheben z. B. in den Auszügen, die der 5. oekumenischen Synode vorgelegt wurden: (*Mansi IX.* 205) *Si Deitas pro sensu fiebat illi qui assumtus est, — quomodo timorem in passione suscipiebat? quid vehementioribus orationibus ad imminentem necessitatem indigebat, quos cum magna quidem voce, cum plurimis lachrymis, secundum* b. *Paulum, referebat Deo? quomodo timore tanto detinebatur, ut ex immensa trepidatione fontes sudoris dimitteret? — quid angeli adventu et visitatione egebat, animam reficientis in experimento malorum, confortantis ejus alacritatem, excitantis eum ad imminentem passionis necessitatem, tolerare fortiter mala suadentis, urgentis ad patientiam? etc.*

k) (Reimarus) v. Zwecke Jesu u. sr. Jünger. Strauss, Glaubensl. I. 190 ff.

l) Auch er (wie vormals Dippel und Poiret) behauptete nicht actuelle Sünden von Christo, sondern dass er unser sündiges Fleisch angenommen und den Augiasstall der menschlichen Natur zuerst in ihm selbst gereinigt habe. Allg. DG. S. 479.

Man muss davon ausgehn, dass die frühesten Vorstellungen der Kirche über diesen Gegenstand, auch wo wirklich und vollständig z w e i Naturen angenommen wurden [1]), sehr unbestimmt gewesen sind [2]).

1. Es ist wahrscheinlich, dass apollinaristische Vorstellungen, wenn gleich nicht in der philosophischen Form, wie bei Apollinaris, oftmals dagewesen sind in den ersten Zeiten [a]). Wiederum ist die Vorstellung des Cerinth, dass die Gottheit zum *λόγος* wurde, welcher über Jesum gekommen sei, zu denselben Zeiten vielleicht sehr verbreitet gewesen [b]).

2. *Σάρκα γενέσθαι*, vom Logos gesagt, dieses war der allgemeine Ausdruck der Kirche für diese Meinung [c]). Dachte man sich etwas genauer, w a s hierdurch geschehen sei, so lagen drei Vorstellungen nahe: der Gott hat sich den Menschen nur zum Werkzeuge genommen — der Gott ist zum Menschen geworden — der Mensch ist in Gott verwandelt worden. Der ersten konnte selbst die gangbare Lehrform förderlich sein, welche den Menschen Jesus durch den L o g o s erbaut sein liess [d]). Die

---

a) z. B. *Just. Apol. II. c.* 10: *Μεγαλειότερα πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον — Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν.*

b) Zu einer Zeit, als das erste und dritte Evangelium noch nicht verbreitet, das vierte wahrscheinlich noch nicht geschrieben war, während doch die einmüthige Evangelienüberlieferung, angemessen der Messiaserwartung, bei der Taufe ein höheres Wesen über Jesum gekommen sein liess: lag es nahe und entsprach der Analogie prophetischer Begeisterung, das Göttliche in Jesu n u r in dieses vom Himmel damals Herabgekommene zu setzen. Es ist die eine alexandrinische Vorstellungsweise, im vierten Evangelium hat sich die andere ausgeprägt. Die Kirche musste jene (gnostische, auch sabellianische) Ansicht verwerfen schon aus dem Gefühle, dass das Göttliche im Erlöser etwas Angebornes sei, und wegen der Consequenz, die bereits Cerinth aus seiner Vorstellung zog, dass der Logos oder (nach *Iren.* 1, 26. *Epiph. haer.* 28) der vom Himmel gekommene Christus als nicht leidensfähig (*impassibilis*) den menschlichen Jesus vor seinem Leiden wiederverlassen habe (*in fine revolasse iterum Christum de Jesu et Jesum passum esse*).

c) Aber dieser Ausdruck (z. B. *Justin. Apol. I. c.* 32: *ὁ λόγος σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν*) konnte doch naturgemäss nur entstehn oder auf dieses Verhältniss angewandt werden, indem der Logos als der Geist nur den Menschenleib anzunehmen brauchte, um bei der Unbestimmtheit dieser ursprünglichen Vorstellung Gott-Menschliches darzustellen (§. 66, *g*). Der unbefangene, alterthümliche Ausdruck dafür im sogen. 2. Briefe des *Clem. Rom. c.* 9: *Ἰ. Χ. ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ.* Dagegen in der zuerst durch Cerinth vertretenen Fassung der Logoslehre das Menschliche bereits durch einen vollständigen Menschen vertreten sein musste.

d) Vrg. §. 67, *a*. Daher bei *Prud. cath.* 3, 21 *Verbigena* als Name Jesu.

zweite erscheint immer mehr in Vorwürfen, welche die Kirche den Freunden der dritten gemacht hat: so sollen auch jene von Hippolytus bestrittenen, Beron und Helix, sie gehabt haben, und auf dieselbe, als auf den schroffsten Gegensatz wider den Doketismus, verfallen sein, nämlich auf die Annahme einer rechten, vollen Realität in der Person Christi [e]). Die dritte war wohl die gewöhnlichste. Daher die Formeln in der altkirchlichen Sprache, in denen entweder dem Menschlichen die Theilnahme am Göttlichen, oder dem Göttlichen die am Menschlichen (jene theopaschitischen) unbedingt beigelegt wurden [f]). Die erste jener Vorstellungen scheint mehr dem asiatischen, die dritte mehr dem alexandrinischen Denken angehangen zu haben [g]).

---

e) *Hipp. de theol. et incarn. c. Beronem et Heliconem haereticos.* (Fragmente b. *Galland. II.* 465 *sqq.*) Das vergessene Vorspiel der Streitigkeiten des 5. und 6. Jahrhunderts. Beron und andre von Valentinus Abgefallne lehrten, was seit Chalcedon die orthodoxe Lehre wurde, ein gemeinsames Wirken der göttlichen und menschlichen Natur (*ταυτουργία*), woraus Hippolytus ihnen die monophysitische Consequenz einer Vermischung (*σύγχυσις*) zieht, welcher er (nestorianisch) die strenge Scheidung der Unendlichkeit des Gottes und der Beschränktheit des Menschen entgegenstellt.

f) Vrg. oben S. 142. Diese üblichen und nicht blos alexandrinischen Ausdrucksweisen, *θεὸς ἔπαθεν*, *αἷμα θεοῦ*, *θεοθεῖσα σάρξ*, bei Tertullian (*c. Marc.* 2, 16) *christianorum est etiam mortuum Deum credere*, mögen auch aus den Mysterien herüberklingen, gehören aber dem hellenischen und ägyptischen Sprachgebrauche an, der an getödtete Götter und Göttersöhne gewöhnt war, auf die sich auch Justin (*Apol. I. c.* 22) und Origenes (*c. Cels.* 1, 31) berufen. So auch *θεοτόκος* im ersten noch unbefangenen Gebrauche, gegen den Nestorius (b. *Marius Mercat.* 54) anfangs eben die Anklage des Heidenthums erhob.

g) Melito, und er vielleicht gegen gnostischen Doketismus (*de incarn. Chr.* in *Anast. Sin. hodego* c. 13 b. *Galland. I.* 679): *θεὸς ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν.* Ueber Hippolytus oben *e.* Die antiochenische Schule: *Diodor. Tars. πρὸς τοὺς Συνουσιαστάς:* (*Canisii Lectt. ed. Basnage. I.* 591 *s.*) *Jesus proficiebat aetate et sapientia. Hoc de verbo Dei dici non potest. Verbum majus est Christo. Maria non peperit verbum, sed hominem nobis similem genuit. Adoramus purpuram propter indutum et templum propter inhabitatorem, formam servi propter formam Dei. Gratia filius homo ex Maria natus, natura autem Deus verbum.* Bei Theodor v. Mopsuh. die nachmaligen Nestorianismen *συνάφεια* und *διπλοῦς υἱὸς τοῦ θεοῦ* (*Mansi IV.* 1350 *s*). — Origenes enthält auch hier, wie im arianischen Streite, die Elemente beider Richtungen, indem er den *θεάνθρωπος* (nicht nothwendig als Vereinigung beider Naturen, nur als Gegenwart des göttlichen Wesens in der menschlich erschienenen Person Christi) in die Kirche einführend alles Leiden auf die Psyche Jesu legte, die doch wieder in ihrer Einigung mit dem Logos (§. 66, *e*) das Mittel wurde zur Verschmelzung des Göttlichen und Menschlichen. Ueber sogenannte alexandrinische Archaismen: allg. DG.

Aber die Unbestimmtheit in diesem Artikel wurde getragen durch Sprache und Sinn der Zeit: denn wie unklar, volksmässig waren die gangbaren Ansichten, sowohl des Judenthums von den Sichtbarkeiten Jehovah's, als des Heidenthums von den Göttererscheinungen und dem Götterleben unter den Menschen [h])!

§. 69.

Die zwei vornehmsten Denkweisen über diesen Gegenstand, die von Einwohnung des Göttlichen im Menschen Jesus, und die von Vermischung beider, traten im Nestorianismus und Alexandrinismus einander vom 5. Jahrhundert an gegenüber: in den ersten Streitenden mehr nur durch Formeln getrennt, welche beide aus ihren Schulen, der Antiochenischen und Alexandrinischen, wiederholten. Aber auch, seitdem der Unterschied wirklicher wurde, im monophysitischen Streite, blieb ein Nebel auf dem Streite liegen, darum vornehmlich, weil man die zweite Frage (§. 68), die von den Folgen der Vereinigung, fallen liess. Die Concilien von Ephesus und Chalcedon stellten, im Sinne der frühern ökumenischen Versammlungen, nur den allgemeinen Gedanken, und als Glaubensgeheimniss hin: seit der Menschwerdung haben sich zwei wahrhafte, vollständige Naturen, als solche fortbestehend, zur Einheit der Person vereinigt. Die Formeln, welche demgemäss aufgestellt wurden, waren so natürlich und leicht gefunden, dass wir sie zum Theil in der frühern Kirche schon gebraucht finden [1]). Doch blieb die menschliche Natur insgemein der kirchlichen Theologie hinsichtlich ihrer Persönlichkeit unvollständig [2]). Allg. DG. S. 158-166. 200-211.

S. 157. In diesem Kreise waren die Ausdrücke *ἕνωσις, συγκρᾶσις, τροπή* gewöhnlich. Selbst *μία φύσις σεσαρκωμένη* (doch in der Bedeutung von Leben, persönliches Dasein) in der dem Athanasius zugeschriebenen Schrift *de incarn. Dei verbi* und in einem Schreiben des römischen Bischof Julius I. b. *Mansi II.* 1191. Vrg. *C. A. Salig*, *de Eutychianismo ante Eutychen. Guelph.* 723. 4.

h) Wenn auch nicht die Apotheosen der römischen Staatsreligion, noch die Incarnationen des Orient eingewirkt haben, so bildeten doch die griechischen Mythen von Göttersöhnen, von *ἐπιδημίαι* und *ἐπιφανείαι* der alten Götter (auch die Kirche feierte ein Fest der *ἐπιφάνεια* zweideutigsten Ursprunges), die neuplatonischen Behauptungen von der Vereinigung des Weisen mit dem Gott in ihm, endlich selbst die kirchlichen vom Logos und Pneuma in den Gläubigen Anklänge der mannigfachsten Art.

1. Irenäus und Tertullianus geben schon die Hauptformeln von der Zweiheit der Naturen und der Einheit der Person[a]), so, wenigstens in der Grundlage auch die übrigen, am meisten die Väter der kirchlichen Theologie im 4. Jahrhundert[b]).

2. Die Schwierigkeit, zwei selbständige Wesen, zwei Persönlichkeiten zu einer Person zusammenzufassen, welche Apollinaris in seiner Weise zu lösen versucht hatte (§. 66, 2), machte, wenn auch wenig beachtet, sich fortwährend geltend, daher auch das Resultat des monotheletischen Streites den zweiten menschlichen Willen nicht in einer eigenen menschlichen Persönlichkeit gründete[c]). Der Name Christus hat seit dem Chalcedo-

---

a) *Iren.* 3, 19, 3: *Ὥσπερ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτω καὶ λόγος, ἵνα δοξασθῇ· ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν.* Vrg. oben §. 56, *a.* Bei Tertullian tritt bereits die Reflexion hervor: *adv. Prax. c.* 27: *de hoc quaerendum, quomodo sermo caro sit factus, utrumne quasi transfiguratus in carne, an indutus carnem?* Er entscheidet für das Letztre, weil *transfiguratio* eine Veränderung in Gott sein und dadurch in Christo aus beiden Substanzen ein Drittes werden würde: *mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento, et incipit nec aurum esse i. e. spiritus, neque argentum i. e. caro, dum alterum altero mutatur. — Videmus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum.* Tritt hier mehr die Unterscheidung hervor, wie denn die älteren Vertreter der historischen Richtung die Vorläufer der antiochenischen Schule waren, so in andern Stellen mehr die Gemeinschaft: *Iren.* 3, 19, 1: — *ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβὼν υἱὸς γένηται θεοῦ.* (Die alte Uebersetzung liest: *commixtus verbo Dei.* Die Ansicht von Grabe, dass Theodoret, der den Grundtext in einem Citate seines 1. Dialoges aufbewahrt hat, die ursprüngliche Lesart *συγκερασθεὶς τῷ λόγῳ* als ihm zu alexandrinisch verändert habe, ist aus dem 11. Dialoge von Massuet widerlegt, daher allerdings nichts übrig bleibt, als einen Gedächtnissfehler oder eine falsche Lesart, sei's bei Theodoret, sei's bei dem Uebersetzer, anzunehmen.) *Tertul. Apol. c.* 21: *Dei radius — delapsus in virginem quandam et in utero ejus caro figuratus nascitur homo Deo mixtus.* Dass dieses auch im Sinne der spätern Zeit noch nicht eutychianisch war, sondern nur anti-nestorianisch, erhellt aus *Leo M. Sermo* 3 *de nativ. Chr.* (*Baller. I.* 74): *nec sic creatura in societatem sui creatoris est assumta, ut ille habitator, illa esset habitaculum, sed ita ut naturae alteri altera misceretur.*

b) Ueber Greg. v. Nazianz Ullmann, G. v. Naz. 396 ff. von Nyssa: Semler zu Baumgarten, Polem. III. 180. Vrg. das Verzeichniss der, wenn auch nur zum kleinsten Theile treffenden, Zeugnisse im Anhange der *Concordia,* Dresd. 580.

c) Schon *Hippol. c. Noet. c.* 15: *Οὐ ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστᾶναι ἠδύνατο, διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν.* Dann *August. de fide c.* 17: *Deus verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis.* Aber die Meinung der Kirche war freilich

nischen Concil in der Kirche meist eine andere Bedeutung erhalten: er bezeichnet die Person des Gottmenschen. Früher bedeutete er, nachdem er den jüdischen Messiasbegriff vollends verloren hatte, die göttliche Natur Christi, abwechselnd mit Logos und Gottessohn.

§. 70.

Johannes Damascenus hat für beide Kirchen eine grössere Bestimmtheit in das Dogma dadurch gebracht, dass er auf die Folgen jener Vereinigung einzugehen versuchte: und seine Formeln, auch aus altkirchlichem Sprachgebrauche hervorgegangen, sind stehen geblieben [1]. Doch beschränken sie sich auf allgemeine Gedanken von der wirklichen Vereinigung, und auf den kirchlichen Sprachgebrauch, welcher das Recht haben sollte, göttliche und menschliche Prädicate mit einander zu vertauschen [2].

1. Die Ausdrücke *περιχώρησις* (in der philosophischen Sprache Attribut der Weltseele, das Allesdurchdringen) und *ἀντίδοσις*, von denselben Gegenständen, nur in einem minder bestimmten Sinne, längst gebraucht [a]).

---

immer gewesen, wie es die, seit dem 3. Jahrhunderte gangbare Formel im *Symb. Ephesinum* ausspricht (*Mansi V.* 303): — *ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα*, ja dass Christus die ganze, die allgemeine menschliche Natur, als ihre *ἀπαρχή* oder *ἀρχή* in sich aufgenommen habe, wie diess besonders Gregor von Nyssa entwickelt hat in der Rede über 1 *Cor.* 15, 28: (*ed. Par.* 1615. *T. I.* 844) *ἐκ πάσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ᾗ κατεμίχθη τὸ θεῖον, οἷον ἀπαρχή τις τοῦ κοινοῦ φυράματος ὁ κατὰ Χριστὸν ἄνθρωπος ὑπέστη, δι' οὗ προσεφύη τῇ θεότητι πᾶν τὸ ἀνθρώπινον·* welche Universalität nachmals grade in der Unpersönlichkeit eine Begründung fand.

a) Joh. Damascenus versteht unter *περιχώρησις* die in der persönlichen Einheit begründete, gegenseitige, doch nur von der göttlichen Natur ausgehende, Sichdurchdringung der Naturen, als innigste Gemeinschaft ohne Vermischung: *de fide orth.* 3, 7: *Ἰστέον, ὡς εἰ καὶ περιχωρεῖν ἐν ἀλλήλαις τὰς τοῦ κυρίου φύσεις φαμὲν, ἀλλ' οἴδαμεν, ὡς ἐκ τῆς θείας φύσεως ἡ περιχώρησις γέγονεν· αὕτη μὲν γὰρ διὰ πάντων διήκει, καθὼς βούλεται, καὶ περιχωρεῖ, δι' αὐτῆς δὲ οὐδέν· καὶ αὕτη μὲν τῶν οἰκείων αὐχημάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι, μένουσα αὐτὴ ἀπαθὴς καὶ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν ἀμέτοχος* (wie die Sonne auf die Erde wirke; also nicht wahrhaft gegenseitig). Aus ihr folgt die *ἀντίδοσις*, das Vertauschen göttlicher und menschlicher Prädicate von der nach der einen oder andern Natur benannten Person des Gottmenschen, als berechtigter Sprachgebrauch: *ib.* 3, 4: *Θεότητα μὲν λέγοντες οὐ κατονομάζομεν αὐτῆς τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἰδιώματα, οὐ γὰρ φαμὲν θεότητα παθητὴν ἢ κτιστήν· οὔτε δὲ τῆς ἀνθρωπότητος κατηγοροῦμεν τὰ τῆς θεότητος ἰδιώματα, οὐ γὰρ φαμὲν ἀνθρωπότητα ἄκτιστον· ἐπὶ δὲ*

2. Die allgemeinen Gedanken, welche Damascenus mit der Kirche aussprechen wollte, waren: die göttliche Person hat mit sich die menschliche Natur zum Gottmenschen für immer vereinigt[b]), — Christus als Mensch ist gotteskräftig[c]), — hat die Ehre der Anbetung[d]).

τῆς ὑποστάσεως, κἂν ἐκ τοῦ συναμφοτέρου κἂν ἐξ ἑνὸς τῶν μερῶν ταύτην ὀνομάσωμεν, ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα αὐτῇ ἐπιτίθεμεν· — καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν· κατὰ τοῦτο δυνάμεθα εἰπεῖν περὶ Χριστοῦ, οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος ἄκτιστός ἐστι καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀπερίγραπτος. Die historischen Grundlagen seines Lehrbegriffs: *Greg. Naz. or.* 42: — *ἓν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων —, ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη. Leo M. ad Flavian.* (*Mansi V.* 1359 *sqq.*) c. 3: *Salva proprietate utriusque naturae et substantiae in unam coeunte persona, suscepta est a majestate humilitas.* 4: *Qui verus est Deus idem verus est homo, — dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis. Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est.* 5: *Propter unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de coelo, cum filius Dei carnem de virgine assumserit. Et rursus filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. Concilii oecum. V. can.* 10: (*Mansi V.* 383) *Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ κύριον ἡμῶν Ἰ. Χ. εἶναι θεὸν ἀληθινόν, — καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Dionys. Areop. Ep.* 4: *Οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.*

b) J. Damascenus (*ib.* 3, 4-9) dachte beide Naturen nicht nur jede mit ihrem eigenen Willen, sondern mit einer ganzen Reihe ihrer Facultäten, aber die ganze göttliche Natur als Person hat die ganze menschliche Natur in sich aufgenommen (oben §. 69, *c*), welche nur in jener ihre Persönlichkeit hat (*ἐνυπόστατος*), aber bewirkt, dass die vorher einfache Persönlichkeit des Logos eine zusammengesetzte wird (*σύνθετον γενέσθαι τὴν πρότερον ἁπλῆν οὖσαν τοῦ λόγου ὑπόστασιν· σύνθετον ἐκ δύο τελείων φύσεων*).

c) Die menschliche Natur Christi, der göttlichen ganz hingegeben, nimt Theil an göttlicher Herrlichkeit und Weltherrschaft (diess schon *Athanas. c. Arian. or.* 4. *T. I.* 492) ohne Aufhebung ihrer Eigenthümlichkeit; jede Natur handelt in Gemeinschaft mit der andern, daher jede Handlung Christi eine gottmenschliche ist, während doch das Princip der Handlung je nach ihrem Inhalte der einen oder andern Natur angehört. *Ib.* 3, 17: *Ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου τεθεῶσθαι λέγεται καὶ ὁμόθεος καὶ θεὸς γενέσθαι (οὐ κατὰ μεταβολὴν φύσεως, ἢ ἀλλοίωσιν, ἢ σύγχυσιν).* 15: *Ἐνεργεῖ ὁ Χριστὸς καθ' ἑκατέραν αὐτοῦ τῶν φύσεων, καὶ ἐνεργεῖ ἑκατέρα φύσις ἐν αὐτῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας· τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου ἅπερ ἐστὶ τοῦ λόγου, διὰ τὴν αὐθεντίαν καὶ ἐξουσίαν τῆς θεότητος, — τοῦ δὲ σώματος, πρὸς τὸ βούλημα τοῦ ἑνωθέντος αὐτῷ λόγῳ.* 19: *Τοῦτο οὖν δηλοῖ ἡ θεανδρικὴ ἐνέργεια, ὅτι ἀνδρωθέντος θεοῦ, ἤγουν ἐνανθρωπήσαντος, καὶ*

§. 71.

In solcher Weise (der Adoptianismus erregte nur vorübergehende Fragen über dieses Dogma: allg. DG. S. 212 ff.) bildete sich die Lehre auch im Abendlande aus. Die Philosopheme über die Möglichkeit der Vereinigung bedeuteten eben nur soviel wie die in der Trinitätslehre [1]): aber jene Folgen der Vereinigung werden von den Häuptern der Scholastik mit grosser Entschiedenheit dargestellt [2]); nur der Scotismus macht eine Ausnahme [3]).

1. Höhere und niedere Analogie'n: Seele und Leib, Feuer und Eisen [a]). Es kann bei ihnen nur dazu kommen, entweder die Einheit der Person im Sinne der Kirche (denn diese sieht in Christus eine andere Einheit der Person als es die im menschlichen Dasein ist) oder die Verschiedenheit der Naturen aufzuheben.

2. Sie haben die Persönlichkeit der menschlichen Natur geleugnet [b]) und das Prädiciren der einen Natur von der persönlichen (concreten) Bezeichnung der andern Natur gerechtfertigt [c]).

ἡ ἀνθρωπίνη αὐτοῦ ἐνέργεια θεία ἦν, ἤγουν τεθεωμένη, καὶ οὐκ ἄμοιρος τῆς θείας αὐτοῦ ἐνεργείας, καὶ ἡ θεία αὐτοῦ ἐνέργεια οὐκ ἄμοιρος τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ ἐνεργείας, ἀλλ' ἑκατέρα σὺν τῇ ἑτέρᾳ θεωρουμένη· λέγεται δὲ ὁ τρόπος οὗτος περίφρασις, ὅταν τις δύο τινὰ διὰ μιᾶς περιλάβῃ λέξεως· wie man einem feurigen Schwerte sowohl ein brennendes Schneiden als ein schneidendes Brennen zuschreibe, und doch das Schneiden vom Brennen unterscheide.

d) Nur die Anbetung der menschlichen Natur Christi war durch die strengste nestorianische Fassung in Frage gestellt, doch gebraucht bei ihrer Bejahung Damascenus (4, 3) noch dasselbe Gleichniss vom königlichen Purpur, dessen sich die antiochenische Schule zu bedienen pflegte (oben §. 68, *g*) denn: *ἡ σὰρξ κατὰ μὲν τὴν ἑαυτῆς φύσιν οὐκ ἔστι προσκυνητή, προσκυνεῖται δὲ ἐν τῷ σεσαρκωμένῳ θεῷ λόγῳ* (*σὰρξ θεοῦ*).

a) Beide althergebracht, die Erstere seit Augustin gewöhnlich (auch im *Symb. Athanasianum: sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*), und durch den kirchlichen Sprachgebrauch begünstigt, der von der ursprünglichen Vorstellungsweise her (S. 165) immer noch *σὰρξ* und *ἄνθρωπος* in dieser Lehre als gleich nahm.

b) *Pet. Lomb. III.* 5. *D: Non accepit verbum Dei personam hominis, sed naturam, quia non erat ex carne illa et anima illa una composita persona, quam verbum accepit, sed accipiendo univit et uniendo accepit.* Mit der bestimmten Reflexion auf die Nothwendigkeit dieser Annahme gegen solche, welche Menschengeist (*anima*) und Persönlichkeit für gleich achteten.

c) *Pet. Lomb. III*, 22: *Solet quaeri, si congruenter dici possit,*

3. Der Mensch Jesus, dieses ist Scotus Lehre, gilt zwar als Stellvertreter der gesammten Menschheit, aber es kommt ihm nicht Kraft und Verdienst der Gottheit zu: er wirkt und gilt nur durch die göttliche Gnade [d]).

---

filius hominis vel ille homo descendisse de coelo, vel ubique esse, sicut dicitur filius Dei vel Deus de coelo venisse et ubique esse? — Si ad unitatem personae referatur dicti intelligentia, sane dici potest. Si vero ad distinctionem naturarum, nullatenus concedendum est. Obwohl er im Sinne der Kirche eine allmälige Entwicklung des mit der Gottheit vereinigten Menschengeistes leugnete (*III*, 13: *ita sane potest accipi, ut quantum ad visum hominum et sui sensus ostensionem Christus profecisse dicatur*), so ist ihm doch selbst das Wissen desselben nur dem Umfange, nicht der Klarheit nach schrankenlos, seine Macht aber im irdischen Leben beschränkt (14: *dicimus animam Christi in verbo Dei, cui unita est — omnia scire, quae Deus scit, sed non omnia posse, quae Deus potest, nec ita clare et perspicue omnia capit ut Deus*), sein Leib nie allgegenwärtig (22: *non ubicunque erat, homo erat, nec modo ubicunque est, homo est: quia ubique est secundum deitatem, nec ubique homo, quia non ubique homini unitus. — Tempore mortis et ubique erat secundum Deum, — sed in infero secundum animam tantum et in sepulchro secundum carnem tantum. Thomas P. III. qu.* 16, 1: *Dicimus hanc propositionem esse veram, Deus est homo, non solum propter veritatem terminorum, quia Christus est verus Deus et verus homo, sed etiam propter veritatem praedicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi, sicut hoc nomen homo potest supponi pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen Deus ex ipso modo suae significationis potest supponere pro persona filii Dei. De quolibet autem supposito alicujus naturae potest vere et proprie praedicari nomen significans illam naturam in concreto. Quia ergo persona filii Dei est suppositum naturae humanae, vere et proprie hoc nomen potest praedicari de hoc nomine Deus, secundum quod supponit pro persona filii Dei.* Ebenso: (*ib.* 2) *homo est Deus.* Ferner (*ib.* 3) *cum sit eadem hypostasis utriusque naturae — de homine possunt dici quae sunt divinae naturae, et de Deo — quae sunt humanae naturae.* Aber er denkt noch nicht an eine wirkliche Uebertragung der Attribute der einen Natur auf die andere (*ib.* 4): *Quamvis non distinguantur ea quae praedicantur de Christo: distinguuntur tamen secundum id, secundum quod utrumque praedicatur. Nam ea quae sunt divinae naturae, praedicantur de Christo secundum divinam naturam: ea quae sunt humanae naturae, praedicantur de eo secundum humanam naturam.*

d) *Duns Scot. in LL. Sentt. III*, 18, 1: *Conjunctio animae Christi cum Deo per actum fruitionis fuit tanta et tam excellens, quod ad ipsam non potuit praecedere meritum, et nobilius est habere actum, ad quem non potest praecedere meritum ex liberalitate dantis, quam habere actum debiliorem cum multo merito praecedente.* Er tritt hier der gemein scholastischen, insbesondre thomistischen Ansicht entgegen, dass jede creatürliche Herrlichkeit eine verdiente sei, also auch die der menschlichen Verherrlichung Christi mindestens durch ein nachfolgendes Verdienst, dem er, wie auch sonst in seiner Lehrweise, die abso-

§. 72.

Die lutherische Kirchenpartei wendete sich erst wieder mit grösserem Interesse diesem Dogma zu, vornehmlich durch die Consequenzen veranlasst, welche sich im Abendmahlsstreite hervorhoben [1]). Aber sie hat nicht nur neue Ausdrücke und neues Formelwerk, auch von zweideutigem Sinne, eingeführt, sondern sie ist auch wirklich über die altkirchliche Lehre hinausgegangen [2]), wenn auch nicht in eigentlich und allgemein symbolischen Bestimmungen [3]).

1. Unkirchlich hatte Zwingli selbst die sprachliche Mittheilung zwischen den beiden Naturen geleugnet (Alloeosis) [a]). Luther's eigene, harte Reden über die volle Gemeinschaft der beiden waren nicht geeignet für dogmatische Ausführung [b]).

---

lute Machtvollkommenheit Gottes entgegensetzt. Die *communicatio idiomatum*, die zu seiner Zeit als anerkannte Lehre galt, scheint er nur insofern beschränkt zu haben, als sie zur Sicherung der Unveränderlichkeit und Spontaneität Gottes auch im Sinne der Kirche beschränkt werden konnte: *Ib. III*, 7, 2: *Propter unionem naturarum est communicatio idiomatum. — Ab illa regula communicatione idiomatum excipiuntur illa, quae exprimunt unionem naturae ad personam. Et ratio hujus est, quia illa communicatio in praedicationibus fit propter unionem et ita praesupponit unionem, non ergo fit secundum illa, quae exprimunt unionem, et ideo non est factus Deus, licet sit factus homo, sicut hic natura divina assumsit naturam humanam, igitur natura divina* (wohl Druckfehler *ed. Ven.* 1597 für *humana*) *assumsit naturam divinam non sequitur.* Hierdurch will er aber die kirchliche Ausdrucksweise: *Deus factus est homo* als gleich berechtigt wie *homo factus est Deus*, nicht verworfen haben.

a) Ueberall, wo das N. T. Göttliches und Menschliches, nach den in der kirchlichen Convenienz angenommenen Benennungen desselben, in der Bezeichnung des Erlösers vertauscht, nahm er eine rhetorische Ungenauigkeit an. *Exegesis eucharistici negotii:* (*Opp. I.* 350) *Eas permutationes, quibus divini homines de Christo pro duarum in illo naturarum unione libere usi sunt, imo Christus ipse de se ipso jucunda variatione usus est, quas paulo ante theologi idiomatum communicationem vocabant, eas alloeoses adpellavimus. Est ergo ἀλλοίωσις — desultus ille aut permutatio, qua de altera in eo natura loquentes alterius vocibus utimur. Ut cum Christus ait: caro mea vere est cibus: caro proprie est humanae in illo naturae, attamen per communicationem hoc loco pro divina ponitur natura. Quatenus enim filius Dei est, eatenus est animae cibus, ait enim: spiritus est qui vivificat.*

b) z. B. in d. Schrift das ist mein Leib: (Walch XX, 1010 ff.) „Christi Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden. So ist sie gewisslich auch im Brot und Wein über Tische. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muss Christi Leib und Blut sein. — So spricht Christus auch: Niemand fährt gen

2. Neuer Ausdruck: Ubiquität der menschlichen Natur Christi (allg. DG. S. 344). Neue Formeln vom Abstractum und Concretum: zweideutig, denn sie bedeuteten bald die Naturen an sich und in ihrer Vereinigung zur Person Christi, bald die Naturen und die Bezeichnungen, Ausdrücke für sie.

Zwei Uebertreibungen der lutherischen Lehre über die altkirchliche hinaus, mit einander natürlich zusammenhängend: die Naturen selbst theilen sich mit — und: die ruhenden Eigenschaften der Gottheit theilen sich dem Menschen Jesus mit[c]). Andreas Osiander in seiner phantastischen Denkweise schritt bis zur Vergötterung des Menschen Jesus, zum Eutychianismus fort[d]). Vor-

---

Himmel, denn der herabgefahren ist, nehmlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist. Damit er ja anzeigt, dass sein Leib zugleich im Himmel und auf Erden, ja schon bereit an allen Enden ist. Denn er ist durch seine Verklärung nicht eine andere Person worden, sondern wie vorhin allenthalben gegenwärtig. — Auf diese Rede werd ich vielleicht nun andere Schwärmer kriegen, die mich fahen wollen und vorgeben: Ist denn Christus Leib an allen Enden, ei so will ich ihn fressen und saufen in allen Weinhäusern, aus allen Schüsseln, da ist kein Unterschied unter meinem Tisch und des Herrn Tisch. — Droben habe ich gesagt, dass die Rechte Gottes an allen Enden ist, aber dennoch zugleich auch nirgend und unbegreiflich ist, über und ausser allen Creaturen. Es ist ein Unterschied unter seiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen: er ist frei und ungebunden allenthalben, wo er ist, und muss nicht dastehen als ein Bube am Pranger oder Halseisen geschmiedet.“

c) Die erste dogmatische Ausführung von Chemnitius: *de duabus naturis in Chr. Jen.* 570. bes. *c. praef. Selnecceri, Lps.* 578. 4. *p.* 252: *Docetur in primo gradu: idiomata naturarum tribui seu communicari personae. In secundo genere: utramque in Christo naturam agere cum communione alterius, quod cujusque proprium est. In tertio gradu agitur de hyperphysicis, quae ipsi assumptae naturae communicata sunt. Et illa communicatio non est reciproca, sed humanitati tantum communicantur a divinitate.* Von spätern lutherischen Dogmatikern werden diese 3 Arten der *propositiones idiomaticae* (*modi singulares declarandi communicationem idiomatum*), als Folge der *communio naturarum*, unterschieden als *genus idiomaticum, apotelesmaticum, majestaticum.* Sie liegen schon in der *ἀντίδοσις* und *ἐνέργεια θεανδρική* (§. 70), neu ist nur die volle Durchführung der *communicatio idiomatum* im dritten *genus* als Ausdehnung der göttlichen Allgegenwart auf den Leib Jesu. Die Allgegenwart wurde wenigstens auch betrachtet als *attributum operativum,* doch übertrug der dogmatische Sprachgebrauch allerdings mittelbar auch *attributa quiescentia* auf die menschliche Natur Christi, z. B. *Hollaz* 704: *omnia attributa divina communicata sunt carni Christi, qua inhabitationem et possessionem; ad usurpationem et immediatam praedicationem eidem collata sunt idiomata divina operativa.* Vrg. *Luc. Osiander, de comm. idiomm. Tub.* 719. 4.

d) *An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset? item de imagine Dei. Monte regio* 550. 4.

stellungen ähnlicher Art von der Menschennatur und vom Leibe Christi waren früher nur bei Mystikern (wohin das Bilderspiel vom Blute Christi auch gehört, obwohl es oft scholastisch ausgeführt wurde) oder gar nur in pantheistischer Ausdeutung dagewesen [e]).

In der lutherischen Kirche selbst wendeten sich G. Calixt [f]) und Spener gegen die Ueberspannungen des altkirchlichen Dogma; ausser ihr Calvin, Danäus, auch öffentliche Schriften, wie die Brandenburgische Confession [g]). Die neueste Zeit hat jene Formeln bisweilen zu rechtfertigen gesucht [h]): aber, auch abgesehen von dem Gedanken, selbst die Form der lutherischen Lehre von der *communicatio idiomatum* ist unlogisch, falsche Spitzfindigkeit.

---

e) Letzteres b. *Jo. Erigena, de div.* 2, 11: *Quod ipse ait: Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi: satis indicat ipsum non solum secundum verbum, quo omnia implet et super omnia est, verum etiam secundum carnem, quam in unitatem suae substantiae vel personae accepit — et in Deum transmutavit, semper et ubique esse, non tamen localiter seu temporaliter, vel ullo modo circumscriptum: mirabili siquidem et ineffabili modo et super omnes coelestes essentias.* — (Mit dem Ausgange:) *Non autem alium finem hujus sensibilis mundi credimus futurum, nisi in Deum et in primordiales causas suas — reditum.*

f) *G. Calixtus, de persona Ch. Helmst.* 663. 4.

g) *Calv. Instt.* 2, 14, 1: *Attribuunt* (*Scripturae*) *Christo interdum, quae ad humanitatem singulariter referri oporteat, interdum quae divinitati peculiariter competant, nonnunquam quae utramque naturam complectantur, neutri seorsum satis competant. Atque istam quidem duplicis naturae conjunctionem, quae in Christo subest, tanta religione exprimunt, ut eas quandoque inter se communicent, qui tropus veteribus ἰδιωμάτων κοινωνία dictus est. Danaeus, examen libri Chemnitii de duab. in Ch. nat. Gen.* 581. *Confessio Elect. Brandenburgici:* (b. Niemeyer 645) „Die Locutiones *abstractivas* d. i. solche Art zu reden, die Gottheit Christi hat gelitten, die Menschheit Christi ist allmächtig, überall gegenwärtig, u. drgl. weil sie in der h. Schrift nicht zu finden, und den Haupt-Symbolis entgegen — auch eine Ausdehnung, Vergleichung und Abtilgung der Naturen und natürlichen Eigenschaften auf dem Rücken tragen, wolle S. Churf. Gnaden ausgesetzet und niemand zu derselben gantz gefährlichen und hochärgerlichen Gebrauch gezwungen wissen.“ Diese Opposition, von der Abendmahlslehre ausgehend, welche einen leiblich aller Orten gegenwärtigen Leib nicht brauchen konnte, erschien den Lutheranern nothwendig als nestorianisch. *A. Calovii Examen doctrinae publ. ecclesiarum reform. et syncretismi in artic. de pers. Ch. Vit.* 667. 4. *L. F. Wolfhardt,* (*praes. Calov.*) *Nestorianismus antiquus et novus. Vit.* 681.

h) Sartorius, die luth. Lehre d. gegens. Mitth. d. Eigenschaften der beiden Naturen in Chr. (Beitr. zu d. theol. Wiss. v. Dorpat. Hamb. 832. I. Vrg. oben §. 65, *f*.

3. Der kirchliche Sitz dieser Lehren der lutherischen Partei ist lediglich, und zwar noch mit grosser Unbestimmtheit, die Concordienformel[i]).

§. 73.

Die Lehre endlich vom heiligen Geiste hat in der Kirche immer als christliche Grundlehre[1]), und als ein christlich-eigenthümlicher Gedanke gegolten: wiewohl man den h. Geist der Kirche für denselben mit dem des A. T. hielt, und auch im religiösen Heidenthum gern auf Andeutungen der christlichen Idee hingewiesen hat[2]).

1. Nach dem christlichen Gedanken lag in jener Idee des h. Geistes: ein unmittelbar und fortwährend göttlich erregtes, höheres Geistesleben, eine Gemeinsamkeit der christlichen Menschheit in demselben, dieses Geistesleben das schaffende, tragende und haltende Princip in der Kirche, nicht materielle Wunderkräfte, noch Cultus, noch Gesetz.

2. Das gewöhnliche Judenchristenthum fasste, ausser dem prophetischen Geiste, an welchen es mit der gesammten Kirche glaubte, den christlichen Geist sehr roh auf, wie aus dem Evangelium der Hebräer zu ersehen[a]). Durch das in der Kirche stehende Prädicat, *προφητικὸν πνεῦμα*, sollte wohl zugleich gegen Gnosis und Manichäismus die Identität des christlichen und des alttestamentlichen Geistes, wie der reingeistige Charakter desselben ausgesprochen werden (im Gegensatze von *δημιουργικόν*)[b]).

Aus dem Heidenthum wurde am gewöhnlichsten hierher die Idee der Weltseele übertragen: sowohl für den Begriff,

---

i) *Form. Conc. VIII de persona Christi.*

a) Vom Herabkommen des h. Geistes bei der Taufe: *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν* (nach *Epiph. haer*. 30, 13). Als Jesu eigne Rede: *ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα θαβώρ* (nach *Orig. hom.* 15 *in Jerem. in Jo. tom.* 2, 6 mit einem seltsamen Herausreden des ebionitischen Evangeliums). (*Fabric. Cod. apoc. I.* 361 *sqq.* Vrg. Nitzsch, theol. Studien. L. 815.). Letzteres in Bezug auf das weibliche *genus* von רוּחַ und auf diejenige ebionitische Ansicht, welche im h. Geiste das göttliche Princip der menschlichen Entstehung Jesu anerkannte, wie in der Stimme vom Himmel bei der Taufe das Bekenntniss dieser Mutterschaft.

b) *Just. Apol. I. c.* 6. Hierauf deutet auch im *Symb. Nic. Constantinopolitanum* (*Mansi III.* 552): *τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Δημιουργικόν* als Welt-Princip s. unten.

als für die Stellung des h. Geistes in der Trias hat dieses Bedeutung gehabt [c]). Noch Gregor von Nazianz und Didymus beziehen sich hierauf, als auf eine herrschende Ansicht. Doch, wie eben bemerkt, der Gesammtverstand der Kirche begriff das Verschiedene der beiden Begriffe sehr wohl. Nur Abälard hat später auf jene Ansicht hingedeutet [d]). Angemessner war die Vergleichung, welche Justinus Martyr zwischen dem h. Geiste und der durch ein göttliches Geschick verliehenen Tugend in Plato's Meno gemacht hat [e]). Aber Origenes spricht mit Recht ganz allgemein: ausser der heil. Schrift sei in der alten Welt keine Ahnung dieser Idee dagewesen [f]).

---

c) *Athen. legat. c.* 6: *Ὑφ' οὗ λόγῳ δεδημιούργηται καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα, τοῦτον εἰδότες θεόν. Theophil.* 1, 5: *Ἡ πᾶσα κτίσις περιέχεται ὑπὸ πνεύματος θεοῦ, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ περιέχον σὺν τῇ κτίσει περιέχεται ὑπὸ χειρὸς θεοῦ. Greg. Naz. or.* 37: *Ἑλλήνων οἱ θεολογικώτεροι καὶ μᾶλλον* (als die den Geist verleugnenden Sadducäer) *ἡμῖν προσεγγίσαντες ἐφαντάσθησαν μέν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, περὶ δὲ τὴν κλῆσιν διηνέχθησαν, νοῦν τοῦ παντός, καὶ τὸν θύραθεν νοῦν, καὶ τὰ τοιαῦτα προσαγορεύσαντες.* Aehnlich *Didym. de Sp. S.* 2, 27.

d) *Theol. chr. I:* (*Martene, Thes.* 1176) *Platonis verba de anima mundi* (oben §. 51, *a*) *diligenter discutiamus, ut in eis Spiritum S. integerrime designatum esse agnoscamus. Dicit itaque hanc ante mundi constitutionem factam sive genitam a Deo esse, in quo Spiritus S. perpetuam processionem, qua ex Deo Patre est, nobis insinuat. — Bene Spiritum S. animam mundi quasi vitam universitatis posuit, cum in bonitate Dei omnia quodammodo vivere habeant, — juxta quod tam apud Evangelistam* (*Jo.* 1, 3), *quam apud Platonicos scriptum esse meminimus: quod factum est in ipso vita erat.* Wiefern der h. Geist als *bonitas* (*benignitas*) *Dei* dargestellt wird (oben §. 55, *f*). Aehnlich ist die Vorstellung De Wette's vom h. Geist als „dem in der Natur wirkenden Gottesgeist.“ Nur die eine alttestamentliche Anschauung vom Hauche und Geiste Jehovah's (*Gen.* 1, 2. *Psalm.* 33, 6. *Sap.* 12, 1) erlaubt die Vergleichung mit der Weltseele.

e) *Cohort. ad Graec. c.* 32: *Εἴ τις περὶ τῆς ἄνωθεν παρὰ θεοῦ κατιούσης ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας δωρεᾶς, ἣν πνεῦμα ἅγιον ὀνομάζουσιν οἱ ἱεροὶ προφῆται, ἀκριβῶς σκοπεῖν ἐθέλοι, εὕροι ἂν καὶ ταύτην ὑπὸ Πλάτωνος ἐν τῷ πρὸς Μένωνα λόγῳ δι' ἑτέρου ὀνόματος κηρυττομένην· δεδιὼς γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δωρεὰν πνεῦμα ἅγιον ὀνομάζειν, ἵνα μὴ δόξῃ τῇ τῶν προφητῶν ἑπόμενος διδασκαλίᾳ ἐχθρὸς Ἑλλήνων εἶναι, τὸ μὲν ἄνωθεν αὐτὸ παρὰ θεοῦ κατιέναι ὁμολογεῖ, οὐ μὴν πνεῦμα ἅγιον, ἀλλ' ἀρετὴν ὀνομάζειν αὐτὸ ἠξίου.* (Wiefern dort Plato seine Untersuchung, ob die Tugend durch Lehre, Uebung, oder durch die Natur entstehe, mit dem Bekenntniss abschliesse:) *Ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγινομένη ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίνηται.*

f) *De princ.* 1, 3: *De subsistentia vero Spiritus S. ne suspicionem quidem ullam habere quis potuit praeter eos, qui in lege et Prophetis versati sunt, vel eos, qui se Christo credere confitentur.*

§. 74.

Gewiss aber ist, dass, ohne Zweifel durch die Taufformel und die Formeln der Doxologie, vom Anfange an in der Kirche die Vorstellung von der Persönlichkeit des h. Geistes geherrscht hat; in dem Sinne, dass ausser den geistigen Kräften, Gaben, Leben, ein persönliches Himmelswesen, das Princip von jenen, bestehe [1]. Es ist eine unklare Behauptung, und nur durch einen fünffachen Schein hervorgerufen, dass die ältesten Kirchenväter keinen Unterschied zwischen Sohn und Geist gekannt haben sollten [2].

1. Zwei andere Bedeutungen, in welchen von einer Person des h. Geistes die Rede sein könnte, haben, die Eine gar nicht, die Andere nicht im allgemeinen Gedanken der alten Kirche stattgehabt. Jenes ist die eigentlich biblische, in welcher der h. Geist in dem menschlichen Gemüth Persönlichkeit hat oder erlangen soll, von Schleiermacher wieder erweckt[a]. Vielleicht indess zeigt sich eine Spur dieser Vorstellung in den Clementinischen Homilie'n[b]. Dieses ist die, von Origenes vermuthungsweise ausgesprochene, dass das Ganze der Geisteswirkungen, die *ὕλη χαρισμάτων*, als Persönlichkeit aufzufassen sei[c]; erinnernd, aber unähnlich, an die Hegel'sche Idee des Geistes[d].

2. Die Unterscheidung von Sohn und Geist liegt in Lehr- und Denkart der alten Kirche zu deutlich, und überall, eben schon in Tauf- und doxologischen Formeln ausgesprochen[e].

---

a) Nehmlich als „die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes."

b) *Hom.* 2, 10: (vom wahren Propheten) — *τῷ πρόγνωσιν ἔχοντι διὰ τὴν ἐν αὐτῷ τοῦ πνεύματος θειότητα.* Aeusserst selten auch in der alten Kirche wurde der h. Geist bei der Taufe auf Vater und Sohn als Gabe gefasst, wie *Juvenc. H. ev.* 4, 797 *sq: nomine sub sancto Patris Natique lavate, vivifici pariter currant spiramina flatus.* Doch einte sich im kirchlichen Verständnisse der Taufformel die speculative Beziehung auf die Trinität und die praktische auf das christliche Leben.

c) *In Jo. tom.* 2, 6: *Οἶμαι τὸ ἅγιον πνεῦμα τὴν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς — ἁγίοις.* Dem Origenes schwebte hierbei wohl die platonische *ὕλη νοητή* (*Plotin. Enn. II*, 4, 3), der Weltgeist in seinem Verhältnisse zu den individuellen Geistern vor.

d) Als die Personen bildende, in ihnen sich wissende absolute Substanz.

e) *Ignat. ad Magn.* c. 13: *Ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς — οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι.* Vrg. die trinitarischen Formeln §. 52, *f.* u. §. 75. — Dagegen für vielfache Confusion des Logos und Pneuma: Keil, ob die ältesten chr. Lehrer e. Unterschied zwischen d. Sohn u. Geist gekannt — haben? in Flatt's Mag.

Man könnte also nur behaupten, dass sich bei jenen ältesten Kirchenlehrern unwillkürliche Vermischungen gefunden haben. Aber der **Schein**, welcher dazu verführt hat, dieses zu behaupten, löst sich so auf: 1) es konnte statt der **Gaben** des Geistes der Logos genannt werden, welcher sie verliehen, dessen blose Ausströmung jene sein sollten [f]); 2) es wurden manche Wirkungen dem h. Geiste und Christo **gemeinsam** beigelegt, und die Sprache wechselte also ab, diesen oder jenen nennend [g]); 3) es waren manche **Namen** beiden gemeinsam, wie der der **Weisheit**; 4) heiliger Geist hiess im ältesten kirchlichen Sprachgebrauche bisweilen noch die höhere Persönlichkeit und Natur Christi: bald nach altpalästinischer Art zu sprechen, bald in freierer Sprechweise, *πνεῦμα* soviel als Himmelswesen, oder als *ἐνδιάθετος λόγος* [h]). Dazu kamen 5) uneigentlich genommene

---

798. St. 4. Georgii in d. Studien d. ev. Geistlichk. Würt. 838. X. 2. S. 100 ff.

f) *Just. Apol. I. c.* 10: *Χριστῷ, τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι, (λόγος γὰρ ἦν καί ἐστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν, καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα —) οὐ φιλόσοφοι μόνον ἐπείσθησαν, ἀλλὰ καὶ χειροτέχναι καὶ ἰδιῶται —· ἐπειδὴ δύναμίς ἐστι τοῦ ἀῤῥήτου πατρὸς καὶ οὐχὶ ἀνθρωπείου λόγου κατασκευή.* So unzählige Stellen bei den Alexandrinern, insbesondre bei Clemens vom Logos als dem göttlichen Princip in der Menschheit und Christenheit.

g) Insbesondre die Inspiration und die Erzeugung der menschlichen Natur Jesu. Als die Propheten ausrüstend war der Logos *πνεῦμα θεοῦ*. *Theoph.* 2, 10: *Οὗτος (ὁ λόγος) ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας.* Das schriftgemässe Empfangensein Jesu vom h. Geiste wurde hierdurch aber auch mit der Vorstellung, mehr im Sinne der Kirche, ausgeglichen, dass der Logos sein menschliches Organ selbst erzeugt habe. So *Justin. Apol. I. c.* 33: *Τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι. — Καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον — ἐγκύμονα κατέστησε.*

h) *Hermas, Simil.* 5, 5: *Filius* (*Domini*) *Spiritus S. est* — 6: *qui creatus est omnium primus. — Corpus, in quod inductus est Spiritus S., servivit illi Spiritui* (nur diese menschliche Erscheinung wird in der Parabel als der nachmals zu erhöhende *servus* und *filius Dei* dargestellt, der Geist als das göttliche Princip in ihm). *Clem. Rom.* 2 *Cor. c.* 9: *Ὁ κύριος — ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ* (Geist im Gegensatz der irdischen Erscheinung, *λόγος ἄσαρκος*). *Tatian. c. Graec. c.* 7: *Λόγος ὁ ἐπουράνιος πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρός* — (*πν.* als Princip des hervorgegangenen Logos). *Tertul. adv. Prax. c.* 26: *Dicens* (*Luc.* 1, 35): *Spiritus Dei, etsi Spiritus Dei Deus, tamen non directo Deum nominans portionem totius intelligi voluit, quae cessura erat in Filii nomen. Hic Spiritus Dei idem erit sermo. Sicut enim Joanne dicente: sermo caro factus est, Spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis, ita et hic sermonem quoque agnoscimus in nomine Spiritus. Nam et Spiritus substantia est sermonis et sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt.* (Der Anlass dieses Wort-

Ausdrücke, welche etwas Unpersönliches als h. Geist zu bezeichnen schienen. — Aber diejenigen, welche die Persönlichkeit des Geistes nicht anerkannten in den ersten Zeiten der Kirche, haben auch die des Sohnes nicht angenommen: die Sabellianer [i]).

§. 75.

Eben so gewiss aber ist die grosse Unbestimmtheit, in welcher diese Himmelsperson, weniger in ihrer Eigenschaft [1]) als in ihrem Verhältnisse zu Vater und Sohn gedacht worden ist [2]). Nur untergeordnet wurde sie durchaus gedacht, und so ist der Zusammenhang sehr begreiflich, in welchen man diesen Gottesgeist mit dem Engelreiche setzte [3]).

1. Die reingeistige Eigenschaft des h. Geistes war entschieden, gegen jene theilweis hervortretende Vermischung desselben mit der Weltseele. Natürlich und sinnvoll war die Vorstellung, dass das Gebiet des Sohnes im Vernünftigen überhaupt, das des Geistes das Gebiet der Gnade sei [a]).

---

spieles, welchem die Ahnung des gleichen Inhalts beider Begriffe zu Grunde liegt, der eine palästinischen, der andre alexandrinischen Ursprunges, wie bei Justin, *nota g*. Doch rechnete man es auch zu den Paradoxie'n des Tertullian, dass er das Göttliche in Christo durch *Spiritus S.* bezeichnet, was schon durch die ebionitische Anerkennung des h. Geistes in Christo ohne seine Gottheit der Kirche verdächtig werden musste.) *Cypr. de idol. vanit. c.* 11: *Hic (Sermo et Filius Dei) in virginem illabitur, carnem Spiritus S. induitur, Deus cum homine miscetur.* (Die Entstehung der andern Lesart, *Spiritu S. cooperante*, ist leicht erklärlich.)

i) Sonach auch solche katholische Kirchenväter, die vom Logos modalistisch oder dahin schwankend dachten (oben S. 142. 147). *Athenag. legat. c.* 10: *Ὄντος τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος —. Καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου* (und hier im nächsten Zusammenhange mit der Trias ist nicht blos von Geistesgaben die Rede). Vielleicht auch *Iren.* 3, 18, 3: *In Christi nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est, et ipsa unctio in qua unctus est. Unxit quidem Pater, unctus est Filius, in Spiritu, qui est unctio.*

a) *Orig. de princ.* 1, 3, 5: *Ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὢν γάρ ἐστιν· ἐλάττων δὲ πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον.* Der verwandte Gedanke, dass der h. Geist das vollendende Princip sei (*Basil. M. de Sp. S. c.* 16: *τὴν προκαταρτικὴν αἰτίαν τῶν γενομένων τὸν πατέρα, τὴν δημιουργικὴν τὸν υἱόν, τὴν τελειωτικὴν τὸ πνεῦμα.* Aehnlich Methodius b. *Photius, cod.* 205), hat eine biblische Grundlage (*Jo.* 15, 13); in seiner welthistorischen, über die bestehende Kirche hinausschreitenden Auffassung ist er bei den

2. Origenes in dem berühmten Ausspruche von der Unsicherheit des kirchlichen Bewusstseins über den h. Geist meint die Ungewissheit über die Natur (absolut göttlich oder nicht) und über das Verhältniss zum Vater und Sohne [b]).

3. Die Unterordnung geht immer zugleich unter den Sohn [c]). Die Vorstellung von einer Engelnatur des h. Geistes zeigt sich auch in Apokryphen [d]). Bei Justin und Athenagoras werden

Montanisten und dann wieder in Secten des Mittelalters zum Glauben an ein drittes, vollendendes Zeitalter des h. Geistes geworden (oben S. 79).

b) *De princ. praef. c. 4: Honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum S. In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus, vel Filius etiam Dei habendus sit necne.* — L. Lange, die Lehre der Unitarier d. 2. u. 3. Jahrh. v. h. Geiste. In Illgens Zeitschr. 833. III. 1. Sein Resultat, dass diejenigen, welche Christum für einen blosen Menschen hielten, in der Lehre vom h. Geiste, als blos einer göttlichen Kraft, mit ihren Gegnern wesentlich übereinstimmten, ist insofern berechtigt, als im kirchlichen Bewusstsein der ersten 3 Jahrhunderte für die doctrinelle Frage nach dem h. Geiste ein lebendiges Interesse noch gar nicht hervorgetreten war.

c) Die dreifache Gradation bei Justin s. oben S. 121. *Tertul. adv. Prax. c. 4: Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium.* Origenes oben *a.* Doch scheint diesem nach der schwierigen, vielleicht auch verdorbenen Stelle (*in Jo. tom.* 2, 6), wo er die 3 verschiedenen Ansichten über den h. Geist durchgeht (geworden, ungeworden, ohne eigne Existenz), der Geist nicht durch den Logos entstanden, sondern er behauptet diess nur als Consequenz für diejenigen, welche ihn überhaupt entstanden sein lassen. Seine eigne Meinung: *τῷ δὲ μὴ βουλομένῳ τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ Χριστοῦ γεγονέναι, ἕπεται τὸ ἀγέννητον αὐτὸ λέγειν, ἀληθῆ τὰ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τούτῳ εἶναι κρίνοντι.* Daher das folgende: *πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων, τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον,* wohl so zu fassen ist, der Geist stehe höher als alles durch den Logos Geschaffene, gehöre also überhaupt nicht in diese Kategorie; was mit dem Bekenntnisse, freilich nur in seiner Jugendschrift und in der Uebersetzung Rufin's zusammenstimmt: (*de princ.* 1, 3, 3) *usque ad praesens nullum sermonem in Scriptis S. invenire potuimus, per quem Spiritus S. factura vel creatura diceretur.* Auch *Novatian. de trin. c. 24: Accepit Paracletus a Christo quae nuntiet. Si accepit, major ergo Paracleto Christus est.*

d) *Ascensio Isaiae, ed. Laurence, Oxon.* 819. Hier wird zwar in der lateinischen Uebersetzung — und die wörtliche Treue derselben bei dem hier ohnedem einfachen und klaren äthiopischen Texte ist uns von guter Hand verbürgt — bald der *angelus Spiritus Sancti p.* 15. 41, bald der *Spiritus Sanctus* selbst genannt *p.* 49. 77: aber sie sind nicht verschieden, denn auch jener *angelus* erscheint zur Linken des Vaters als Gegenstand religiöser Verehrung *p.* 59. 75; der h. Geist stellt sich nur als Engel dar, wie auch der Sohn zur Rechten des Vaters, als in Mitten und an der Spitze der Engel. Daher wenigstens eine Verwandtschaft des Geistes und der Engel vorausgesetzt ist.

wenigstens h. Geist und Engel nebeneinander gestellt[e]). Athanasius erklärte daher, dass man ihn als Engel nehmen müsste, wenn man seine Gottheit leugnete. Vielleicht wurde eben darum **nicht**, wie es doch so leicht hätte vorgestellt werden können, das Engelreich als Schöpfung des h. Geistes gedacht[f]). Der Socinianismus[g]) und andere Subordinatianer haben den Gedanken begreiflicherweise wieder hervorgezogen.

§. 76.

Streitigkeiten entstanden in diesem Dogma nicht vor dem 4. Jahrhundert[1]). Hier aber erkannte die Athanasianische Denkart bald, wie wesentlich und nothwendig die kirchliche Bestimmung über den h. Geist neben der über den Gottessohn war. Athanasius, Gregor von

---

e) *Just. Apol. I. c.* 6: *Ἐκεῖνόν τε* (*Patrem Deum*) *καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.* Hier *διδάξαντα* mit dem Heere der Engel zu verbinden, als Mitbelehrte (Grabe, Thalemann) oder *ταῦτα* und *τὸν — στρατόν* als Object der Belehrung (nach Rösler, Möhler in der Tüb. Quartalschr. 833. 1) ist ebenso gezwungen, als für *στρατόν* die Conjectur *στρατηγόν* als Bezeichnung Christi (Keil u. a.) willkürlich. Nach der Wortfügung wie nach dem Zusammenhange bezieht sich *σεβόμεθα* gleichmässig auf die verschiedenen Gegenstände der christlichen Verehrung (Neander in d. Stud. u. Krit. 833. 3. Hasselbach eb. 839. 2. Georgii in d. Stud. d. Geistlichk. Würtemb. 838. X. 2), welche im Gegensatze der polytheistischen Anschuldigung des Atheismus gehäuft werden; der h. Geist nach den Engeln zufällig oder als ihr Haupt. Ganz parallel *Athenag. legat. c.* 10: *Τίς οὐκ ἂν ἀπορήσαι, λέγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους; καὶ οὐκ ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος· ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμέν.* Das *θεολογικόν* in der festen, patristischen Bedeutung des zum Gottsein Gehörigen, wie das Regelmässige *Χριστὸς θεολογεῖται.* Auch Justin (*Tryph. c.* 116), in der Deutung eines prophetischen Gesichts (*Sacharj.* 3, 1 *sqq.*) versteht wahrscheinlich unter dem Engel des Herrn den h. Geist (*ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τουτέστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰ. Χ.*), aber er hat in dieser speciellen Beziehung, des Geschäfts, nicht des Wesens, auch den Sohn einen Engel genannt (*ib. c.* 127: *τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ*), und oft nennt er ihn einen Engel Gottes.

f) Erst Augusti (Dogmengesch. 4. A. §. 260) hat es beantragt, den h. Geist als Schöpfer der Geisterwelt anzusehn nach willkürlicher Deutung von *Jo.* 3, 6.

g) Socin giebt gar keine Bestimmung über den h. Geist, der Racauer Catechismus erwähnt ausdrücklich die Unbestimmtheit der Lehre. Doch leugnete der Socinianismus insgemein die Persönlichkeit des h. Geistes. Für seine Engelnatur: *Ch. Sande, problema paradoxon de Sp. S. Col.* 678.

Nazianz und Nyssa vereinigten sich über die volle und gleiche Göttlichkeit desselben, während in Basilius noch eine schwankende Ansicht sprach. Fortan wurde der Artikel in einer Reihe von Schriften kirchlich besprochen [2]), das Concil von Constantinopel stellte ihn fest, jedoch ohne die kirchliche Philosophie von dem Dogma zurückhalten zu können, ja, wohl auch ohne die Absicht hierzu [3]).

1. Wenn in den Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte (die Sabellianer ausgenommen) des h. Geistes Erwähnung geschieht, über welchen eine Partei geirrt habe: so ist immer nur von Gabe und Wirkung des h. Geistes die Rede. So bei Montanisten, Messalianern; auch bei den Manichäern, abgesehen von ihrer materialistischen Deutung des Sohnes und des Geistes. Eine Schwärmerei, in welcher jedoch der h. Geist mehr als Person erscheint, die hierakitische, liess Melchisedek seine Incarnation sein [a]).

2. Sie gehören mehr oder weniger in's Bereich der allgemeinen Trinitätsliteratur (oben S. 125) [b]). Schriftbeweise wurden

---

a) Epiphanius (*haer.* 67) schildert den Hierakas als einen Aegyptier von griechischer Bildung und strenger Sitte, der das eigenthümlich Christliche in das Verbot der im A. T. noch erlaubten Ehe setzte und in der Weise des Origenes nur eine geistige Auferstehung lehrte. Wenn er den Melchisedek nach *Rom.* 8, 26. *Hebr.* 7, 3 für den h. Geist hielt, wie dieser Priesterkönig auch Gnostikern als mystische Person galt, so mag durch eine Mischung von Platonismus und Gnosis die Meinung dieser schwärmerisch theistischen Partei gewesen sein, dass im Zeitalter des Paraklet die alte Religion des Melchisedek wiederhergestellt werden solle.

b) Verloren sind die Schriften über den h. Geist von Amphilochius von Iconium (vrg. *Coteler. Monn. II.* 99 *sqq.*), Diodor von Tarsus (*Phot. cod.* 102), Theodor von Mops. u. a. Erhalten: die 4 Briefe des Athanasius an Serapion (*Opp. Par. I.* 166 *sqq.* II. 10 *sq.*), *Basilius M. de Sp. S. ad Amphilochium, Didymus, de Sp. S.* (*Opp. Hieron. ed. Martianay T. IV. P. I*), Gregor von Naz. in einigen Reden, besonders 37, *Greg. Nyss. de s. trin. et in adversarios Sp. S.* (*Opp. Par. II.* 438 *sqq.*), *de Sp. S. contra Macedonianos* (*A. Maii Scrr. Vett. N. Coll. VIII.* 2. 10 *sqq.*), *Ambrosius de Sp. S. l.* 3 (aus Didymus und Basil.), *Paschasius l.* 2 *de trin.* Der Arianismus stand darin auf alterthümlichem Boden, dass er den h. Geist zweifach unterordnete, seine ihm folgerechte Neuerung war die Geschöpflichkeit des Geistes, dadurch dieser zur blosen Engelnatur wurde. Aber die Synode von Nicäa liess beides unbeachtet. Die pneumatomachischen Streitigkeiten, in denen das Bewusstsein der Kirche zu diesem Punkte fortschritt: allg. DG. S. 151 f. Die nachher mit dem zerschmetternden Ketzernamen der *πνευματομάχοι* bezeichnete Partei war nichts als ein Arianismus auf dem Rückzuge, der sich noch behauptete hinsichtlich des h. Geistes. *Athan.* 1.

mehr negativ gebraucht, die Deutungen, auch wohl Fälschungen der Gegner ablehnend. Neben dem Beweise aus der Consequenz der Christologie, vornehmlich dass die Heiligung Vergöttlichung und ein göttliches Werk sei [c]).

3. Vor dem Concil von Constantinopel (allg. DG. S. 152)

---

ad Serap. T. I. 174: *Ἔγραφες — ὡς ἐξελθόντων μὲν τινῶν ἀπὸ τῶν Ἀρειανῶν διὰ τὴν κατὰ τοῦ θεοῦ βλασφημίαν, φρονούντων δὲ κατὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ λέγοντων αὐτὸ μὴ μόνον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ — βαθμῷ μόνον διαφέρειν τῶν ἀγγέλων.* Basilius, der die Plotinischen Formeln von der Weltseele auf den h. Geist übertragen hat, legte noch kein Gewicht auf seinen Gottes-Namen, was auch Gregor Naz. in seiner Trauerrede (*or.* 20, *ed. Par. p.* 364 *sq.* vrg. *ep.* 26 *ad Basil.*) bemerkt und entschuldigt. Die Unsicherheit des kirchlichen Denkens über den Geist noch gegen Ende des 4. Jahrh. bezeugt er selbst: *Or.* 37: *Τῶν καθ' ἡμᾶς σοφῶν οἱ μὲν ἐνέργειαν τοῦτο* (*Sp. S.*) *ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ θεόν, οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν ὁπότερον τούτων, αἰδοῖ τῆς γραφῆς, ὥς φασιν, ὧν οὐδέτερον σαφῶς δηλωσάσης.* Er selbst gegen den Vorwurf einen fremden, der h. Schrift unbekannten Gott einzuführen (*ξένον θεὸν καὶ ἄγραφον*) und des erst allmäligen Hervortretens dieser Lehre noch klar bewusst, beruft sich auf eine dem entsprechende allmälige Offenbarung der Trinitätspersonen (*ib. p.* 608): *ἐκήρυσσε φανερῶς ἡ παλαιὰ τὸν πατέρα, τὸν υἱὸν ἀμυδρότερον· ἐφανέρωσεν ἡ καινὴ τὸν υἱόν, ὑπέδειξε τοῦ πνεύματος τὴν θεότητα· ἐμπολιτεύεται νῦν τὸ πνεῦμα, σαφεστέραν ἡμῖν παρέχει τὴν ἑαυτοῦ δήλωσιν·* denn es sei nicht angemessen gewesen, dass so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes offen verkündet wurde, und so lange die des Sohnes noch nicht anerkannt war, die des h. Geistes so zu sagen als die grössere Last uns aufgelegt wurde. *Hilar. de trin. l.* 2: (*ed. Par. p.* 34) *de Spiritu S. nec tacere oportet, nec loqui necesse est,* — (jenes in Bezug auf die noch Unkundigen, die ihn nicht haben, denn er ist für die, welche ihn empfangen haben, sein Bekenntniss folgt aus dem des Vaters und Sohnes,) *de Patre et Filio auctoribus confitendus est, — est quandoquidem donatur, — non potest a confessione Patris et Filii separari.*

c) Der Ausspruch von der grössern Schuld einer Lästerung des h. Geistes (*Matth.* 12, 31 *sq.*) sollte wenigstens zu seiner Gleichstellung mit dem Sohne berechtigen. In der lateinischen Kirche berief man sich auch auf einen Zusatz zu *Jo.* 3, 6: *quia Deus spiritus est.* Vrg. B. Crusius, Ausl. d. Joh. Schrr. I. 111. Das Consequenz-Argument und das praktische bilden bei Athanasius und Gregor das immer durchklingende und wiederkehrende Thema z. B. *Athan.* 1. *ad Serap. T. I.* 199: *Ὁ τοῖς κτίσμασι συναριθμῶν τὸ πνεῦμα, πάντως που καὶ τὸν υἱὸν ἐν τούτοις συναριθμήσει· δυσφημῶν ἐν τούτῳ καὶ τὸν πατέρα διὰ τὴν εἰς τὴν εἰκόνα αὐτοῦ δυσφημίαν.* 198 *sq*: *Εἰ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως· μαίνοιτο ἂν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως —· εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι.* Das Siegreiche dieser Demonstration lag darin, dass auch die Gegner den h. Geist als persönliches Wesen voraussetzten und innerhalb der Trinität nach der alten heiligen unbestimmten Formel. *Athan. ib.* 203: *Ἔδει καθ' ὑμᾶς ἅπαξ ἀγγέλου καὶ κτίσματος ὄντος τοῦ πνεύματος καὶ συντασσομένου εἰς τριάδα, μὴ ἕνα, ἀλλὰ πάντας*

gingen in derselben Sache her das von Alexandrien 362[d]) und zu Rom 372[e]).

Die kirchliche Philosophie nahm ein besonderes Interesse an diesem Dogma, und, wie es scheint, nicht *blos* darum, weil es eben kirchlich minder bestimmt war, sondern, indem der geistige Charakter desselben den Gedanken anzog. In jenem Philosophem, welches sich vornehmlich in der lateinischen Kirche ausbildete, dass der h. Geist die Liebe sei, welche Vater und Sohn vereinige (oben S. 126), gelangte mit diesem Dogma die Trinitätslehre zu einem sinnvollen Abschlusse. In den Parteien und Systemen, in welchen die Person Christi besonders hervorgehoben wurde, hatte der h. Geist gewöhnlich mehr nur die Bedeutung von Gabe, Kraft, weniger die persönliche. In den speculativen Deutungen der Trinitätslehre wird die dritte Person meistens ganz von der Idee des h. Geistes im N. T. hinweggedeutet. Am nächsten, abgesehen von dem pantheistischen Sinne, steht diesem noch die Hegel'sche Deutung (oben S. 137), in welcher jenes Dritte, die aus der Natur zum Bewusstsein gelangende Gottheit, Gott als Geist eben, bedeutet.

§. 77.

Aber zur Spaltung der Kirche diente gerade der Theil des Dogma, in welchem man am wenigsten zur klaren Vorstellung gelangen konnte, der Glaubenspunkt vom Ausgange des h. Geistes. Auf eine uralte Verschiedenheit des Ausdrucks in dem Morgen- und Abendlande gegründet[1]), bildete sich der Streit anfangs mehr in äusserlichen Interessen aus, bis sich in das festgestellte Dogma auf beiden Seiten der Kirche viel Speculation aus den Schulen der Zeit hineinlegte[2]).

1. Das Geschichtliche allg. DG. S. 231 ff. 292. Das Folgende nachträglich zu dem dort Gesagten.

Der Johanneische Ausdruck ist sehr reich bei diesem Ge-

τοὺς κτισθέντας ἀγγέλους συντάσσεσθαι τῇ θεότητι· καὶ μηκέτι τριάδα, ἀλλὰ πληθύν τινα θεότητος ἀναρίθμητον εἶναι.

d) *Mansi III.* 348. In der *ep. synodica* wird die Lehre solcher, die sich zum nicänischen Glauben bekannten, aber den h. Geist als eine Creatur lästerten, als heimlicher Arianismus verworfen (*τὴν Ἀρειανὴν αἵρεσιν τοῖς μὲν ῥήμασιν ἀρνοῦνται, τῷ δὲ φρονήματι κατέχουσιν*).

e) *Mansi III.* 460: *Spiritum quoque S. increatum atque unius majestatis, unius usiae, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro J. C. fateamur.* Ausdrücklich wurde auch zu Constantinopel nur die Vorstellung des Macedonius vom Geiste als einem dienenden Engel verworfen.

genstande. Die Hauptstelle 15, 26 bezeichnet allerdings nicht blos Sendung, sondern Wesen des Geistes, das Gottartige desselben, aber eben des mitzutheilenden Geistes, des Paraklet. Sogleich daneben und 16, 7 sendet ihn Christus. Dasselbe liegt im: er komme im Namen (14, 26) und auf die Bitte Christi (14, 16). Endlich schlechthin: er komme (16, 7. 18).

Die älteste Kirchensprache hat keinen Ausdruck für das innerliche Verhältniss der Person des Geistes zu Vater oder Sohn. Nur bei Clemens von Rom (*fragm.*) gehört hierher das *προϊέσθαι ἀπὸ σπλάγχνων*[a]), und stehend waren die Kirchenformeln: Geist des Vaters und des Sohnes, oder Eines von beiden; wiewohl diese mehr den Zusammenhang mit jenen anzeigen sollten. Ueberhaupt aber war jenes Verhältniss kein Gegenstand der Speculation in der allgemeinen Denkart der Kirche: Origenes allein berührt die Frage darüber. Es scheint nicht zu entscheiden, ob der älteste Subordinatianismus, indem er dem Geiste die dritte Stelle anwies, auch eine Unterordnung seiner Existenz unter den Sohn angenommen habe[b]). Aber unkirchlich war die arianische Meinung, welche den Geist nur vom Sohne herleitete.

Das zweifache polemische Interesse in der Kirche, welches auf der einen Seite die Einheit des Princips, der *ἀρχή*, in der Gottheit festhalten, auf der andern Christus zu gleicher Ehre mit dem Vater erheben mochte, beherrschte den Sprachgebrauch, seitdem man sich jene metaphysische Frage vorlegte, nach dem

---

a) Im 1. Briefe (*c.* 2) nur *πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις* als Gabe. Aber parallel die Vorstellung der Apologeten vom innerlichen Logos, wie *Theoph.* 2, 10: *ἔχων ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων.*

b) Doch s. Tertullian's *per Filium* oben §. 75, *c*. Wenn erst mit Origenes das Bedenken über den metaphysischen Ursprung des h. Geistes eintritt (§. 75, *b*, *c*), so erscheint ihm ein durch den Logos bedingter Ursprung wenigstens denkbar. Die entgegengesetzte, in der Unbestimmtheit des altkirchlichen Logosgedankens zuweilen vorkommende Ansicht, welche den Logos durch das Pneuma oder die Sophia bedingt, nimt diese als das ursprüngliche und in Gott bleibende intelligente Princip (Gott als Intelligenz), daher als Basis des innern und Quell des äussern Logos, so: Theophilus (oben *a*). *Tatian. c.* 5: *Θελήματι τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ* (aus dem einfachen, einsamen Fürsichsein Gottes) *προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κένον χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πνεύματος* (*πατρός* bei Maran u. a. ist dogmatische Correction) *γίνεται.* Aehnlich *Clem. coh. c.* 10: *Υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος.* Aber die ebionitische Formel (§. 73, *a*) bezieht sich nur auf den menschlichen Messias.

Arianischen Streite [c]). Die Trennung erhielt früher oder später selbst durch die gewöhnlichen Analogie'n für die Trinitätslehre ihre Nahrung: die bei den Griechen vorherrschende von Vernunft und Geist war auch der griechischen Lehre vom Ausgange des Geistes günstiger, die lateinische von der Liebe zwischen Vater und Sohn eben der lateinischen [d]). Wenn von Gabe und Kraft des Geistes gesprochen wurde, war das *παρ' ἀμφοτέρων* das Stärkste, was man sich dort auszusprechen getraute. „Vom Vater durch den Sohn", war vom Anfang an dafür die gangbare Formel [e]). Uebrigens finden sich noch im 4. Jahrhundert auch

---

c) Die orientalische Kirche in ihrem langen Kampfe gegen Polytheisten und Dualisten (Gnostiker, Manichäer, Paulicianer), immer das Schreckbild eines zweifachen Princips vor Augen, hielt sich an das erstere Interesse, die abendländische Kirche in ihrem langen Kampfe gegen die (germanischen) Arianer an das Zweite. (Im Grundsatze blieb sie einig mit jener, z. B. *Aug. de trin.* 6, 15: *fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia: sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator, sic relative ad Spiritum S. unum principium.*) Aber beide einseitige Rücksichtnahmen verrathen das zu Grunde liegende Gefühl, dass zum Gottsein das volle Absolut- und Ursächlichsein gehört, dass sonach durch jede von beiden kirchlichen Fassungen mindestens das Gottsein des h. Geistes aufgehoben wurde.

d) Es erschien naturgemäss: dort, dass Vernunft und Geist vom Vater ausgehe, hier, die Liebe von Vater und Sohn als zwischen beiden. Aber die erste Controvers war noch ganz auf dem Boden der orientalischen Kirche entstanden, als ein Streitpunkt des Nestorianischen Kampfes, indem Cyrill (im 9. Anathematism. b. *Mansi V.* 2) die Meinung verwarf, dass sich Christus des h. Geistes nicht als seines eignen bedient habe. Im Sinne der Antiochener hat Theodoret (*in anath. Cyr.* 9. *T. V. p.* 47) dem zwar geantwortet, dass der h. Geist mit dem Sohne *ὁμοούσιος* und *ὁμοφυής* vom Vater ausgehe, nicht aus dem Sohne oder durch denselben (*ἐξ υἱοῦ ἢ δι' υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχειν*) nach *Jo.* 15, 26. 1 *Cor.* 2, 12; auch Theodor von Mops. hat in sein Glaubensbekenntniss (*Mansi IV.* 1347) die darauf bezügliche Negative aufgenommen: *οὔτε διὰ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός*: allein es handelte sich hier nur um die Kraft des h. Geistes zu den Wunderthaten Jesu, wie auch Nestorius in der Antithese es gefasst hat, er behaupte nur, dass die menschliche Natur nicht dem h. Geiste gleichartig sei (*Mansi IV.* 1100: *formam servi consubstantialem Spiritui S.*), sondern erst durch Vermittelung des göttlichen Logos (*per illius mediationem*) jene Thaten vollbracht habe. In der dunkeln Erinnerung an diesen Streit fand die römische Kirche im griechischen Lehrtypus gewöhnlich Nestorianismus.

e) Doch bei dem fliessenden Unterschiede von Gabe und Person des h. Geistes kommen bis in's 5. Jahrh. auch bei griechischen Vätern Ausdrücke vor, welche das Sein des h. Geistes vom Vater und Sohn ableiten, ganz unbedenklich aber vom Vater durch den Sohn. So unterscheidet Gregor von Nyssa (*quod non sint tres dii. II.* 459) den Geist dadurch vom Sohne, dass jener durch dessen Vermittelung (*τῆς τοῦ υἱοῦ*

die Ausdrücke ἐκπόρευσις und πνοή von der Gabe des Geistes gebraucht[f]).

2. Auch die theologische Gelehrsamkeit hat in beiden Kirchen vom Anfang der Controvers an in dieses Dogma sich gelegt. Denn der Streit wurde mit grossen patristischen Studien geführt[g]).

μεσιτείας) aus dem Vater sei. *Epiph. haer.* 73, 17: Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστῶτα γνωρίζοντες. *Ancor.* c. 67: Χριστὸς ἐκ τοῦ πατρὸς πιστεύεται θεὸς ἐκ θεοῦ, καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ Χριστοῦ, ἢ παρ' ἀμφοτέρων. Ebenso *haer.* 74, 8, bei welcher trinitarischen Fassung in beiden Stellen es gewiss gleichgültig ist, dass ἐκπορευόμενον nicht dabei steht. Auch wäre die Spötterei der Arianer gar nicht möglich gewesen, dass nach der einen Meinung ihrer Gegner der Vater des heil. Geistes Grossvater sei (*Athan.* 1. *ad Serap. I.* 189: οὐκοῦν πάππος ὁ πατὴρ τοῦ πνεύματος), wenn der damaligen Orthodoxie eine Mitursächlichkeit des Sohnes ganz fremd gewesen wäre. Aber bei Joh. Damasc. treten die üblichen und seitdem feststehenden Formeln der griechischen Kirche hervor *de fide orth.* 1, 8: Ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν, πνεῦμα δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν — καὶ δι' υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδίδοσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν, — ὥσπερ ἐκ τοῦ ἡλίου ἡ ἀκτὶς καὶ ἡ ἔλλαμψις, αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ πηγὴ τῆς ἀκτῖνος καὶ τῆς ἐλλάμψεως, διά τε τῆς ἀκτῖνος ἡ ἔλλαμψις ἡμῖν μεταδίδοται. Doch auch er 1, 12: Υἱοῦ πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ.

f) In der gewöhnlichen Bedeutung für die Person des h. Geistes war Ausgang und Hauchung nur ein von der Erzeugung verschiedener Name für das bedingte Sein, wie das eine zum Namen des Geistes, das andere zu dem des Sohnes zu passen schien. Daher die Gegner des Athanasius vom h. Geiste desselben sagten (*Athan. I.* 189): Εἰ μὴ κτίσμα ἐστί, μηδὲ τῶν ἀγγέλων εἷς ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, οὐκοῦν υἱός ἐστι καὶ αὐτός· καὶ δύο ἀδελφοί εἰσιν αὐτός τε καὶ ὁ λόγος. Die Kirche behauptete irgendwelchen Unterschied zwischen jenen beiden Arten des Gewordenseins, natürlich ohne sagen zu können welchen. *Jo. Damasc. de fide orth.* 1, 8: Ὅτι μέν ἐστι διαφορὰ γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως μεμαθήκαμεν· τίς δὲ ὁ τρόπος τῆς διαφορᾶς, οὐδαμῶς. Nur Abälard suchte in der Bedeutung des h. Geistes als Liebe eine Realunterscheidung der *processio* zu begründen: *Theol. chr. IV:* (*Martene* 1329) *Spiritus minime gigni* (*dicitur*), *sed magis procedere, hoc est se per caritatem ad alterum extendere, quia quodammodo per amorem unusquisque a se ipso ad alterum procedit, cum proprie nemo ad se ipsum caritatem habere dicatur.* Aber auf die Erzeugung hätte dasselbe angewendet werden können. Die Unklarheit mehrte sich dadurch, weil man doch auch vom Vater und Sohne sagen musste, dass sie Geist hätten und Geist wären z. B. *Epiph. haer.* 73, 17: Πνεῦμα ὁ πατήρ, πνεῦμα ὁ υἱός, πνεῦμα καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. *Aug. de Civ. D.* 11, 24: *Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus, proprie tamen ipse vocatur Spiritus S. tanquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum.*

g) Zur Literatur (allg. DG. S. 231. 233) noch: *Hier. Donati de processione Sp. S. contra graec. schisma l.* 3, von diesem humanistisch

Jene richtige Unterscheidung der griechischen Kirche, von Ausdrücken über die Person und über die Gabe des h. Geistes, führte wohl dahin, dass das lateinische Mittelalter diesen Unterschied so gut wie aufhob. Daher die scholastischen Fragen über den h. Geist (die Person) als Geschenk[h]).

In dieser geschichtlichen Nothwendigkeit, kann man sagen, und mit so mannigfach bedeutenden Anregungen, hat sich das Dogma von der Trinität entwickelt.

Vierter Artikel.

Vom Geiste und vom Menschen.

§. 78.

Die Geisterlehren, welche in den Religionen der Welt fast durchaus eine grosse Rolle spielen, haben nach ihrer eigentlichen, metaphysischen Bedeutung in dem Gesammtgeiste der Kirche gerade ein untergeordnetes Interesse gefunden [1]): ja, es hat, wie zu der Apostel Zeiten, immer als ein Element der Schwärmerei gegol-

---

gebildeten Venetianer in Creta griechisch geschrieben, von ihm selbst in Latein übersetzt, durch seinen Sohn Leo X. überreicht, 1833 aus einer Vatican. Handschrift mitgetheilt in *A. Maii Scrr. Vett. nova Coll. VII.* Zwar die Griechen geschichtlich und dialektisch widerlegend betrachtet Donatus den Streit doch nur als einen Wortstreit über Undenkbares.

h) z. B. *Theodoret. ad Rom.* 8, 27: *Τὸ πνεῦμα ἐνταῦθα οὐ τὴν ὑπόστασιν, ἀλλὰ τὴν διδομένην τοῖς πιστεύσουσι χάριν λέγει.* Daher die Griechen auf den h. Geist als Gabe auch Stellen wie *Sir.* 1, 5 (*πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ*) anwandten, zwar unberechtigt nach dem eigentlichen Sinne, doch sinnig. Die Bezeichnung als *donum* nach Augustin (*de trin.* 6, 16 *sq.* 15, 36) *Lomb. I. dist.* 18: *Donum dicitur non eo tantum quod donetur, sed ex proprietate quam habuit ab aeterno. Unde et ab aeterno fuit donum, — non quia daretur, sed quia processit a Patre et Filio. — Quia sic procedebat, ut esset donabile, jam donum erat antequam esset cui donaretur. Sempiterne ergo donum, temporaliter autem donatum.* Und so die folgenden. Abälard (*Theol. chr. IV.* 1341) hatte nur bemerkt, dass er nicht als Geschenk zwischen dem Vater und dem Sohne anzusehen sei (*quia nequaquam dari ei potest, cui abesse non potest h. e. cui necessario inest*). — Auch die emancipirte abendländische Kirche hat an dem römischen Lehrtypus der *processio Spiritus S. a Patre Filioque* festgehalten, bis dem neuern Protestantismus mit der Persönlichkeit des h. Geistes das Object des Streites verschwand.

ten, die Geisterbilder, Geisterträume zu verfolgen. Auch in Hinsicht auf das Geistesleben des **Menschen** hat in der Kirche das Moralische stets vor dem Metaphysischen vorgeherrscht[2]).

1. Vornehmlich bedeutend sind die Geisterlehren in den Religionen des **Orient** gewesen. Ein Nachhall davon ist der Islam, indem er die Engellehren unter die Hauptartikel gestellt hat. Die allgemeinen kirchlichen Symbole sprechen entweder Nichts über das Geisterreich aus, oder jenes *visibilium et invisibilium* (nach Col. 1, 16), womit sie nicht die Lehre begründen wollen, dass es Unsichtbares gebe, sondern denen widersprechen, welche die Geisterwelt nicht für geschaffen hielten[a]). Ignatius erwähnt die Geisterwelt als Gegenstand der Speculation, aber indem er (vielleicht auf Joh. 3, 12 deutend) sie als die himmlischen Dinge aufführt, von denen er nicht sprechen wolle[b]). Origenes achtete die Lehre von der Geisterwelt als ein der Philosophie freigegebenes Gebiet, und erlaubte eben darum sich eine ganz platonische Ausdeutung[c]). Vom fremden, **heidnischen** Gebiete herüber erfasste Dionysius Areopagita zuerst ein System vom Geisterreiche, vom **jüdischen** Gebiete spätere Theosophen.

2. Das Vorwalten des moralischen Standpunktes vor dem metaphysischen in der Anthropologie wird sich auch darin zeigen, dass die in der Kirche stets festgehaltenen Idee'n von Freiheit und Unsterblichkeit unabhängig von metaphysischen Vorstellungen, ja auch wohl **neben** solchen Vorstellungen bestanden, aus welchen andere Gedanken resultiren konnten.

---

a) Erst *Symb. Nicaenum:* — *παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.* Aber schon *Iren.* 2, 30: *ex Scripturis ostendimus — visibilia et invisibilia ab uno Deo facta.* Vrg. die *ἀόρατα* des Ignatius *nota b.*

b) *Ign. ad Trall. c.* 5: *Μὴ οὐ δύναμαι τὰ ἐπουράνια γράψαι; ἀλλὰ φοβοῦμαι, μὴ νηπίοις οὖσιν ὑμῖν βλάβην παραθῶ·* (als solche *ἐπουράνια* führt er auf) *τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα.* In der längern Recension tritt die Beziehung auf die paulinischen Engelordnungen (*Col.* 1, 20. *Eph.* 3, 10) noch mehr hervor. Es gehört aber diese Stelle auch im ursprünglicheren Texte zu den bedenklichsten Merkzeichen wider die Aechtheit, wenn auch nicht wider das hohe Alterthum **dieses** Briefes.

c) *De princ. praef. c.* 10: *Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quando isti creati sint, vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur.* Ihm haben besonders die Platonischen *ἑρμηνεῖς δαίμονες* vorgeschwebt,

§. 79.

Man hat unter dem Geisterreiche (*mundus intellectualis, spiritualis, invisibilia*) Viererlei verstanden in der gewöhnlichen Sprache der Schulen und der Kirche: die sittliche Welt, den Menschengeist in seiner Gesammtheit, seiner Entwickelung, seinen Erfolgen: die Idealwelt, das Frühere und Urbildliche vor der Sinnenwelt: ein Reich geistiger Wesen, höherer Art als die Menschengeister, entweder in edleren Räumen des Weltalls, oder durch die Sinnenwelt vertheilt und wirksam: endlich das Reich der Abgeschiedenen, „das stille, ernste Geisterreich" [1]). Es ist vornehmlich die dritte Vorstellung, mit welcher die Kirche das Geisterreich verstanden und zum Engelreiche erhoben hat [2]).

1. Man kann diese vier Bedeutungen ganz geschichtlich so bezeichnen, dass der erste Begriff der philosophische, der zweite der platonische, der dritte der jüdisch-kirchliche, der vierte der christliche sei [a]). Eine Vermischung des dritten und vierten Begriffs ist oft, und so wieder im Swedenborgianismus, vorgekommen [b]).

2. Die Vorstellung vom Geisterreiche ist in der Kirche ganz in die von den Engeln übergegangen. Einzelne Meinungen, welche höhere Geister ausser diesen angenommen haben, waren immer vom Heidenthume angeregt. Doch trat in der ausgeführten Engellehre oft der eigentliche Engelbegriff zurück hinter den von höheren Geistern überhaupt; und die Beweise wenigstens, mit denen die kirchliche Philosophie die Engellehre zu stützen versucht hat, gehören eigentlich alle für jenen wei-

---

a) Nach *Hbr*. 12, 22 *sq*. Das Bild des Schattenreichs ist hierdurch verdrängt und die Idee einer sittlichen Entwicklung des Menschengeistes, auch des vom irdischen Dasein abgeschiedenen, gefördert worden.

b) Wiefern Swedenborg's Geister meist vormalige Menschen sind. Bei Origenes ist mehr das Vorirdische hervorgetreten und hierdurch eine Mischung der drei ersten Begriffe. In der Schule des Dionysius Areop. sind die Menschengeister eigentlich die unterste Ordnung der Engel. Wiederum in der modernen Bildung ist das Engelbild, abgesehn von künstlerischer Darstellung, zunächst dadurch lebendig geblieben, dass (nach dem *ἰσάγγελοι Luc*. 20, 36) die Vorstellung verklärter Freunde und unsrer eignen Zukunft unter demselben aufgefasst wurde. Sinnvoll humoristisch: Mises (Fechner), vergleichende Anatomie der Engel. L. 825. Aber die hergebrachte kirchliche Anschauung hat Engel- und Menschen-Geister immer unterschieden, und nur in dieser Unterscheidung als die zwei Hälften des einen Reichs zusammengefasst, vrg. §. 81, *n*.

tern Begriff. Durch diese Vermischung ist es denn auch möglich geworden, dass dieses Dogma im Allgemeinen gerade am wenigsten rationalistischen Widerspruch erfahren hat. Es kam die Leichtigkeit hinzu und das Ansprechende geistiger Deutung desselben [c]).

§. 80.

In der kirchlichen Engellehre sind, auch nachdem sie mehr philosophisch aufgefasst und behandelt zu werden begann [1]), sehr verschiedenartige Stoffe zusammengeflossen, um den Volksglauben zu erfüllen. Die Hauptmasse machte der jüdisch-biblische Bilderkreis aus [2]): aber in diesen war schon Vieles aus der zweiten Quelle der Engelvorstellungen eingedrungen: aus den mancherlei Geisterlehren des Heidenthums, und dieses setzte sich auch in den kirchlichen Vorstellungen fort [3]).

1. Das Engeldogma erhielt sich durch die altkirchlichen Zeiten hin als ein bloses ausgeführtes Volksbild. Erst die Scholastik legte Philosophie hinein: daher dieser auch das Meiste angehört, was wir als die vierte Quelle zu bezeichnen haben werden [a]).

2. Wie in der Schrift, insbesondre im N. T., dieser Artikel lediglich in unbestimmten, mannigfachen Bildern besteht, so ist aus dieser Quelle eine kaum zu übersehende Verschiedenartigkeit, selbst in den Hauptvorstellungen des Dogma, hergekommen.

---

c) An die Stelle geschaffner, geflügelter Engel, die den Thron des Vaters in der Höhe lobsingend umgeben und gelegentlich zur Erde abgesandt werden, traten schon bei Origenes freie Geister, die in den mannigfachsten Individualitäten und Bereichen sich selbst zu dem gemacht haben, was sie sind; in der modernen Bildung mit mehr Geist und Kraft ausgestattete Wesen als der Mensch, Bewohner anderer Weltkörper, mit dem bescheidenen Resultate (Schleiermacher, chr. Gl. §. 43) „dass, ob Engel sind, auf unsere Handlungsweise keinen Einfluss haben darf, und dass Offenbarungen ihres Daseins jetzt nicht mehr zu erwarten sind;“ während andere den sagenhaften Inhalt aller Engelerzählungen nachwiesen. Der Rationalismus liess den Engelglauben meist farblos auf sich beruhen, Strauss verwarf ihn gänzlich.

a) *Jac. Ode, com. de angelis. Traj.* 739. 4. *J. F. Cotta, Dispp. 2 succinctam doctr. de angg. historiam exhibentes. Tub.* 765. 4. Die vier Quellen dieses Dogma sind: der jüdische Volksglaube, wiefern er als gemeinsames heiliges Bild in's N. T. übergegangen ist; der griechisch-römische Glaube an Dämonien und Genien; die platonische Vorstellung von der Idealwelt (*κόσμος νοητός*); freie Philosopheme über die Beschaffenheit übermenschlicher und doch endlicher Wesen; daneben noch phantastische Volksmeinungen und Träumereien Einzelner.

Vorausgesetzt wurden immer die Realität und das Geschöpfliche der Engel; von der Vorstellung, dass in ihnen nur göttliche Kräfte dargestellt würden, findet sich im kirchlichen Denken keine Spur[b]). Eben so wurde die Auffassung der Geister als Emanationen entschieden verworfen: dieses ist die altkirchliche Polemik gegen die Engel der Gnostiker[c]). Zu den biblischen Engelnamen kamen wenige hinzu: hierunter auch, doch in seltenem Gebrauche, der Aeonenname[d]). Aber es wurde mit diesen biblischen Namen mancher-

---

b) Der Widerspruch Justin's gegen eine verwandte alexandrinisch-jüdische Meinung schliesst auch diese Vorstellung von blos poetischen Personificationen im Logos wie in den Engeln aus: *Tryph.* c. 128: *Ὁ πατήρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾷν ποιεῖ, καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. Κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν διδάσκουσιν. Ἀλλ' ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἄγγελοι καὶ ἀεὶ μένοντες καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο, ἐξ οὗπερ γεγόνασιν, ἀποδέδεικται.*

c) Irenäus hat diesen Gegensatz, wiefern die Aeonen der Gnostiker in der Kirche Engel hiessen, nur gegen die bestimmten Formen gnostischer Emanationen ausgesprochen z. B. 2, 17. Wiefern man die Engel als Geister dachte, lag es nah sie nach der einen biblisch volksmässigen Vorstellung von der Entstehung des Menschengeistes aus dem Odem Gottes, also emanirt zu denken. So *Lact. Instt.* 4, 8: *Magna inter Dei Filium et caeteros angelos differentia est. Illi enim ex Deo taciti spiritus exierunt. Ille vero cum voce et sono ex Dei ore processit.* Die Abentheuerlichkeit dieser Auffassung gehört nur der bekannten Oberflächlichkeit und Ungeschicktheit des christlichen Cicero in Sachen des Dogma. Aber gerade das Bedürfniss, die Eigenthümlichkeit des göttlichen Sohnes hervorzuheben, führte zur Bestimmtheit des Creationsbegriffs für alles nicht Trinitarische. In den Schriften des Dionysius Areopagita, dieser Christianisirung des Neuplatonismus, sind die Engel nicht ausschliesslich und im gewöhnlichen Sinne emanirt, sondern alles Existirende, auch das Unorganische, hat sein wahrhaftes Sein in der Gottheit (*coel. Hier.* c. 4: *Τὰ ἄζωα πάντα τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει· τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστίν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης*): die Engel als *οὐσίαι οὐράνιαι* (aber die in ihrer Liebesfülle sich allem mittheilende Gottheit ist *ὑπερούσιον*,) und in ihrer ersten Classe empfangen nur als Wissende zuerst die göttliche Erleuchtung (*τὸ πρώτως εἰς αὐτὰς ἐκγίνεσθαι τὴν θεαρχικὴν ἔλλαμψιν*), welche durch sie in absteigenden Ordnungen bis auf den Menschengeist fortgestrahlt wird (*δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς διαπορθμεύεσθαι τὰς ὑπὲρ ἡμᾶς ἐκφαντορίας*), daher ihr Engelname, also Boten der Offenbarung. Aber dieser Theil der Theorie des Areopagiten ist nicht in den Kirchenglauben übergegangen.

d) *Constitt. app.* 8, 12 in Mitten anderer genannter Himmelswesen, als welche Gott gemacht habe, *αἰῶνάς τε καὶ στρατιάς.* Auch bei Synesius, daher im 3. Hymnus Gott als *αἰωνοτόκε — αὐτουργὲ θεῶν*, Aeonen und Götter in diesem der Kirche ungewöhnlichen Sprachgebrauche für Engel. Vrg. allg. DG. S. 40. Eigenthümlich bei Nonnus zu Joh. 1, 52 *κενεῶνες*, in der Bedeutung von *ἀσώματα*, Schattennaturen, vrg. *BCrusius*, *de Nonno Panop.* (*Opp. p.* 241). Was aus dem grie-

lei phantastisches Spiel getrieben, in Deutung und Anwendung: dieses die im Vorigen erwähnten Systeme der himmlischen Hierarchie [c]).

---

chischen Sprachgebrauche den Engeln am nächsten kam, *δαίμονες, δαιμόνια*, konnte sich die Kirche nicht aneignen, da sie den jüdisch-biblischen Sinn von Dämonen schon desshalb festhielt, weil sie den classischen Ausdruck, dass die Götter *δαίμονες* seien, als ein erwünschtes Zugeständniss in ihrem Sinne nahm. Nur Tatian *c. Graec. c.* 20 ist auf jenen Sprachgebrauch eingegangen, aber der Zusatz *c.* 12: *οὓς ὑμεῖς οὕτω φατέ*, zeigt, dass es ihm ein heidnischer Sprachgebrauch ist, und er nennt solche hochbegabte Wesen doch nur *δαίμονες* im Momente ihres Falles, daher es ihm dabei bleibt, dass die Griechen Teufel anbeten.

c) Nach der biblisch-paulinischen Grundlage war in der Kirche immer die durch alle andre Zuflüsse des Glaubens an Engel genährte Voraussetzung verschiedener Classen derselben. Wie das essenische Gelübde sich mit auf geheime Engelnamen bezog, so gehört es nach *Clem. Hom.* 3, 36 zur judenchristlichen *σοφία — ἀγγέλων ὀνόματα γνωρίζειν*, und nach 8, 12 bewohnen von den Geistern des Himmels die Engel den untersten Theil (*τὴν κατωτάτω χώραν*) in nächster Beziehung zu den Menschen. Auch Origenes (*Cels.* 1, 25) gedenkt einer geheimen Philosophie in Bezug auf Engelnamen (oben §. 78, *b*). Diese beziehn sich insgemein auf magische Künste oder auf Engelclassen. Dass Basilius d. Gr. die Engel alle für gleich von Natur achtet, (*adv. Eunom.* 3. *T. II.* 79: *πάντες ὥσπερ προσηγορίας μιᾶς, οὕτω καὶ φύσεως πάντως τῆς αὐτῆς ἀλλήλοις τυγχάνουσιν*) ist ein Fortklingen der Origenistischen Lehre von der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit aller Geister: aber er fügt sogleich hinzu, dass sie verschieden an Würde sind je nach der Bedeutung der ihnen anvertrauten Verwaltungen. Nur die Bestimmung der Classen galt der alten Kirche als gnostische Ueberschreitung: *Iren.* 2, 30, 6. *Greg. Naz. or.* 28, 31. Origenes (*de princ.* 1, 5, 1) selbst in Bezug auf Paulus und seine Engelordnungen: *nescio unde sumentem.* Augustin (*Enchir.* c. 58: *Quid inter se distent quatuor illa vocabula, quibus universam coelestem societatem videtur Apostolus esse complexus dicendo: sive Sedes, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates: dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt: ego me ignorare confiteor:*) wie Ironie auf den Areopagiten, der damals noch nicht war. Dieser machte aus den hergebrachten Namen seine Engelhofordnung von drei Hierarchien, jede zu drei Classen: (*coel. Hier.* c. 6-10) 1) *Θρόνοι, Χερουβίμ, Σεραφίμ*, 2) *Ἐξουσίαι, Κυριότητες, Δυνάμεις*, 3) *Ἀρχαί, Ἀρχάγγελοι, Ἄγγελοι*, das unterste Glied zugleich als hergebrachter Geschlechtsname. Diese himmlischen Hierarchien sind nichts als ein Abbild der drei Dämonienclassen des Neuplatonismus (*supercoelestes, coelestes, subcoelestes*, besonders bei Jamblichus in den ägyptischen Mysterien) nach Art eines gnostischen Aeonensystems formulirt; doch mochte sich die heilige Dreimaldrei bereits vorfinden, denn schon Clemens (*Stromm. VI.* 793) sah in den drei Ordnungen des Clerus das Abbild (*μιμήματα*) des Engelreichs und auch die syrische Kirche zählt neun Engelordnungen, obschon mit anderer Namenssetzung: *Asseman. Bibl. or. III.* 1. 311. Die dionysische Rangordnung wurde, jedoch ohne die speculative, der Kirche immer fremd gebliebene Grundlage (oben *c*) durch Joh. Damas-

3. In die jüdisch-biblischen Bilder von den Engeln waren nur noch orientalische Geisterlehren eingedrungen. Diese, in denen diese höhern Geister, vornehmlich die des höchsten Grades, nur als Himmelsfürsten angesehen wurden, entwickelten sich auch in der Kirche fortwährend mit. Aber es kamen hier noch andere fremde Geisterlehren hinzu, vorzüglich griechische und römische, die von Gestirngeistern, Dämonen und Genien [f]). Die Engel als die Geister der Gestirne bei Origenes [g]). Als griechische Dämonen (Weltgottheiten) wurden die Engel in einer, neben der gemeinkirchlichen herlaufenden Vorstellung von denen aufgefasst, welche ihnen Weltverwaltungen beilegten. (Bei den Juden bestand zwar eine ähnliche Vorstellung: aber aus einer andern Quelle, und diese verwaltenden Engel standen daher nicht sowohl Theilen der Welt, als Völkern vor.) In demselben Begriffe, den griechischen *δαίμονες*, oder auch den römischen Genien, wurden die Engel als Schutzgeister aufgefasst [h]). Völlig heidnisch war die Meinung von zwei sich bekäm-

---

cenus (*de fide orth.* 2, 3) in der griechischen, durch Gregor d. Gr. (*Hom. ev.* 34) in der abendländischen Kirche allgemein und galt durch's ganze Mittelalter wie symbolisch (in kirchlichen Hymnen des 12. Jahrh.: *tres distinctae hierarchiae*). Dass Luther davon abgewichen den Dionysius einen Träumer schalt, hat die Universität Paris, darin freilich für ihren besondern Schutzheiligen eiferud, unter seinen Irrthümern verdammt: *Argentré Coll. judd. de novis error. I.* 2. 374.

f) Solger, ü. d. Urspr. d. Lehre v. d. Dämonen u. Schutzgeistern in d. Rel. d. Griechen. Nachgel. Schrr. II. Beil. 11.

g) Im Zusammenhange mit der platonischen Vorstellung einerseits, mit orientalischem Sternendienste anderseits, er hat beides sich zurechtgelegt, auf poetische Anschauungen des A. T. wie *Job.* 25, 5 begründet, und christianisirt: es sind Seelen, die mit den Sternen verbunden sind, als mit ihren Leibern, Segenspendende und Zukunftverkündende, wie Paulus nach der Vereinigung mit Christo Verlangende und für die Christus auch gestorben ist, mehr neben als unter den Engeln. *De princ.* 1, 7. *In Jo. tom.* 1, 40.

h) Jüdisches und Heidnisches ist hier meist unscheidbar untermischt, oft schon jenes Abschattung des Zweiten, der ältern Kirche Ersatz des Polytheismus, und doch mit subjectiv christlicher Berechtigung durch die Stellen von den Engeln der Kinder und der Gemeinden (*Matth.* 18, 10. *Apoc.* 1). Die Engel theils zu vorübergehender Verrichtung und Botschaft, wie diess in ihrem hebräischen und hellenischen Namen lag, theils zu bleibenden Geschäften und Aemtern. So 1) als Naturmächte. *Athenag. leg. c.* 10: *Πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμὲν, οὓς ὁ ποητὴς κόσμου θεὸς — διένειμε καὶ διέταξε περί τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τούτων εὐταξίαν.* Nach c. 20: Gott die allgemeine Vorsehung (*γενική*), die Engel über Einzelnes (*ἐπὶ μέρους*), wie die *θεοὶ κοσμικοί, μερικοί,* der Platoniker (*Porphyr. de abstin.* 1, 57. *Jambl. de myst. Aeg.* 5, 23). Noch indem Origenes gegen die heidnischen Weltgötter spricht

pfenden Geistern in jedem Menschenleben [i]). Wiewohl sich in den Gebrauch dieser Vorstellungen immer viel Allegorie eingemischt hat [k]).

---

nennt er ihre Stellvertreter: *Cels.* 8, 57: *Κἂν ἴδωμεν μὴ δαίμονάς τινας· ἀγγέλους δὲ τεταγμένους ἐπὶ τῶν τῆς γῆς καρπῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζώων γενέσεως.* Tatian (*c. Graec. c.* 12) erkennt überall Geist (wohl zunächst in der Bedeutung des Lebens, als eines psychischen): *Ἔστιν πνεῦμα ἐν φωστῆρσι, πνεῦμα ἐν ἀγγέλοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς, καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζώοις.* Aber von hier aus war der Uebergang fast unmerklich zu den Naturgeistern des Hellenismus wie zu den Lebensgeistern der Theosophie bis zu den Thierseelen. (*Hier. Rorarius, quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine. Helmst.* 728.) 2) Als historisch-politische Mächte, Volksherrscher (für einen solchen sah Julian auch den Gott des Moses an). *Clem. Stromm.* 6, 17: *Κατά τε τὰ ἔθνη καὶ πόλεις νενέμηνται τῶν ἀγγέλων αἱ προστασίαι.* Origenes (*Cels.* 5, 29) konnte sich desshalb auf *Deut.* 32, 8 *sq.* berufen (nach *LXX: ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ*), dass Gott die Völker unter seine Engel vertheilt, ihm selbst aber Israel vorbehalten habe. Der überirdische Streit dieser Ethnarchen ist von Gregor d. Gr. (*in Job. expos. mor.* 17, 8) nach *Dan.* 10 zwar mythisch gläubig dargestellt, doch so, dass unwillkürlich die Idee durchleuchtet: die Volksgenien sind die Volksgeister, die Völker selbst in ihrer Eigenthümlichkeit, in ihrem Rechte wider einander, in ihrer welthistorischen Bedeutung. Dieselbe Vorstellung noch mehr individualisirt enthält den Schutzgeist des Einzelnen z. B. *Basil. c. Eunom. III. T. II. p.* 79: *Οἱ μὲν αὐτῶν ἐθνῶν προεστήκασιν* (*ἐθνάρχοι ἀγγ.*)· *οἱ δὲ ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν πιστῶν εἰσὶ παρεπόμενοι. — Τὸ δὲ συνεῖναι ἑκάστῳ τῶν πιστῶν ἄγγελον, οἷον παιδαγωγόν τινα καὶ νομέα τὴν ζωὴν διευθύνοντα, οὐδεὶς ἀντερεῖ,* nach *Mt.* 18, 10. *Ps.* 34, 8 u. a. Die übliche Bezeichnung guter Genien als Hirten (die auch dem Buche des Hermas den Namen gegeben hat) wurde auf *Jes.* 13, 20 begründet nach einem durch den Gegensatz v. 21 veranlassten Missverständnisse. Vrg. *Schmid, Hist. dogm. de angelis tutelarib.* In Illgens hist. theol. Abhandll. 818. I. Auch wurden den namhaften Erzengeln bestimmte Geschäftskreise zugeschrieben: *Orig. de princ.* 1, 8, 1: *Illi angelo illud injungitur officium, v. g. Raphaelo curandi et medendi opus, Gabrielo bellorum providentia, Michaelo mortalium preces curare.* Dieses fast Polytheistische gewiss a u s dem Volksglauben, wenn auch nicht genau n a c h demselben, das Vorspiel der nachmaligen Weltregierung durch die Heiligen. All' diese Bedeutung der Engel als Werkzeuge und Stellvertreter der Vorsehung zusammengefasst mit ihrer andern Bestimmung als himmlischer Hofstaat, gab die Unterscheidung ihres Dienstes als *λειτουργικόν* und *ὑμνολογικόν*.

i) Schon *Hermae Pastor, mand.* 6, 2: *Δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου· εἷς τῆς δικαιοσύνης, εἷς τῆς πονηρίας.* (Sie werden dann beschrieben nach der Art der guten und bösen Neigung, sie steigen in's Herz des Menschen und der gute Genius redet mit ihm:) *Ὅταν οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν καρδίαν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβῇ, εὐθέως λαλεῖ μετ' αὐτοῦ περὶ δικαιοσύνης κ. τ. λ.* Dieser Glaube (*ἀγαθοδαίμων, κακοδαίμων*) geht durch die ganze alte Kirche, vorzugsweise in Schriften der alexandrinischen Schule tritt er vielleicht nur zufällig hervor oder durch den

Die berühmten Fragen über Engelverehrung hängen mit den hier zuletzt besprochenen Meinungen zusammen. Die Kirche ist hierbei nicht so schwankender Vorstellung gewesen, als man oft meinte. Anbetung der Engel als höherer Geister ist nie als christlicher Brauch angesehen worden. Die schon erwähnten Stellen des Justinus und Athenagoras wollen gewiss eine Anerkenntniss des Geisterreichs neben der göttlichen Natur aussprechen. Dieses ist *σέβεσθαι*, *revereri*[1]). Dagegen wer-

---

poetischen Ausdruck derselben; Origenes (*de princ.* 3, 2) lässt selbst den Kampf des Jakob (*Gen.* 32, 24 *sqq.*) nur mit der Hülfe des guten Engels gegen eine dämonische Gewalt geschehn. Wenn Gregor d. Gr. sich skeptisch geäussert hat (*in Job.* 4, 25. 39, 15: *angelus bonus, qui deputatus est alicui ad custodiam, eum specialiter ad bonum hortatur — malus angelus qui permissus est ei ad tentandum. Sed hoc dubitari potest, nec de Scriptura habemus determinatum.* So nach BCrusius, Lehrb. d. DG. S. 978; doch habe ich die Stelle bei Gregor nicht gefunden,) auch an der Stelle des bösen Genius die Macht des Teufels insgemein anerkannt und beseitigt wurde in der kirchlichen Sitte des Exorcismus: so hat sich doch jener Glaube von der Kirche unberücksichtigt in ihr erhalten, und P. Lombardus (*I*, 11, *a*) spricht ihn aus (wie andre nach ihm) wieder mit der Berufung auf einen Ausspruch Gregors (*quod quisque bonum angelum sibi ad custodiam deputatum et unum malum ad exercitium habet*), der in dieser Form auch nicht in Gregors Schriften zu finden ist (wohl aber b. *Hugo de S. Vict. Summa Sentt.* 2, 6), doch das Verwandte *in Job. expos. moral.* 2, 15: *non enim ministrant Deo solummodo boni qui adjuvent, sed etiam mali qui probent.* Ob der gute Engel bei der Geburt, oder erst bei der Taufe beigegeben werde, ob beide allen Menschen, oder nur der eine oder andere als etwas ausserordentliches nach dem Vorbilde des Tobias und Hiob, ob sie endlich einwohnend oder nur begleitend zu denken seien, blieb bei der mehr oder weniger bewusst wirkenden Kraft des sinnbildlichen Gehaltes dieser Vorstellung immer schwankend, auch in der Scholastik nur theilweise beachtet; nur nichts Freiheitstörendes sah man in dieser Doppelmacht, die erst in Luthers Phantasie sich riesenhaft gesteigert hat zu Gott und dem Teufel, die sich um den Menschen streiten (*de servo arbit. Opp. Vit. T. II.* 435).

k) So waren die kirchlichen Darstellungen von einem Engel der Taufe, des Friedens, der Gnade eben heilige Formeln. Nur der Erstere hat schon bei Tertullian (*de bapt.*) einen bestimmten Halt in dem Engel von Bethesda (*Jo.* 4, 4) als Vorbild dieses Taufengels, der wiederum nach dem Vorbilde des Joh. Baptista dem nach der Taufe zu empfangenden h. Geiste den Weg bereite (c. 6: *angelus baptismi arbiter superventuro Spiritui S. vias dirigit ablutione peccatorum*).

l) §. 75, *e*. Auch mögen jene Aussprüche Anbequemung enthalten: den Apologeten lag daran, gegen den polytheistischen Vorwurf des Atheismus dem Objecte der christlichen Verehrung möglichste Fülle zu geben; ebendesshalb ist nicht darin gesagt, dass die vier Gegenstände des christlichen Cultus gleich berechtigt seien. Doch beruft man sich auch unberechtigt auf Athenagoras selbst als einen Gegner der Engelverehrung (denn *c.* 16: *οὐ τὰς δυνάμεις τοῦ θεοῦ προσιόντες θερα-*

den Reste heidnischer Abgötterei im Engeldienste ausdrücklich verworfen[m]). Aber Engelanrufung, und ein Cultus dieser Art (*θεραπεία* Origenes)[n]), lag eben in dem Glauben an Engelverwaltung, Engelschutz[o]). Selbst das zweite Nicänische Concil hat nichts Anderes gemeint, und die eigentliche Verehrung galt dort mehr den Bildern als den Engeln[p]). Wenn Augustinus

---

πεύομεν, ἀλλὰ τὸν ποιητὴν αὐτῶν καὶ δεσπότην, geht nicht auf Engel, sondern nach dem klaren Zusammenhange auf vergötterte Naturmächte = *τὰ μέρη τοῦ κόσμου, στοιχεῖα*), und gewiss ist jener apologetische Standpunkt ein anderer, als der von Laodicea.

m) *Iren.* 2, 32, 5: *Nec invocationibus angelicis facit aliquid* (*ecclesia*), *nec reliqua prava curiositate, sed munde et manifeste orationes dirigens ad Dominum, qui omnia fecit et nomen Domini nostri J. C. invocans. Conc. Laodicense* (um die Mitte des 4. Jahrh. *Mansi II.* 570) *can.* 35: *Ὅτι οὐ δεῖ Χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἀπιέναι καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν· εἴ τις εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρίᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα.* Diese Synode verweist auf dieselbe Oertlichkeit, in welcher Paulus einen essenischen oder gnostischen Engeldienst gerügt hatte, wie bereits Theodoret zu *Col.* 2, 18 bemerkt hat, indem er zu seiner Zeit in Phrygien und Pisidien Bethäuser des heiligen Michael fand. Wenn aber zu Laodicea damals nur eine arianische Richtung geherrscht haben kann, so wäre denkbar, dass der Arianismus ein besonderes Interesse hatte, mit so unbeschränktem Verbote auch den kirchlich hergebrachten Engeldienst zu verwerfen, damit diese relative Verehrung dem arianischen Halbgott als etwas Ausschlüssliches verbleibe. Dass Epiphanius (*haer.* 60) von einer Häresis der *ἀγγελικοί* nur den Namen anzugeben weiss, und unter den Hypothesen seiner Bedeutung der Engelverehrung gar nicht einmal gedenkt, mag auf den gänzlichen Untergang dieser Häresis, wie er meint, nur insofern hindeuten, als sie zu seiner Zeit aufgehört hatte eine Häresis zu sein. Vrg. *J. B. Carpzov, varia Hist. Angelicorum. Helmst.* 772. 4.

n) Der kein Gebet im eigentlichen Sinne an den Logos richtete (§. 63, *n*), konnte dasselbe noch viel weniger an Engel gestatten. Er betrachtet es (*Cels.* 1, 26) als einen ungerechten Vorwurf gegen die Juden: *σέβειν ἀγγέλους, καὶ γοητείᾳ προσκεῖσθαι, ἧς ὁ Μωϋσῆς αὐτοῖς γέγονεν ἐξηγητής.* Er verwirft (*ib.* 5, 4 *sq.*) das *σέβειν, προσκυνεῖν* (*ἀντὶ τοῦ θεοῦ*), ja das *καλέσαι* der Engel als dienstbarer Wesen, denn alle religiöse Hingebung gebühre allein der Gottheit. Aber er räumt ein (*ib.* 8, 13), dass von einem *θεραπεύειν* der wahren Engel die Rede sein könne, wenn es recht verstanden und (von Missbräuchen) gereinigt werde; offenbar eine Ausgleichung seiner theologischen Ueberzeugung mit einem bestehenden Kirchengebrauche.

o) Bereits Constantin hat eine Kirche erbaut, die schon damals, oder doch zur Zeit des Sozomenus, berühmt durch eine Erscheinung des Erzengel Michael und durch wunderthätige Erweisungen desselben, *Μιχαήλιον* genannt wurde. *Ambros. de viduis* 9, 55: *Obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad praesidium dati sunt.*

p) *Conc. Nic. ad Imperatorem* (*Mansi XIII.* 407): *Ἡ θεία γραφὴ διδάσκουσα ἡμᾶς· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις, καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις· τὴν μὲν προσκύνησιν ἀπολύτως καὶ οὐ μόνῳ εἴρηκεν, ὡς*

und andere Sprecher der Religion auch gegen jene Anrufung reden, so geht ihr Sinn auf die Uebertreibung der Lehre vom Engelschutze, vornehmlich geistigem Engelschutze, so dass Christus aufhörte alleiniger Mittler zu sein[q]).

διάφορα σημαινόμενα ἔχουσαν· τὸ δὲ λατρεύσεις αὐτῷ μόνῳ εἴρηκε, καὶ γὰρ μόνῳ θεῷ τὴν λατρείαν ἀναφέρομεν. Τούτων οὕτως ἀποδειχθέντων, ὁμολογουμένως εὐάρεστον εἶναι (πρόδηλον) ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, εἰκονικὰς ἀνατυπώσεις — τῶν τιμίων ἀγγέλων καὶ πάντων τῶν ἁγίων προσκυνεῖν καὶ ἀσπάζεσθαι. So gewiss dieses nur ein Herausreden ist gegen das starre alttestamentliche Gebot, so lag es doch nothwendig im trinitarischen Monotheismus der Kirche, dass die Anrufung um Fürbitte und irdische Hülfe nur ein Mittleres zwischen bloser Hochachtung und Anbetung (*λατρεία*, eine nur relative religiöse Verehrung (*προσκύνησις, δουλεία*) sein konnte, wenn es auch früher nicht in einem bestimmten Sprachgebrauche festgestellt und in der Volksandacht nie festzuhalten war. (Allg. DG. S. 228.) Ueber die Ablehnung jener Nicänischen Beschlüsse im fränkischen Reiche (Eb. S. 228 f.) siegte allmälig der römische Katholicismus. Allein wie zu Nicäa, diesem matten Abglanze der ersten Nicänischen Synode, die Engel nur eine kalte folgerechte Verehrung genossen hatten, während das wahre Interesse den Bildern und Heiligen galt in ihrer concreten, poetischen Individualität, gedenkt die Scholastik kaum der den Engeln gebührenden Verehrung und auch die neuern Urkunden des katholischen Glaubens (*Cat. Rom.* 3, 2, 10. *Conf. orthod. III. qu.* 52) nur im Gefolge des Heiligendienstes. — *Dallaeus, adv. Latinorum de cultus relig. objecto traditionem disp. Gen.* 664.

q) *Aug. Confess.* 10, 42: *Quem invenirem, qui me reconciliaret tibi? Abeundum mihi fuit ad angelos? Multi conantes ad te redire, neque per ipsos valentes, sicut audio, tentaverunt haec, et inciderunt in desiderium curiosarum visionum et digni habiti sunt illusionibus.* Noch schärfer *de vera rel. c.* 55: *Neque videndo angelos beati sumus, sed videndo veritatem, — honoramus eos caritate, non servitute, nec eis templa construimus* (mit Berufung auf *Apoc.* 22, 9). *Theodoret. ad Col.* 3, 17: *Ἐπειδὰν ἐκεῖνοι τοὺς ἀγγέλους σέβειν ἐκέλευον, αὐτὸς* (*Paulus*) *τὸ ἐναντίον παρεγγυᾷ, ὥς τε καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα κοσμῆσαι τῇ μνήμῃ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, καὶ τῷ θεῷ δὲ καὶ πατρὶ τὴν εὐχαριστίαν δι᾽ αὐτοῦ, φησίν, ἀναπέμπετε, μὴ διὰ τῶν ἀγγέλων* (mit Berufung auf die Synode von Laodicea). In diesem Gefühl liess Gregor d. Gr. nach einer bei ihm durchgebildeten und mehrfach ausgesprochenen Ansicht die Engelverehrung nur für die alttestamentliche Ordnung gelten, als die Menschheit noch mit der Geisterwelt zerfallen und nicht durch die Fleischwerdung Gottes erhoben war, z. B. *expos. in Cant. Canticor. c.* 8: *Postquam Christus venit, et fidelibus suis spiritum libertatis infudit, ab ipsis etiam angelis ecclesia honoratur. Hinc est, quod Josue angelum adoravit* (*Jos.* 5, 19): *Joanni vero volenti se adorare dixit* (*Apoc.* 22): *Vide ne feceris, conservus tuus sum.* Von diesem Standpunkte ging auch die reformatorische Opposition aus: *Art. Smalcald. p.* 310 *sq.: Etsi angeli pro nobis orent* (nach *Zach.* 1, 12) —: *tamen inde non sequitur a nobis esse invocandos — jejuniis, feriis, — templorum fundationibus honorandos, ut patronos et intercessores — ut Papistae docent et faciunt, hoc enim idololatricum est.*

§. 81.

Jene platonische Vorstellung vom Geisterreiche (die zweite §. 79 aufgeführte) zeigt sich in einigen Meinungen über die Zeit und Art der Engelschöpfung [1]). Aber Geist und Verstand haben dieses Dogma auch zu einem Gegenstande freien Philosophirens gemacht, da wo die Schriftbilder weniger ausreichend gefunden wurden: dieses schon bei der Ansicht von Natur und Zustande der Engel [2]). Neben diesen in solcher Weise begründeten Meinungen lief immer noch ein buntes Mancherlei von Phantasiespielen über die Engel her: von der Kirche bald freigelassen, bald gemissbilligt.

1. Die Platoniker rügten den Mangel einer Nachricht von der Entstehung der Intellectualwelt in der Mosaischen Kosmogonie: während Cyrill u. A. diese Hinweglassung für absichtlich hielten [a]). Andere fanden Engelerschaffung wirklich erwähnt bei Moses, entweder im 1. Verse oder in der Schöpfung des Lichts [b]). Der ersten Annahme nun, oder auch der überhaupt, dass die Engel früher entstanden seien als die Sinnenwelt, lag ohne Zweifel die Rücksicht auf die platonische Idealwelt zum Grunde [c]). Auch mag dieselbe auf beide Vorstellungen einge-

---

a) Julianus hatte bemerkt, dass Moses nicht gewagt habe über die Entstehung und Natur der Engel etwas auszusagen. Cyrill (*c. Jul.* 3. *T. VI.* 98) findet die Absicht des Verschweigens darin, dass, da schon die Entstehung der Sinnenwelt zu begreifen schwer, die der übersinnlichen Welt unmöglich sei (*οὐ γὰρ ἔδει λέγειν ἃ νοεῖν οὐχ οἷόν τε*).

b) *Aug. de Civ. Dei* 11, 9: *Non evidenter dicitur, utrum vel quo ordine creati sint angeli. Sed si praetermissi non sunt, vel coeli nomine, ubi dictum est: in principio fecit Deus coelum et terram, vel potius lucis hujus, de qua loquor, significati sunt* (als Lichtreich). Dieser Ausspruch wurde classisch für die lateinische Kirche, in der Art, dass die Scholastik zur Ausgleichung des noch Unsichern und sich Widersprechenden nur ein Zugleich der Schöpfung der Engel und der Erscheinungswelt annahm, mit Berufung auf *Sirac.* 18, 1 nach der *Vulgata: creavit omnia simul.* So auch Innocenz III. auf der 4. Lateransynode (*Mansi XXII.* 982).

c) Diess die Ansicht der griechischen Kirche. Im Platonismus wie im Gnosticismus war die Erstgeburt des Geistes anerkannt. In diesem Sinne nennt Tatian (*c. Graec. c.* 7) selbst den Satan noch als Engel *τὸν πρωτόγονον*. Origenes (*in Matth. tom.* 15, 27) findet den Beweis in *Job.* 38, 7, *πρεσβύτεροι οὐ μόνον τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ πάσης μετ' αὐτοὺς κοσμοποιΐας*. Die unplatonische Vorstellung vom platonischen *κόσμος νοητός* als einem Reiche persönlicher Wesen liess die Engel leicht an die Stelle der göttlichen Ideen treten. So *Greg. Naz. or.* 38 (*p.* 617): *πρῶτον μὲν ἐννοεῖ* (Gott nach seiner sich mittheilenden Güte) *τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους· καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον*

wirkt haben, welche in der Kirche anfangs neben einander bestanden: dass der Logos die Engel (als das Vernunftreich) geschaffen habe[d]), oder, dass sie einen analogen Ursprung wie der Logos gehabt haben (oben §. 80, *c*).

2. Dem freien Philosophiren über Wesen, wie man sich die Engel im Allgemeinen vorstellte, ging die dichterische Phantasie zur Seite, ja, die Gränzen zwischen beiden waren schwer auseinander zu halten. Die Frage über die *corpora angelorum* hatte eine zweifache Bedeutung: ob die Engelnatur als reingeistig aufzufassen? und, ob sie auch dann nicht mit einem sinnlichen Organe versehen zu denken sei? Die erste Bedeutung war die frühere. Die Kirche entschied sich einst dafür, aber, zur zweiten Bedeutung der Frage gewendet, für die Annahme eines phantastisch aufgefassten ätherisch-feurigen Organs[e]). Eine dritte Bedeutung jener Sache trat endlich in

---

τῷ λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον· diess bezeichnet er dann ohne weiteres als *κόσμος νοητός*. Nach ihm *Jo. Dam.* 2, 3: *ἔπρεπε πρῶτον τὴν νοερὰν οὐσίαν κτισθῆναι, καὶ οὕτω τὴν αἰσθητήν.*

d) Im Vater der Urgedanke und die Ursache, im Sohne die ausführende Schöpfung, im Geiste die Vollendung oder Heiligung der Engel, diess wurde der kirchliche Gedanke, obwohl nie als Glaubensgesetz, seit ihn Gregor (c) und fast gleichlautend Basilius d. Gr. ausgesprochen hatte: *de Spir. S.* c. 16: *ἐν τῇ τούτων κτίσει ἐννόησον τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν τὸν πατέρα, τὴν δημιουργικὴν τὸν υἱόν, τὴν τελειωτικὴν τὸ πνεῦμα· — τελείωσις δὲ ἀγγέλων ἁγιασμὸς καὶ ἡ ἐν τούτῳ διαμονή.* Vrg. §. 75, *a*.

e) Die kirchliche Vorstellung war nur einig über eine grössere Geistigkeit und Nichttheilnahme am groben irdischen Stoffe. *Iren.* 3, 20, 4: *Sine carne angeli sunt.* In diesem Sinne hat die zweite Nicänische Synode das *ἀσώματον* der Engel anerkannt und die vierte Lateransynode die alte heilige Glaubensformel (§. 78, *a*) dahin gedeutet: *Creator — condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.* Aber wie die Nicäna nach ihrem wahren Interesse keinen Widerspruch fand in dem Bekenntnisse: (*Mansi XIII.* 133) *τὰς εἰκόνας τιμῶμεν — τῶν ἀσωμάτων ἀγγέλων·* so schloss die Geistigkeit der Engel das Stoffartige an ihnen in dreifacher Weise nicht aus: 1) wiefern die alte Kirche den Geist selbst, insbesondre mit Ausnahme des absoluten Gottesgeistes, nur luftig und feurig dachte; 2) wiefern die biblische Darstellung dazu nöthigte, die Engel zum Behufe irdischer Wirksamkeit ein sinnliches Organ annehmen zu lassen, das sie dann wieder fallen lassen mochten; 3) wiefern man sie dachte wie den Menschen aus Seele und Leib bestehend. Die beiden ersten Ansichten gehn unbefangen mit und neben einander, z. B. *Tatian c. Graec.* c. 15: *Δαίμονες πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δὲ ἐστίν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις ὡς πυρός, ὡς ἀέρος* (daher sogleich ihrer *σώματα* gedacht wird, welche von den geisterfüllten Menschen, nicht von den fleischlichen gesehen werden könnten). *Basil. de Spir. S.* c. 16: *Ἡ*

der Scholastik ein. Hier handelte es sich nur darum, ob die Engelnatur als räumlich umschlossen anzusehen sei: als endlich, zeitlich, sinnlich?[f])

Weder der **geistige** noch der **sittliche Zustand** der Engel hat eine bestimmte übereinstimmende Auffassung in der

---

μὲν οὐσία αὐτῶν ἀέριον πνεῦμα, εἰ τύχοι, ἢ πῦρ ἄϋλον (daher sind sie an einem Ort und erscheinen in ihrer eignen Gestalt den Würdigen). *Tert. de carne Chr. c.* 6: *Constat angelos carnem non propriam gestasse, utpote naturas substantiae spiritualis, et si corporis alicujus, sui tamen generis; in carnem autem humanam transfigurabiles ad tempus, ut videri et congredi cum hominibus possint.* Daher *Jo. Dam.* 2, 3: (nach Greg. Naz.) *ἀσώματος λέγεται, ὅσον πρὸς ἡμᾶς.* Die dritte Ansicht kommt in dieser Bestimmtheit nur vereinzelt vor: *Fulgent. Ruspens. de trin. c.* 8: *Plane ex duplici angelos esse substantia asserunt viri docti, i. e. ex spiritu incorporeo, quo a Dei contemplatione nunquam recedunt, et ex corpore, per quod ex tempore hominibus apparent.* Von Engelflügeln zuerst *Nonnus in Jo.* 3, 12 *στρατιὴν πτερόεσσαν,* die gefiederte Schaar (im gänzlichen Missverständnisse der *ἐπουράνια*), denn *Tertul. Apol. c.* 22 ist *omnis spiritus ales est, hoc angeli et daemones,* nur von der geflügelten Schnelligkeit der Geisterbewegung zu verstehn; aber das Bild von geflügelten Engeln ist im A. T. gegeben. — *J. C. Loersius, de angelor. corporibus et natura. Traj.* 737. 4. *Roessler, phil. vet. eccl. de spiritu. Tub.* 783. 4.

f) Die Scholastik hat in einer dem Ursprunge und Inhalte der Engelvorstellung fremdartigen Weise eine Metaphysik aufgestellt über die Bedingungen durchaus übersinnlicher und doch endlicher Geister, daher ihre Beschränkung auf bestimmten Ort, während sie doch den Raum nicht erfüllen und nicht durchmessen, sondern nur durch den Gedanken sind sie am bestimmten Orte, z. B. *Thomas P. I. qu.* 52, 2: *Virtus angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Unde cum angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur, quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. Quidam imaginationem transscendere non valentes cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti. Et ideo crediderunt, quod angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifeste decepti sunt. Nam punctum est indivisibile habens situm, sed angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non necesse est, quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm, sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus.* Daher die Streitfrage, ob zwei Engel zugleich an demselben Punkte sein können? von Thomas nur desshalb verneint wurde, weil nicht zwei Individuen unmittelbar in derselben Weise Ursachen desselben Erfolgs sein können; von Occam u. A. wurde sie bejaht. Daher während Justin (*Tryph. c.* 57) im Sinne der alten Kirche und nach *Ps.* 78, 25 (*LXX ἄρτον ἀγγέλων*) die Engel von Manna sich nähren liess, denkt Joh. Damascenus (2, 3) als ihre Speise das Anschauen Gottes, und Thomas (*P. I. qu.* 107, 1) lässt sie mit einander reden unmittelbar durch den Gedanken (*intellectuali operatione*), nicht bedingt durch Raum und Zeit.

Kirche gefunden. Das Engel*wissen* war selbst im Sprüchworte gepriesen: doch über die Gründe desselben (ob *in* ihrem Geiste gelegen) wie über seinen *Umfang*, schwankte die kirchliche Meinung[g]). Fast scheint es, als habe das dämonische Wissen oft für vollkommner gegolten, als das der Engel. Ebenso schwankend die Meinung über den sittlichen Zustand derselben. Eine Möglichkeit ihres Falles hatte sich, so die allgemeine kirchliche Vorstellung, selbst bewährt im Falle des dämonischen Reiches[h]). Nahe lag es nun, auch fortwährend jene *Möglichkeit* anzunehmen, und dieses ist von Vielen geschehen[i]). Sollte aber das Engelreich beharrlich im Guten sein, so war es das Angemessenste (freilich nach andern Seiten hin schwierig), eine *göttliche* Befestigung desselben im Guten anzunehmen[k]).

---

g) Herrschend wurde in der lateinischen Kirche die Formel Augustin's, welcher den Unterschied apriorischen und empirischen Erkennens auf die Engelintelligenz übertragend jenes als Anschauung in Gott beschrieb: *de Civ. Dei* 11, 29: *Angeli non per verba sonantia Deum discunt, sed per ipsam praesentiam immutabilis veritatis h. e. verbum ejus unigenitum. — Ipsam quoque creaturam melius ibi, h. e. in sapientia Dei, tanquam in arte qua facta est, quam in ea ipsa sciunt, ac per hoc et se ipsos ibi melius, quam in se ipsis. Ibi ergo tanquam in cognitione diurna, in se ipsis tanquam in vespertina.* Im scholastischen Sprachgebrauche *diurna* als *matutina*.

h) Es war immer die Voraussetzung der Kirche, wie Joh. Damasc. es ausspricht 3, 2: (die Engelnatur sei) *φύσις τρεπτή, ἔχουσα ἐξουσίαν, καὶ μένειν, καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ, καὶ ἐπὶ τὸ χεῖρον τρέπεσθαι.* In der Scholastik trat die Controvers hervor, als Abbild des menschlichen Urzustandes, ob sie blos in ihrer natürlichen Kraft (*in puris naturalibus*), oder schon mit Gnadenkräften ausgestattet der ersten Versuchung entgegentraten. *Thomas P. I. qu.* 62. 3.

i) Diese unverwüstliche Freiheit war ein Grundgedanke des Origenes (*de princ.* 1, 5, 3 *sq.*), hier noch unterstützt durch die Anerkennung, dass vollkommene Reinigkeit allein der Gottheit wesentlich sei (1, 5, 5). Folgerungen hieraus waren im 4. Jahrh. noch unverfänglich: *Cyr. Hier. Cat.* 2, 10: *Οὐκ οἴδαμεν ὅσα καὶ ἀγγέλοις συνεχώρησε* (*θεός*)· *συγχωρεῖ γὰρ κἀκείνοις, ἐπειδὴ εἷς μόνος ἀναμάρτητος ὁ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καθαρίζων Ἰησοῦς.*

k) Im kirchlichen Volksglauben, der keine fliessenden Uebergänge zwischen Himmel und Hölle kannte, war es immer die Voraussetzung gewesen, dass nach dem einstmaligen Abfalle eines Theiles der Engel an die Wiederholung dieses Ereignisses nicht zu denken sei. Diese Sicherheit beschrieb Augustin (*Enchir. c.* 28) nur als *certa scientia* (der Treugebliebenen), *qua essent de sua sempiterna et nunquam casura stabilitate securi.* Diess entwickelte sich zu einer durch die Gnade bewirkten Unmöglichkeit der Sünde: *Jo. Damasc.* 2, 3: *Δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακόν, καὶ οὐκ ἀκίνητοι· νῦν δὲ καὶ ἀκίνητοι, οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι, καὶ τῇ τοῦ μόνου ἀγαθοῦ προσεδρείᾳ.* Es lag bereits in der *τελείωσις* des Basilius (oben *d*); bei den Scholastikern als *confirmatio.*

Aber gegen eine **E n g e l e r l ö s u n g** hat sich die kirchliche Meinung stets erklärt. Sie war von den gnostischen Systemen her, dann auch vom Origenismus, zu zweideutig und bedenklich: eigentlich verwandelte sich in ihr ja auch immer der Engelbegriff in etwas Anderes. Engelerlösung ist Weltläuterung, Weltvergeistigung [l]). Origenes stellte der Erlösung des Engelreichs eine Belohnung der treugebliebenen Engel durch Aufsteigen im Range an die Seite [m]). Die Gesammtansicht der Kirche setzte

---

Augustin (*Enchir. c.* 105) sah darin die wahre Willensfreiheit, welche in freier Neigung das Gute liebt, ohne der Sünde dienstbar werden zu können; daneben setzte man die Freiheit der Engel in die Auswahl des verschiedenen Guten, schon *Basil. de Spr. S. c.* 16: — *ἔχουσαι μὲν ἐν προαιρέσει τὸ αὐτεξούσιον· οὐδέποτε δὲ ἐκ τῆς τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ προσεδρείας ἐκπίπτουσαι.*

l) Nicht blos bei den Anhängern des Basilides und Marcus, es ist ein Grundgedanke aller ausgebildeten gnostischen Systeme, dass die Archonten, die Sophia, oder wie man sonst noch diese zweideutigen, weltbauenden und weltherrschenden Principien genannt hat, zugleich mit dem Göttlichen, das sie an die Materie hingegeben haben, durch den Erlöser wiederhergestellt werden sollen. Origenes kraft seines Freiheitsprincips und in der grossen universalen Auffassung des erlösenden Logos dachte ihn durch alle Geisterreiche hindurchwandernd (*ἐπιδημίαι*), um für jedes Vernunftwesen dasselbe zu sein, was er den Sündern auf Erden ist: *in Jo. tom.* 1, 34: *Ὁ σωτὴρ γέγονε τοῖς πᾶσι πάντα, — ἀνθρώποις ἄνθρωπος καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος.* 40: — *οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνων, ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ. in Rom.* 1, 4: *Si ergo cum apparuit nobis hominibus, non sine evangelio apparuit, consequentia videtur ostendere, quod etiam angelico ordini non sine evangelio apparuerit, illo fortassis, quod aeternum evangelium a Joanne memoratum edocuimus. Si vero etiam in reliquis coelestibus ordinibus tale aliquid ab eo gestum esse suspicandum sit, in ea, qua singuli quique sunt forma apparens eis et annuntians pacem, quoniam quidem per sanguinem crucis pacificavit non solum, quae in terra, sed et quae in coelis sunt, etiam tu apud temetipsum discutito.* Nur die engere Schule des Origenes (*Greg. Nyss. or. cat. c.* 25. *Didym.* b. *Galland. IV.* 325) hat diesen Gedanken festgehalten, der zwar erst im 6. Jahrh. feierlich mit verworfen worden ist: aber die Kirche hat immer nur einen **g o t t m e n s c h l i c h e n** Erlöser gedacht, und das Individuelle durch eine Mischung des Guten und Bösen widersprach dem ursprünglichen Engel-Begriff. Schon *Tertul. de carne Ch. c.* 14: *Nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a Patre.* Zwar *Jgnat. ad Smyrn. c.* 6: *Καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν·* aber hier bezeichnet das Blut Christi nicht den Versöhnungsglauben, sondern die geschichtliche Wahrheit des menschlichen, leidenden Lebens Christi; die Engel werden durch den Glauben daran nicht gerettet, nur ohne denselben würden sie nicht zur Gemeinde der Heiligen gehörig dem Gerichte verfallen. (Vrg. §. 83, *p*.)

m) Aus seiner Grundlehre ist auch diess eine Consequenz, dass

das Engelreich mit dem Erlösungswerke nur in den Zusammenhang, in welchem es auch die Apostel thaten: es sei durch dieses das Geisterreich vereinigt worden zum Gottesstaat, im Himmel und auf Erden [n]). Nach der in der ersten Zeit der Kirche vorherrschenden Lehre, dass die Bestimmung Christi eigentlich schon in seiner Menschwerdung gelegen habe, als der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, konnte es leicht zu der Vorstellung kommen, von welcher man Spuren findet, dass im göttlichen Reiche ein Vorzug obwalte der Menschen vor den Engeln [o]).

§. 82.

Die Lehre von einem gefallenen Engelreiche theilt sich in die von Satan und von den Dämonen, welche,

---

jede Individualität eine frei gewordene, jede Würde auch der Engel durch frühere Thaten verdiente sei: *de princ.* 1, 8, 1. Auch im Mittelalter trat durch ein natürliches Gefühl und durch die katholische Werkverdienstlehre diese Vorstellung nur mehr vergeistigt hervor: *P. Lomb. I, dist.* 11: *Licet in confirmatione beatitudinem acceperint aeternam atque perfectam, augetur tamen quotidie eorum beatitudo, quia magis ac magis diligunt atque cognoscunt, et est eorum charitas et meritum et praemium: meritum, quia per eam et obsequia ex ea nobis impensa merentur et in beatitudine proficiunt, praemium quia ea beati sunt.* Doch galt diese Ansicht der Scholastik als controvers, nach Anführung der Gegenauctoritäten entscheidet er nur: *probabilius videtur, quod angeli usque ad judicium in scientia et aliis proficiant.*

n) *Aug. de Civ. Dei* 10, 7: *Merito illi in coelestibus sedibus constituti, immortales et beati, qui Creatoris sui participatione congaudent, cujus — munere sancti sunt; quoniam nos mortales et miseros, ut immortales beatique simus, misericorditer diligunt, nolunt nos sibi sacrificare, sed ei, cujus et ipsi nobiscum sacrificium se esse noverunt. Cum ipsis enim sumus una civitas Dei, — cujus pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur.* In der Bestimmung der Kirche als *militans et triumphans, visibilis et invisibilis* (in der ursprünglichen Bedeutung) hat sich dieser Gedanke erhalten.

o) Klar und folgerecht nur Origenes: *in Matth. tom* 15, 27: *Πολλοὶ μὲν ἀγγέλων, οἵ πρῶτοι ἦσαν ἀνθρώπων, γίνονταί τινων ἀνθρώπων ἔσχατοι· πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων, οἵ ἔσχατοι τῇ φύσει τυγχάνουσι τῶν ἀγγέλων, γίνονται διὰ τὸν βίον καὶ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον τινων ἀγγέλων ἐν πρώτοις μὲν τεταγμένων, γενομένων δὲ ἔκ τινων αἰτίων ἐσχάτων, πρῶτοι·* mit Berufung für diesen freien Concurs auf 1 *Ptr.* 1, 12. 1 *Cor.* 6, 3. Doch auch in der allgemeinen Vorstellungsweise der Kirche wurden die Engel oft nur als dienstbare Geister (*λειτουργικὰ πνεύματα*) angesehn zum Dienste der Frommen (*Orig. c. Cels.* 5, 4) und das Gefühl des menschlichen Verdienstadels erhob sich über den Geburtsadel der Engel z. B. *Tert. adv. Marc.* 2, 9: *Cum ad angelum provocatur, fortiorem defendam necesse est dominum universitatis, cui jam angeli administrant; qui etiam angelos judicaturus est, si in Dei lege constiterit, quod in primordio noluit.*

im vorchristlichen Judenthum nicht immer mit einander verbunden, in die christliche Kirche zugleich übergegangen waren: doch sind sie nicht immer gleichmässig behandelt und ausgeführt worden, sondern eine hat oft vor der anderen vorgeherrscht. In der gesammten alten Kirche ist diese Lehre lediglich als ein düsteres Bild[1]), und mit den Zügen und Andeutungen des N. T., stehen geblieben; oft hat die Kirche gegen Missbrauch oder Uebertreibung desselben zu kämpfen gehabt[2]). Der Volksaberglaube des Mittelalters, vornehmlich in der abendländischen Kirche, erweiterte das Dogma[3]): Wichtigkeit für den Glauben erhielt dasselbe erst neuerlich, zu gleicher Zeit erfuhr es mannigfache, sowohl philosophische als theologische Bestreitung; bis sich in neuester Zeit das bis dahin Unerhörte gezeigt hat, dass die Dämonologie und Satanslehre zum christlichen Hauptdogma heraufgehoben worden ist[4]).

1. Satan ist auch in der ältesten Kirchenlehre, wie bei den Aposteln, das absolute Gegenbild von Gott und von Christus (von dem wiedererscheinenden Christus ist es der Antichrist[a])),

---

J. G. Mayer, Hist. diaboli. Tub. (777) 780. Horst, Dämonomagie o. Gesch. d. Glaub. an Zaub. Frkf. 818. II. u. Zauberbibl. Mainz. 821-6. VI.

Keil, de doctr. vet. Ecc. per Plat. corr. (*Opuscc.* 584 *sqq.*) Usteri, merkwürd. Stellen d. KV. ü. das Wesen d. Dämonen. Beil. 3 z. Paul. Lehrbgr. A. 5. S. 421 ff. *Ch. Louandre, le diable. Sa vie, ses moeurs et son intervention dans les choses humaines.* (*Revue des deux mondes. Août.* 842. Mehr witzig, als wissenschaftlich.)

a) Der christliche Quell dieser Vorstellung blieb immer 2 *Thess.* 2 (dieses selbst dem jüdisch-messianischen Bilderkreise angehörig), sie gestaltete sich aber verschieden nach den allgemeinen historischen Zuständen: ihre erste concrete Gestaltung Nero, der wiederkehrende Muttermörder, wovon *Apoc.* 17, 8 *sqq.* nicht der Grund, nur ein Ausdruck ist (*Sibyllina* 8, 679 *sqq.* Vrg. *Hippolyt. de Chr. et Antichr.* Bleek in der Berl. theol. Zeitschr. 822. 1. 244). Der Antichrist wurde von einigen auch als Sohn einer Jungfrau gedacht, insgemein als im Mutterleib vom Teufel erfüllt, er lässt sich als Gottessohn und Gott anbeten. Neben dem Mythischen die historisch-moralische Wendung wie 1 *Jo.* 1, 18. So in dem *Tr. de Antichristo*, der als Schrift Alcuin's oder des Rhabanus M. gilt (am vollständigsten *August. Opp. Bened. VI.* 723): *Antichristus multos habet suae infidelitatis ministros, ex quibus multi in mundo jam praecesserunt, qualis fuit Antiochus, Nero, Domitianus: nunc quoque nostro tempore Antichristos multos esse novimus.* Dem Mittelalter galt Mohammed, der Reformationszeit der Papst als Widerchrist, was die alte protestantische Dogmatik in der Unterscheidung eines orientalischen und eines occidentalischen Antichristen zusammenfasste.

und es wechselt ganz mit ihm das Todesbild ab. Die Dämonen treten an die Stelle des Geistes der Welt, wie die Apostel mit diesem die dämonische Trias abschliessen: Satan, Antichrist und jener Geist[b]). Aber keine Glaubensregel erwähnt den Artikel, auch Origenes nimt ihn nur in der allgemeinsten Weise in die apostolische Verkündigung auf[c]).

2. Missbrauch mit der Satanslehre wurde im Manichäismus getrieben[d]). Gegen den späteren Manichäismus gab Psel-

b) Aber wie hinter der Lust der Welt das Leid und der Tod steht: so wurde von den Dämonen nicht blos das Böse abgeleitet, und das geschichtliche Uebel, auch das, auf dem der Ruhm und die Glaubensentwicklung der Kirche ruhte, Christenverfolgungen und Ketzereien, sondern auch natürliche Uebel aller Art, z. B. *Just. Apol. II. c.* 5: *Εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν* (diess jedoch moralisch, durch Aufregung der Begierden). *Tertul. Apol. c.* 22: *Operatio eorum est hominis eversio* (indem sie Verderben der Früchte, Pestilenz, Krankheit, Wahnsinn bewirken). Ebenso *Orig. c. Cels.* 8, 31 u. a.

c) *Orig. de princ. praef. c.* 10: *De diabolo et angelis ejus contrariisque virtutibus ecclesiastica praedicatio docuit, quoniam sunt quidem haec: quae autem sint, aut quomodo sint, non satis clare exposuit. Apud plurimos tamen ista habetur opinio, quod angelus fuerit iste diabolus et apostata effectus quamplurimos angelorum secum declinare persuaserit, qui et nunc usque angeli ipsius nuncupantur.* Lebendig erhielt sich der Dämonenglaube in der Kirche früher durch die Dämonenaustreibungen, welche von apostolischer Zeit her bis in die Mitte des 3. Jahrh. durch Christen häufig geschahn, nach dem unverdächtigen Zeugnisse des Minucius Felix (*Octav. c.* 27: *adjurati per Deum verum — vel exsiliunt statim, vel evanescunt gradatim, prout fides patientis adjuvat, aut gratia curantis adspirat*) und Origenes (*Cels.* 7, 4: *ἰδιῶται τὸ τοιοῦτον πράττουσι*); nachher durch den Tauf-Exorcismus. Die Thatsache aber, dass erst durch das Christenthum der Dämonenglaube mächtig wurde, hat sich zunächst in Bezug auf die Gnostiker mythisch so dargestellt, dass jetzt erst alle satanische Macht hervorgebrochen sei und der Teufel jetzt erst, seines ewigen Verlorenseins gewiss, Gott zu lästern wagte. *Iren.* 5, 26: *Καλῶς ὁ Ιουστῖνος ἔφη, ὅτι πρὸ μὲν τοῦ κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησεν ὁ σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν θεὸν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν.*

d) Dem Gnosticismus wie dem Manichäismus warf die Kirche vor, dass sie den Teufel zu Gott machten, wiefern sie einer der Gottheit entfremdeten oder feindseligen Macht die Weltschöpfung zuschrieben. *Clem. Stromm.* 4, 12 (gegen Basilides): *πῶς οὐκ ἄθεος θειάζων τὸν διάβολον.* Die Manichäer versicherten: (*Aug. c. Faustum* 21, 1) *Nunquam in nostris quidem assertionibus duorum deorum auditum est nomen. — Est quidem, quod duo principia confitemur, sed unum ex his Deum vocamus, alterum hylen, aut, ut communiter et usitate dixerim, daemonem.* Dagegen Augustin *ib. c.* 4: *Cum quaesieris quam dicet hylen, audies plane describi alterum deum.* Ueber phantastische Dämonenlehren der Manichäer: Thilo, aus den Acten des Thomas (Kirchenhist. Arch. I. 4.)

lus eine platonisch-geistigere Deutung des Dogma[e]). Uebertreibungen geschahen mannigfach im Mönchsleben und unter überspannten Asketen, welche daher auch oft des Manichäismus beschuldigt worden sind[f]). Bei allen diesen Menschen erhielt das biblische Bild mancherlei Zusätze.

3. Im mittelalterlichen Abendlande haben die Slawen wahrscheinlich, und aus früheren dualistischen Meinungen, die Lehre ausgeführt[g]). Bei den Deutschen findet sich kein früherer Dualismus: dennoch ist das deutsche Christenthum besonders reich an Ausbildungen dieser Lehre. Es liegt viel Sinn und Gedanke in diesen christlich-altdeutschen Teufelssagen und Sprüchwörtern. Entweder haben diese Völker ein vorzügliches Interesse für diesen Glauben gehabt, oder sie haben alte Religionslehren vom Kampfe der Götter in denselben verwebt; es kam dazu, dass die christlichen Priester das hier mit Mühe ausgerottete Heidenthum in die Bilder von der untergehenden Satanswelt gekleidet haben. Unter jenen sinnreichen Sprüchen und Sagen entstanden aber auch die düstern Vorstellungen von Teufelsmagie und die Hexenprocesse[h]).

---

e) *Περὶ ἐνεργείας δαιμονίων*. (11. Jahrh.) *Par.* 615. *Norimb.* 838. Besonders gegen die Bogomilen hat er die psychisch-moralische Entstehung des Bösen gezeigt.

f) In der Kirche, soweit sie auf griechisch-römischer Bildung ruhte, wurde nur in der Wüste und im Kloster der Dämonenglaube eine Macht, als das Schreckbild einer aufgestörten Mönchs-Phantasie, z. B. die Versuchungen des h. Antonius: *Athanas. Vita S. Antonii.* (*Opp. II.* 454 *sqq.*) *Sulpic. Sev. Vita Mart. c.* 6. 21. Hieronymus (*ep.* 4 *ad Rusticum*) gegen diese Mönchsphantasie'n (*daemonum contra se pugnantium portenta*). Epiphanius (*haer.* 80) gedenkt einer Secte, ein unkirchliches Bettelmönchthum, die den Satan anbetete, um nicht von ihm beschädigt zu werden, Satanianer (*Σατανιανοὺς ἑαυτοὺς ἐπωνόμασαν*).

g) Die weltherrschenden Götterstämme vertraten ihnen das gute und das böse Princip, dem schwarzen Gotte (Czernebog, bei Helmold auch Diabol) wurden Libationen gespendet um Böses abzuwenden. Dieser Dualismus war nicht unbedingt, aber einschneidend genug um selbst dem manichäischen Princip Raum zu geben (Bogomilen). Vrg. Gieseler, ü. d. Verbreitung christl. dualist. Lehrbegr. unter d. Slaven. (Stud. u. Krit. 837. 2.)

h) In der germanischen Religion erschien die polarische Spannung, durch welche alles Dasein besteht, und zugleich eine geschichtlich gewonnene höhere Religionsbildung, sei's durch eigne nationale Entwickelung, sei's durch Einführung einer fremden Religion, als ein Kampf der neuen weltherrschenden, menschenliebenden Götter gegen die alten Naturgötter, welche gebändigt in der Tiefe liegen, aber als immer drohende Mächte, die sich einst zum Todeskampf erheben werden. Durch das Christenthum wiederholte sich hier nur derselbe Pro-

4. Die Individualität Luther's, seine zugleich mönchische und religiös-energische Sprache, hat in seiner Partei, wie sie seine Aeusserlichkeiten am entschiedensten aufnahm, den Teufelsglauben weit über den alten Glauben und über den Glauben der übrigen Parteien hinaus gefördert[i]). In keiner Partei

---

cess, durch den einst die olympischen Götter im Volksbewusstsein zu Dämonen geworden waren: aber in Völkern, welche an tragische Götterkämpfe gewohnt auch die Nachtseite des Lebens tief auffassten, erhielt der Glaube an den Teufel, in welchem sich die alten Volksgötter beider Ordnungen concentrirten, eine ganz andere Energie, während doch auch der Volks-Humor sich über seine eignen Schreckbilder erhob und über den Teufel sich lustig machte. Es fehlt noch an einer Geschichte des Teufels in diesem Sinne. Einzelnes: Görres, die deutschen Volksbücher. Heidelb. 807. S. 207 ff. Grimm, deutsche Mythol. Gött. 835. S. 549 ff. — *Hist. prodig. et lamentable de J. Faust. Rouen.* 662. Stieglitz, Sage von Faust, in Raumer's hist. Taschenb. 834. Der Glaube an Magie: ausserordentliche Macht über die Natur durch dämonisches Bündniss, war römisch wie germanisch, und in beiden Rechten finden sich Todesstrafen gegen Zauberer, die doch selten vollstreckt wurden. Seit Karl dem Gr. (*Capitulare Paderbrunnense a.* 785 bei *Pertz Monum. III.* 48. *c.* 6: *Si quis a diabulo deceptus crediderit, secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines commedere, et propter hoc ipsam incenderit, vel carnem ejus ad commedendum dederit, vel ipsam commederit, capitis sententiae punietur,*) und Agobard (*de grandine et tonitruis*) hat die politische Macht und die Wissenschaft solchem Volksglauben mannigfach widerstrebt, bis durch das Eingehn der Päpste auf denselben seit 1484 das Morden der Hexenprocesse in den germanischen Ländern begann und in die protestantische Kirche ungemindert überging. Der Sinn davon: bösartig gebrauchte Zaubermacht über die Natur durch geistige und leibliche Hingabe an den Teufel, aus dem christlichen Staate durch den Tod des Verbrechers auszurotten. Codex des Hexenprocesses von J. Sprenger und H. Institor: *Malleus maleficarum. Col.* 489. u. o. *Frcf.* 600. Neben geschichtlich bedeutendern Monographien über einzelne Gerichtssprengel, W. G. Soldan, Gesch. der Hexenproc. Stuttg. 843. Zu dem Wahne von der Macht des Satan über die Natur, und wiederum der Kirche über ihn und sein Reich, gehören auch die Anatheme gegen Thiere, vornehmlich gegen Ungeziefer als Landplage; gerichtliches Verfahren wegen culposer Tödtung durch Thiere stammt aus dem vorchristlichen Alterthum. *St. Prix, rapport et récherches sur les procès et jugemens relatifs aux animaux. Par.* 829.

i) Der schwere Kampf, den Luther in der eignen Brust und gegen eine halbe Welt durchzukämpfen hatte, stellte sich ihm persönlich dar im Teufel und dessen Sohne, dem Papste. In den symbolischen Schriften der Lutherskirche tritt dieser Volksaberglaube, da darüber kein Streit, nur gelegentlich hervor: das Papstthum (wie die alten vom Christenthum überwundenen Götzendienste) vom Teufel gestiftet, der Teufel als immer drohende Macht innerhalb der Christenheit, ausserhalb derselben als Welt-Gott. *Art. Smalc.* 315. *Cat. maj.* 525. 532 *sq. Form. Conc.* 667. Zwingli und Calvin haben sich ohne ein Interesse

übrigens fand sich, bis über die Hälfte des 17. Jahrh. hin, Adämonismus[k]). Philosophische Bestreitungen zuerst durch Spinoza und Balth. Bekker, durch jenen offener als durch diesen[l]): die dogmatischen, von der Seite, dass die Lehre nicht wesentlich biblisch sei, beginnen mit Semler[m]). Das Verfahren bei der

---

der Phantasie an diesen schauerlichen Gebilden zur möglichst einfach gefassten Schriftlehre zurückgewandt.

k) Aber auch in der alten Kirche einzelne, von der Kirche unbeachtete Milderungen. Selbst die moralische Specificirung der Dämonen nach den verschiedenen Lastern (*spiritus fornicationis, irae, avaritiae, superbiae etc.*) bei den Kirchenvätern schon seit Hermas trug die Auflösung der Dämonen in lasterhafte Triebe in sich. Noch mit sehr bescheidener Aufklärung bemerken die Clement. Homilie'n (9, 12): viele wurden grade durch die in ihnen verborgenen Dämonen veranlasst den Eingebungen derselben als eignen Gedanken beizustimmen, oder zu meinen, dass sie nur an leiblicher Krankheit litten, an der Galle, an zu viel Blut u. drgl. Aber selbst, wenn dieses der Fall wäre, bleibe immer etwas Dämonisches (*εἰ καὶ τοῦτο ἦν, οὐδὲ αὐτὸ ἀπήλλακται δαίμονος εἶδος εἶναι*), denn die allgemeine Erdseele (*ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή*) vereinige sich durch zu reichliche Nahrungsmittel mit der Seele und wirke auf den Körper wie ein Gift. Aber die griechischen Aerzte behandelten, was die Kirche als Dämonenbesitzungen nahm, als Krankheiten: *Orig. in Matth. tom.* 13. *Philostorg. Hist. ecc.* 8, 10.

l) Spinoza (*Ep.* 74) musste einen Teufel, der nicht zugleich in anderer Beziehung Gott selbst wäre, für Unsinn halten. Auch Hobbes (*Leviath.* 38. *Nomina appellativa*) konnte den Teufel nicht gelten lassen, nachdem er den Geist insgemein verleugnet hatte. Becker (*de betooverde Weereld. Leov. Amst. IV.* 691. hrsg. v. Semler, L. 781. III) wollte nur die Misbräuche, die Folgen angegriffen haben. Aber indem er auf Cartesianischem Standpunkte die Einwirkung von Geistern auf die Sinnenwelt bestritt, wies er nach, dass die h. Schrift keinen Lehrbegriff über sie aufgestellt habe und manches als verblümte Rede zu verstehn sei, dass die Dämonenbesitzungen Krankheiten waren, die das Hirn verwirrten, endlich im Gewissen des Menschen der Brunnen seines Glücks wie seiner Qual sei. Naturgemäss wurde die Anwendung des Dogma bestritten, als man dieses selbst zu bestreiten sich wohl auch innerlich noch nicht berechtigt fühlte.

m) *De Daemoniacis in Evv. Hal.* 760. 4. Vertheidigung dieser Schrift in der umständl. Untersuch. d. däm. Leute. Hal. 762. Er begann da, und mit ihm die Aufklärung in der deutschen Theologie, wo die jüdisch neutestamentliche Ansicht auf einem der Religion nur benachbarten Gebiete mit dem Weltverstande am härtesten zusammenstiess. Die spätere Fortbewegung dieser Opposition geschah dadurch, dass die Annahme einer absichtlichen Accommodation Jesu und der Apostel aufgegeben, aber der volksthümliche, poetische, unbewusst sinnbildliche Gehalt dieser Vorstellungen nachgewiesen und ihr Recht besonders seit Schleiermacher auch für die gegenwärtige Kirchensprache und ihre Poesie in Anspruch genommen wurde; oder nur allegorisch in lebhafter, moderner Sprache z. B. *Louandre* (oben S. 206): *banni du ciel par la colère de Dieu, banni de la terre par le scepticisme des*

Anklage über Magie erfuhr früher schon solche Einreden, welche nur zur Vorsicht aufforderten[n]): Christ. Thomasius fasste es tiefer, freilich nur juridisch auf[o]). Länger als dieser gräuelhafte Rest von Heidenthum haben sich andere ähnliche in derselben Lehre erhalten.

Die neueren philosophisch deutenden Vertheidigungen vertauschen den Begriff von Satan und seinem Reiche mit dem von Idee, Macht, Geist, Reich des Bösen[p]): die dogmatisch-orthodoxen beruhen bis in unsere Tage auf den beiden Grundlagen: die Sünde sei die Basis vom Werke Christi, Wesen und Bedeutung der Sünde werde nicht verstanden ohne die Lehre vom Satan, ja sie schliesse sich mit dieser erst ab[q]).

§. 83.

Indem wir die trübe Masse der späteren Volksvorstellungen von Satan und den Dämonen vorbeilassen, he-

hommes — und doch heisst es noch wie zur Zeit Salvian's: *ubivis daemon.*

n) *U. Molitoris, de Lamiis et pythonicis uxorib. Col.* 489. *Par.* 561. *Wier, liber apologeticus de pseudomonarchia daemonum. Bas.* 577. 4. u. a.

o) *De orig. et progr. processus inquis. c. sagas. Hal.* 712. 4. Auch hat er (Erinnerungen wegen seiner künft. Wintervorles. Hal. 702.) das mittelalterliche Bild des Teufels und mit ihm das natürliche Volksinteresse für diese Gestalt geistig vernichtet.

p) Nach Kant, Ehrhard, Apol. des Teuf. (Fichte u. Nieth. phil. Jour. 798. 2) nur für den positiven Inhalt des Bösen und die Möglichkeit des Teufels. Nach Schellings Urbösem im Grunde Gottes (Untersuch. ü. das Wesen der Freih. 809.): Daub, Judas Ischar. Heidelb. 816-8. II. Vielleicht auch des neuen Schelling Vorlesungen über Satanologie hierher gehörig.

q) An die Stelle des Teufels inmitten des Erlösungswerks nach einem tausendjährigen Lehrtypus hat doch zuletzt die kirchliche Theologie sich selbst corrigirend die Gottheit gesetzt. Der moderne Supernaturalismus behauptete nur mit kalter Gewissenhaftigkeit die unleugbar biblischen Vorstellungen vom Teufel, doch nach Storr (*Doctr. chr.* 180) als von Christo *inter capita doctrinae* gezählt (nach *Jo.* 16, 7). Nur die erste Hast des Bundes zwischen der Philosophie und der Orthodoxie liess die Erklärung des Teufels als ein Hirngespinst für eine Nichtigkeitserklärung Christi selbst ansehn (in die Welt gekommen, die Werke eines Hirngespinstes zu zerstören, s. Marheineke's Dogmatik 1. Ausg. S. 176 ff.). Aber das Festhalten am Teufel ging von der erneuten gefühlsmässigen oder phantastischen Orthodoxie aus, welche auch Dämonenbesitzungen wieder aufbrachte. Eine gemessne Vertheidigung, welche das christliche Bewusstsein von dem Ursprunge und der Tiefe der eingetretenen Verderbniss mit der Offenbarung in der h. Schrift zusammenfasst, alle Widersprüche und Gefahren dieser Lehre ihrem Misverstande und Misbrauche zurechnend, bei Twesten, Dogmat. II. 1. S. 361 ff.

ben wir für die altkirchlichen Meinungen nur Zweierlei im Allgemeinen hervor: wie sich Jüdisches und Heidnisches in diesem Artikel ineinander gemischt habe [1]), und, wie die Vorstellungen der Kirche in demselben fortwährend zwischen Monotheismus und Deismus geschwankt haben [2]).

1. Jüdisch sind in dem Artikel die gangbaren Namen gewesen, mit denen man diese Wesen bezeichnete. Das alexandrinische *διάβολος* behielt im kirchlichen Gebrauche seine Vieldeutigkeit bei[a]); der Name, *δαίμονες* und *δαιμόνια*, blieb im jüdisch-alexandrinischen Sinne, d. i. nur von bösen Geistern, im Gebrauche[b]). Einige Namen, welche hinzukamen, wie (nach Jes. 14, 12, und erst seit dem 4. Jahrh.) der Name Lucifer[c]), haben vielleicht doch auch eine, uns nur unbekannte, jüdische Abstammung gehabt. Jüdisch ist ferner der im Allgemeinen herrschende Kirchenbegriff von dem Wesen Satans und der Dämonen gewesen: alle gefallene Engel und Satan Einer des ersten Ranges, kein böses Princip. Nur Tatianus dachte von den Dämonen anders, sie erschienen ihm als Geister der Hyle, folglich als finstere Naturgeister[d]). Aber heidnisch war die

---

a) In der hierher gehörigen Bestimmtheit als Höllenfürst und als untergeordneter Dämon. Diess z. B. *Nonnus ad Jo.* 8, 44 (*B. Crusius, de Nonno. Opuscc.* 220 *sq.*) *Orig de princ.* 1, 5. In der ersten Bedeutung stehende Prädicate: *ἀρχάγγελος, ἀρχηγέτης, πρωτοστάτης.*

b) Oben §. 80, *d.* Der Sprachgebrauch der Kirche warf hierdurch mit ihren Höllengeistern zusammen die beschädigenden Naturgeister der alten Welt (*κακοδαίμονες, ἀλάστορες*), die Götter im griechischen, abgeschiedene Geister im römischen Sinne, gelegentlich auch die platonischen Dämonen. Letztere je nach der Stellung des einzelnen Kirchenlehrers zur griechischen Philosophie. Daher z. B. nach Justin (*Apol. I. c.* 5) Sokrates, weil er vom Logos getrieben unternommen hat die Menschen von den Dämonen abzuwenden, durch dieselben als Atheist zum Tode gebracht worden ist, wie jetzt die Christen; dagegen Tertullian: (*Apol. c.* 22) *Sciunt daemonas philosophi, Socrate ipso ad daemonii arbitrium exspectante. Quidni? cum et ipsi daemonium adhaesisse a pueritia dicatur, dehortatorium plane a bono.* Ebenso *Minuc. Felix, Octav. c.* 26.

c) *Eus. praep. ev.* 4, 9. Augustin (*de doctr. chr.* 2, 21) erwähnt nur, dass dieser Planet (*sidus quod appellamus Luciferum*) dem Julius Cäsar und seiner Ahnenfrau der Venus geweiht war. Sonach hat das allgemeine Geschick, dass ein heidnischer Sterngott zum Dämon wurde, diesen besondern Charakter erhalten, weil dieser Stern sich als Sternenfürst darstellt und nach der misverstandenen Stelle des Propheten (*ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ Ἑωσφόρος*). Diese Stelle zugleich mit *Luc.* 10, 18 wird aber schon von Origenes (*de princ.* 1, 5) auf den Fall des Teufels angewandt.

d) *Tat. c. Graec. c.* 12: *Οἱ δαίμονες — σύμπηξιν ἐξ ὕλης λάβον-*

älteste Vorstellung vom Falle der Dämonen, wenn sie sich gleich an Schriftstellen anschliessen mochte. Denn jene Vorstellung, dass sie durch Sinnlichkeit gefallen seien, ist, wie sie aufgestellt wurde, nur eine rohe Wendung der platonischen Meinung vom Falle der Geister aus der Idealwelt[e]). Völ-

---

τες κτησάμενοί τε πνεῦμα τὸ ἀπ᾽ αὐτῆς, ἄσωτοι καὶ λίχνοι γεγόνασιν. Es entstehn verschiedene Ordnungen derselben, je nachdem sie sich zur reinen oder zur geringern Materie wenden. Die Moral, der diese Lehre dient c. 16: τούτους νικᾶν ἄν τις θελήσῃ, τὴν ὕλην παραιτησάσθω.

e) So hat Origenes es genommen: *c. Cels.* 5, 55: *Τοὺς δυναμένους ἀκούειν προφητικοῦ βουλήματος πείσομεν, ὅτι καὶ τῶν πρὸ ἡμῶν τις ταῦτα* (*Genes.* 6, 2) *ἀνήγαγεν εἰς τὸν περὶ ψυχῶν λόγον, ἐν ἐπιθυμίᾳ γενομένων τοῦ ἐν σώματι ἀνθρώπων βίου, ἅπερ τροπολογῶν ἔφασκε λελέχθαι θυγατέρας ἀνθρώπων.* Aber alle ältere Väter, welche jenes Mythus gedenken, der freilich seinem Grundcharakter nach zwar alttestamentlich, aber nicht hebräisch, sondern heidnisch ist (sinnliche Mischung des Göttlichen und Menschlichen), haben ihn wörtlich und geschichtlich gefasst (meist nach der Lesart der LXX: *Οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ*), wenn auch nicht in seiner ursprünglichen Naivetät, sondern wie es die jüdische Vorstellung und das in einem Theile der Kirche für kanonisch geachtete Buch Henoch (der durch Bruce und Rüppell aufgefundene äthiopische Text, in der engl. Uebersetzung von Laurence, Oxf. 821. 833., in der deutschen mit Commentar von A. G. Hoffmann, Jena 833-8., von dem altkirchlichen Buche nicht wesentlich verschieden) mit sich brachte, als Sündenfall der Engel, so jedoch, dass gleichfalls nach Henoch (15, 8) nicht zunächst diese Engel, welche die Töchter der Menschen schön fanden, sondern ihre Söhne, in der einen Hinsicht ähnlich den griechischen Heroen, als Dämonen (untergeordneter Art) angesehn wurden. *Just. Apol. II. c.* 5: *Οἱ ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες. Athen. legat. c.* 24 mit genauer Unterscheidung des Satan, der durch ihre Begierde gefallnen Engel und der von ihnen erzeugten Giganten. Besonders Tertullian hat es ausgeführt (*de cultu femm. I,* 2), auch nach dem Buche Henoch (81), doch den allgemeinen Gedanken jener Zeit von verrathenen Himmelsgeheimnissen und Prometheusgaben, in seiner eignen harten, aller Civilisation feindlichen Weise, dass diese Engel ihren Schönen allerlei eitle Künste als Morgengaben gebracht hätten (*lumina lapillorum, quibus monilia variantur, circulos ex auro, quibus brachia arctantur, medicamenta ex fuco, quibus lanae colorantur, et illum ipsum nigrum pulverem, quo oculorum exordia producuntur*). Im Gegensatze der auch den Philosophen und Poeten bekannten Dämonen hält er jene Genesis derselben für das eigenthümlich Christliche: *Apol. c.* 22: *Quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens daemonum evaserit, damnata a Deo cum generis auctoribus et cum eo quem diximus principe, apud literas sacras ordine cognoscitur.* Erst die Antiochenische Schule hat in ihrer Abneigung vor dem Mythischen wie vor dem Allegorischen aus den Söhnen Gottes (*Gen.* 6, 2) Söhne Seths gemacht. *Chrys. in Gen.* 6 *homil.* 22. (Doch schon *Clem. Recogn.* 1, 29 die natürliche Deutung: *homines justi, qui angelorum vixerant vitam, illecti pulchritudine mulierum ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt.*) Hiernach

lig heidnisch war die Vorstellung von Dämonenzeugungen, welche vornehmlich in der ältesten Kirche im Gange waren [f]). Daneben die aus dem Judenthum herübergekommene Meinung, dass die Dämonen als Heidengötter vom Opferdunst genössen, ja sich nährten [g]). Aus einem Philosophem über diesen rohen Stoff ging die Lehre hervor, dass die dämonische Natur sich immer mehr versinnlichte, materialisirte: was dann selbst für die Vorstellung von materiellen Strafen derselben angewendet worden ist. Heidnisches und Jüdisches stand einander gegenüber in den Meinungen vom Falle des Satan. Denn dorthin gehörte die Vorstellung, dass er im Stolze gefallen sei, hierher die, dass der Neid gegen die Menschen sein Fall gewesen [h]). Ganz grie-

---

spricht Augustin (*de Civ. Dei* 15, 23) von Fabeln der Giganten, und Philastrius (*haer.* 107) hat daraus gar eine Häresis gemacht: *quae de gigantibus asserit, quod angeli miscuerint se cum feminis ante diluvium, et inde esse natos gigantes suspicatur.* — *G. Wernsdorf, de commercio angelorum cum filiab. hominum a Judd. et PP. platonizant. credito. Vit.* 742. 4. *Keil l. c.* 566 *sqq.*

f) Was nur eine Steigerung und hierdurch auch Umkehr jener Engelliebe ist, dass Satan selbst mit Eva Unzucht getrieben habe, dieses kommt, wohl nach rabbinischen Vorbildern, nur in apokryphischen Schriften (*Protev. Jac. p.* 96. *Fabric.*) und in häretischen Behauptungen (*Epiph. haer.* 40, 6) vor. Fremdartig, vereinzelt *Firmicus, de errore prof. rell. c.* 14: *Daemones diaboli procreatione generantur.* (Nach einer jüdischen Tradition hat auch Adam mit seiner ersten Eva, der Lilith, eine Dämonenbrut gezeugt.) Aber Meinungen von fortwährenden Geschlechtsverhältnissen, wie sie den Apologeten geläufig sind (*Justin. Apol. I. c.* 5: *δαίμονες φαῦλοι — γυναῖκας ἐμοίχευσαν καὶ παῖδας διέφθειραν*), hatten darin ihren Grund, dass schon nach der jüdischen (*Ps.* 96, 5: *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια*) und apostolischen (1 *Cor.* 10, 20 *sq.*) Meinung die Griechengötter für Dämonen galten, sonach alles, was jenen die Mythe und Poesie nachgesagt hatte, diesen in Rechnung gestellt wurde. Im Mittelalter hielt nur der Volksglaube dergleichen fest: Verbindungen mit Feen und mit Frau Venus, jene ohne dämonischen Zusatz, diese nicht unverzeihlich; Merlin als Sohn des Teufels und einer reinen Jungfrau, Hexen als dem Teufel auch leiblich hingegeben.

g) *Justin. Apol. II. c.* 5. *Orig. exhort. ad martyr. c.* 45. Er leitet daraus eine Mitschuld derer, welche sie durch Opferduft ernähren, an ihren Uebelthaten her. Schon in den Vögeln des Aristophanes ist diess ein Spott über die Volksgötter.

h) Das Erste nach 1 *Tim.* 3, 6: *Orig. in Ezech. hom.* 9, 2: *Inflatio, superbia, arrogantia peccatum diaboli est, et ob haec delicta ad terras migravit de coelo. Chrys. in Matth. hom.* 15. Daher die Dämonen in Bezug auf ihre Verehrung als Götter der Griechen (*Tatian. c. Gr. c.* 12) *λῃσταὶ θεότητος.* Grossartiger monotheistisch und nach dem einen Gedanken des menschlichen Falles (*Gen.* 3, 5) *Iren.* 5, 24: *Diabolus hoc tantum potest, quod et egit in principio — obcoecare corda hominis ad obliviscendum quidem verum Deum, ipsum autem*

chisch fasste Origenes den Fall beider, Satans und der Dämonen: als habe er in misfälliger Verwaltung der weltlichen Dinge bestanden, gemäss seiner Lehre von den Engeln und Weltgeistern[i]).

Noch sonst stellte sich Heidnisches und Jüdisches gegenüber in dem Artikel. So bei den Dämonischen, diesem Hauptbilde in der alten Kirche, indem sich darin die Macht des christlichen Geistes über das Heidnische darstellte[k]). Denn die

---

quasi Deum adorare. Anselm. de casu diaboli c. 4: *Voluit inordinate similis esse Deo.* Das Zweite nach *Sap.* 2, 24 als Neid gegen Adam: *Iren.* 4, 40, 3: Ἐζήλωσε τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ. *Cypr. de bono patient. c.* 19: *Diabolus hominem ad imaginem Dei factum impatienter tulit. Inde et periit primus et perdidit.* Es liegt in dieser Ansicht, dass der Sündenfall des Teufels dem des Menschen unmittelbar vorausging, und steht nichts entgegen, dass sich jener zunächst in der Verführung zu diesem äusserlich bethätigt habe, wie Justin (*Tryph. c.* 124) und Tatian (*c. Graec. c.* 7) es auffassen, Letzterer jedoch die mosaische Erzählung hier nicht voraussetzend, sondern ein sich Anbetenlassen des erstgebornen Engels als Gott, der dadurch zum Teufel ward. Auch werden beide Ursachen des dämonischen Falles zusammengefasst, oder doch bald die eine bald die andre genannt; mit Voranstellung des tiefern religiösen Grundes *Aug. de vera rel.* 1, 13: *ille angelus magis se ipsum, quam Deum diligendo subditus ei esse noluit.* Die andern Dämonen sind nach der herrschenden Ansicht vom Teufel zur Nachfolge verführte Engel (*Iren.* 4, 41: *diabolus sibimetipsi et reliquis factus est abscessionis causa*); mit verschiedener Beifügung der andern Ergänzungen des Dämonenheers (*e*). Aber der Fall überhaupt, diese Sichselbstverkehrung des gutgeschaffnen Geistes, ist das eigenthümlich, zwar nicht Christliche, doch monotheistisch Biblische, und soweit hat Tertullian (*e*) richtig gesehn.

i) *Orig. de princ.* 1, 4 *sq. in ep. ad Rom.* 8, 12. Die Annäherung dieser Ansicht an den Gnosticismus zeigt sich auch darin (*in Jo. tom.* 13, 49), dass die nationalen Verwaltungen selbst derjenigen Engel, welche das ihre gethan haben, nur bis zur Ankunft Christi dauern sollten. In dieser Weise durch die Vermittelung Gregors von Nyssa (*or. cat. c.* 6) achtet noch Joh. Damascenus (*de fide orth.* 2, 4) den Teufel für den Engel, welchem die Herrschaft über die Erde ursprünglich übertragen war (τῆς γῆς τὴν φυλακὴν ἐγχειρισθεὶς παρὰ θεοῦ), und Gregor wusste hieraus treffend den Neid des Erdherrschers zu erklären (*h*), als aus der ihm unterworfenen Natur ein Wesen entstand mit dem Ebenbilde des höchsten Herrschers.

k) Der kirchliche Gemeinverstand hat hierbei immer unterschieden: 1) diese individuelle zauberhaft wirkende Begabung zur Austreibung von Dämonen aus Besessnen, welche nur während der ersten 3 Jahrhunderte in der ganzen Kirche geglaubt und geübt wurde (§. 82, *c*), nachher aber mit ihrem Gegenstande selbst blos sporadisch und verdächtigt vorkommt, obwohl von der Orthodoxie immer für möglich geachtet, und erst vom modernen protestantischen Supernaturalismus auf die Zeit Jesu beschränkt; 2) die allgemeine Macht des christlichen Geistes über alle dämonische Versuchungen, welche als das specifisch Christ-

Vorstellung, dass der dämonische Zustand von Menschengeistern herrührte, war heidnisch: die, welche ihn von Engeln des Satan ableitete, eigentlich jüdisch[l]).

2. Der Kampf zwischen Monotheismus und Dualismus ist wesentlich in diesem Artikel. Er tritt bestimmter hervor schon in manchen Ausdrücken, wie in denen bei Athenagoras und Synesius, welche Satan den Gegengott nennen und ihn mit der Hyle in Verbindung setzen[m]). Die Deutung von 2 Kor. 4, 4

---

liche in dieser Lehre vom Anfange der Kirche an freudig bekannt worden ist (z. B. *Hermae Pastor, II mand. 7: diabolum ne timeas, timens enim Dominum, dominaberis illius, quia virtus in eo nulla est*); nur hat in dunkeln Zeiten diese Macht des Geistes sich in heilige Zaubermittel (Kreuzeszeichen, Taufwasser etc.) verhüllt, die doch blos ihre Symbole waren, und bei allem Respecte vor dem Wissen des Teufels, nach seiner Erzengelnatur, — auch hinsichtlich der Dämonen insgemein in Bezug auf heidnische Orakel (*Aug. de divinatione daemonum*) und auf die wenigstens angenommene Grundbedeutung δαήμονες Wissende — war doch der Gedanke in der Kirche, dass im Menschen etwas sei, das dem Teufel verschlossen, ihm zu hoch ist; wohl von Gregor d. Gr. zuerst ausgesprochen: *diabolus cogitationes nostras non capit.*

l) Bereits Josephus (*de bello jud.* 7, 6, 3) hatte dem jüdischen, oder doch orientalischen Glauben an Besessene dieses Element aus dem römischen Volksglauben an *manes, lemures* angeeignet, dass sie besessen wären von den abgeschiedenen Geistern böser Menschen. In kirchlichen Denkmalen zuerst Justin (*Apol. I. c.* 18), als vorausgesetzte, bekannte Sache: οἱ ψυχαῖς ἀποθανόντων λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτούμενοι ἄνθρωποι, οὓς δαιμονιολήπτους καὶ μαινομένους καλοῦσι πάντες. Aber schon Tatian (*c. Graec. c.* 16) dagegen: δαίμονες οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτάττοντες οὐκ εἰσὶν αἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαί, denn machtlos im Leben, wie sollten sie durch den Tod so mächtig geworden sein? Augustin (*de haeresib. c.* 85) rechnet es schon unter die separaten Meinungen Tertullians: *animas hominum pessimas post mortem in daemones verti*, (obwohl dieser *de an. c.* 57 nur erwähnt *fallaciam spiritus nequam sub personis defunctorum delitescentis*,) und es blieb diess in den Erinnerungen der Kirche als eine Ketzerei der Tertullianisten: *Isidor. Hisp. origg.* 8, 5. Denn die kirchliche Ansicht, obwohl nie gesetzlich festgestellt, dachte nur an ein gemeinsames Reich der Dämonen und abgeschiedenen Bösen, jene als die Peiniger von diesen, mit der einzigen Freude ihres unseligen Daseins, der Schadenfreude. Dagg. Jahn, was lehrt die Bibel v. Teufel, von gefall. Engeln, Dämonen etc. Nachtr. zu s. theol. Werken.

m) *Athen. legat. c.* 25: Ὁ τῆς ὕλης ἄρχων, ὡς ἔστιν ἐξ αὐτῶν τῶν γινομένων ἰδεῖν, ἐναντία τῷ ἀγαθῷ τοῦ θεοῦ ἐπιτροπεύει καὶ διοικεῖ. Diese feindselige Macht wird *c.* 24 ἡ ἀντίθεος genannt, aber sie ist von Gott und gut geschaffen. Nach *Synes. hymn.* 2, 56 *sqq.* die Dämonen in der Hyle als Urmaterie erzeugt. Bei Arnobius (*adv. gentes* 4, 12) sind *antithei* nur die bösen Dämonen, welche den Magiern oft statt der angerufenen Helfenden schadenbringend erscheinen, vrg. *Jamblich. de myst. Aegypt.* 3, 31. Die Vorstellung, dass Satan der Erstgeborne bei Tatian (c. 7: ὁ πρωτόγονος) meint den Engelfürsten, der er gewesen.

machte, von Irenäus an, den Vätern viel zu schaffen, indem sie den manichäischen Schein daraus entfernen wollten[n]). Aber in

---

Lact. div. Instt. 2, 8: *Deus — produxit similem sui spiritum, qui esset virtutibus Dei Patris praeditus. Deinde fecit alterum, in quo indoles divinae stirpis non permansit. Itaque suapte invidia tanquam veneno infectus est, et ex bono ad malum transcendit, suoque arbitrio, quod illi a Deo liberum datum fuerat, contrarium sibi nomen adscivit. — Invidit enim antecessori suo.* Die folgende beanstandete Stelle — (*Fabricaturus Deus hunc mundum, qui constaret in rebus inter se contrariis, — fecit ante omnia duos fontes rerum sibi adversantium, illos videlicet duos spiritus, rectum atque pravum, quorum alter est Deo tanquam dextra, alter tanquam sinistra, ut in eorum essent potestate contraria illa, quorum mixtura et temperatione mundus et quae in eo sunt universa constarent. — Necesse fuerat et malum fieri, ut bonum fieret. Et quoniam fas non erat, ut a Deo proficisceretur malum, neque enim contraria se ipse faciet: illum constituit malorum inventorem, quem cum faceret, dedit illi ad mala excogitanda ingenium et astutiam, ut in eo esset voluntas prava et perfecta nequitia.*) — wie sie auf guter Auctorität ruht, während der Grund ihrer Weglassung offenbar liegt, findet in der Vertheilung der Natur unter beide Gewalten c. 9 (z. B. *nox quam pravo illi antitheo dicimus attributam*) ihre Bestätigung als ein ungeschickter Ausdruck für das Verhältniss Gottes zur Weltnothwendigkeit des Bösen (ähnlich *Jo.* 12, 40. *Rom.* 9, 18 *sqq.*), während freilich diese ganze Vorstellung vom Satan als ebenbürtigem Bruder des Logos, obwohl auch Idealisirung des ursprünglichen Engelfürsten, in vornicänischer Zeit, noch einer der dunkeln Schatten ist, welche der modegewordene Gnosticismus in den Gedankenkreis sonst kirchlich gesinnter Männer geworfen hat. Hieran nur witzig anstreifend *Tert. de idolol.* c. 18: *daemonia magistratus sunt saeculi.* Eine entgegengesetzte Ansicht ist vom Neuplatonismus aus vornehmlich in die griechische Kirche eingedrungen, (*Maximus in* c. 11. *Dionysii de coel. hier.*) dass Satan nur zu den Engeln der untersten Dionysischen Ordnung gehörte, welche als dem Weltlichen am nächsten (περικόσμιοι) sündigen konnten, und zwar zur Ausgleichung mit der kirchlich hergebrachten Ansicht als der Erste dieser Ordnung; diess meint Joh. Damascenus *de fide orth.* 2, 4: ἐκ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων πρωτοστάτης τῆς περιγείου τάξεως — ἐπήρθη κατὰ τοῦ πεποιηκότος αὐτὸν θεοῦ. Eine andere Milderung liegt schon in Augustin's blos privativer Auffassung des Bösen (*de Civ. Dei* 11, 9: *mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit*) wie diess von *Dion. Areop.* ausgeführt ist: *de div. nomm.* c. 4: Εἰ πάντη τἀγαθὸν ἀνέλῃς, οὔτε οὐσία ἔσται οὔτε ζωή, οὔτε ἔφεσις οὔτε κίνησις, — οὐκ ἔστι κάκου δύναμις, ἀλλ' ἥττονος ἀγαθοῦ παρουσία. Diess wird dann ausdrücklich auf die Dämonen angewendet: τὰς δοθείσας αὐτοῖς ἀγγελικὰς δωρεὰς οὐ μήποτε αὐτὰς ἠλλοιῶσθαί φαμεν. Und abgesehn von der folgenden Uebertreibung des Areopagiten, für ihn nur eine systematische Consequenz, dass die Dämonen, so weit sie sind, auch gut sein, wiefern aber bös, sie nicht sein (εἰσὶ κακοὶ καθ' ὃ οὐκ εἰσί), waren die hohen Gaben des Teufels auch immer in der Kirche anerkannt, ein wenn auch gemisbrauchtes und verkehrtes Gute.

n) *Iren.* 3, 7. 4, 29. *Aug. c. Faust.* 21, 2. Gegen die gnostische und manichäische Berufung auf den verblendenden θεὸς τοῦ αἰῶνος des

der Auffassung von Zustand und Reich des Satan zeigen sich die meisten Spuren des schwer zu entfernenden Dualismus und des Gegensatzes wider denselben. Denn von Anfang an theilte sich die kirchliche Meinung in die beiden: dass jenes Reich einen bleibenden Gegensatz gegen das göttliche bilde, oder dass die satanische Macht gebrochen sei, vergangen, und nur in der Bestrafung ewig genannt werden müsse [o]).

Die ewige Bestrafung aber blieb ein Dogma der ganzen Kirche. Sie blieb es selbst in dem Maasse, dass man es festhielt, auch wo man an der Ewigkeit menschlicher Verdammniss zweifelte [p]). Origenes Lehre war ein edles Philosophem, welches sich auf das gesammte Geisterreich bezog [q]). Mit

---

Apostels half sich die kirchliche Auslegung durch die Beziehung von *τοῦ αἰῶνος* auf den Objectbegriff *νοήματα τῶν ἀπίστων* (*Deus excaecavit mentes infidelium saeculi hujus*), sonach *ϑεὸς* der wahre nach seiner Weisheit und Gerechtigkeit prädestinirende Gott; so dass auch hier das Selbst des Teufels in die Gottheit zurücktrat.

o) Dieser Gegensatz ist doch nur ein fliessender und wird von denselben Kirchenlehrern je nach ihrer Stimmung verschieden ausgesprochen, denn immer hielt die öffentliche Kirchenmeinung an dem Monotheistischen fest, dass alle Teufel nichts vermögen gegen den Willen Gottes (von ihren verderblichen Thaten ganz im Sinne der Kirche *Orig. c. Cels.* 31: *ταῦτα αὐτουργοῦσι δήμιοι, κρίσει τινὶ ϑείᾳ λαβόντες ἐξουσίαν ἐν καιροῖς τισι ταῦτ᾽ ἐνεργεῖν*, Gottes Scharfrichter), und, abgesehn von der doch göttlichen Prädestination, auch nichts gegen den Willen des Menschen (*k*).

p) Zu Grunde lag das Reuelose und das Abgehn der Entschuldigung aus sinnlicher Schwachheit. *Tatian c.* 15: *Ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον. Jo. Dam. de fide orth.* 2, 3: *Ἀνεπίδεκτος μετανοίας, ὅτι καὶ ἀσώματος· ὁ γὰρ ἄνϑρωπος διὰ τὴν τοῦ σώματος ἀσϑένειαν μετανοίας ἔτυχεν. Tert. de carne Chr. c.* 14: *Nunquam illis restitutio repromissa est.* In der lateinischen Kirche kam seit Augustin (*enchir. c.* 29) die Ausfüllung der Lücke, welche die *ruina diabolica* im Engelreiche gelassen hatte, durch die Schöpfung der Menschheit hinzu. Anselmus (*cur Deus homo* 2, 21) fügt die Unmöglichkeit bei, die Bedingungen auf gefallne Engel anzuwenden, welche nach kirchlicher Voraussetzung zur Erlösung des Menschen gehörten (Engeltod, Sünde des Stammvaters). Aber das alles sind nachgekommene Reflexionen, um den absoluten Gegensatz zu rechtfertigen, wie er in der Natur dieses Phantasiebildes lag, daher auch bei den Scholastikern und alten lutherischen Dogmatikern der *confirmatio angelorum* eine *obduratio daemonum* parallel geht (§. 81, *k*).

q) Vrg. §. 81, *l*. Es war die einfache Folge der alexandrinischen Freiheitslehre, daher auch der genaue, nur von Origenes und Rufinus meist absichtlich versteckte Ausdruck war, nicht dass der Teufel ein verlorner Sohn zum Vater heimkehren müsse, sondern dass er es könne, und als Weissagung über das providentielle Ziel der Weltgeschichte, es werde; obwohl in diesem unbedingten Flusse freier Bewegung auch die Möglichkeit lag, dass reuige Engel von neuem fielen. *Clem. Stromm.*

jener Verschiedenheit der Ansicht vom Reiche des Satan hing die Verschiedenheit der Bilder zusammen, in denen man Sitz und Stäte Satans und der Dämonen auffasste [r]).

1, 17: Ὁ διάβολος, αὐτεξούσιος ὤν, καὶ μετανοῆσαι οἷός τε ἦν καὶ κλέψαι (enthält wenigstens den Grundgedanken). *Orig. de princ.* 1, 6, 3: *Si aliqui ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt, poterunt aliquando in futuris saeculis converti ad bonitatem, pro eo quod est in ipsis liberi facultas arbitrii, an vero permanens et inveterata malitia velut in naturam quandam ex consuetudine convertatur? — Tam in his quae videntur et temporalibus saeculis, quam in illis quae non videntur et aeterna sunt, omnes isti pro ordine, pro modo et meritorum dignitatibus dispensantur: ut alii in primis, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus, et per graviora supplicia, ac multis saeculis tolerata, asperioribus emendationibus reparati et restituti eruditionibus primo angelicis, tum deinde etiam superiorum graduum virtutibus, et sic per singula ad superiora provecti usque ad ea quae sunt invisibilia et aeterna perveniant. — Ex quo, ut opinor, hoc consequentia ipsa videtur ostendere, unamquamque rationabilem naturam posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes et ab omnibus in singulos pervenire, dum accessus profectuum defectuumve varios pro motibus vel conatibus propriis unusquisque pro liberi arbitrii facultate perpetitur.* 5: *Destruetur (novissimus inimicus) non ut non sit, sed ut inimicus non sit. Nihil enim omnipotenti impossible est nec insanabile est aliquid factori suo.* Schleiermacher, wenn er einen Teufel geglaubt hätte, würde dasselbe Ziel, nur nicht als durch creatürliche Freiheit, sondern durch göttliche Nothwendigkeit zu erreichen, daher als ein nothwendiges aufgestellt haben. Vrg. (Lessing?) Göttl. Entwickelung des Satan durch d. Menschengeschl. Dessau 782. Ausserhalb der alexandrinischen Schule könnte jener Rettungsgedanke noch in der Sage angedeutet liegen, die aus dem Buche Henoch gekommen ist (c. 11—16), von einer Sendung Henochs an die aus Liebe gefallenen Engel. *Iren.* 4, 16: *Enoch, cum esset homo, legatione ad angelos fungebatur. Tert. de idol. c.* 4. 15. *de cultu femm.* 1, 3 *sq.* Allein diese Sendung ist nur die Ankündigung hoffnungsloser Verdammniss. Doch sind die Engel reuig und lassen eine Bittschrift an Gott aufsetzen (*Henoch* 13, 6). So beschreibt sie auch Tertullian, der ihnen nichts vorzuwerfen weiss als (c. 4) *repudium coeli et matrimonium carnis, c.* 2: *qui utique interdum cogitabant, unde cecidissent, et post libidinum vaporata momenta coelum suspirabant;* derselbe Gedanke, den Klopstock in Abadonna, dem gefallnen Engel, der das Heimweh nach dem Himmel bekommt, poetisch verherrlicht hat. Apokryphisch, häretisch oder doch ganz zerstreut in der Kirche sind Vorstellungen von einem Untergange der Dämonen in der Natur und im Menschen, oder von ihrer endlichen Aufreibung nach Analogie der Conjectur über die endliche Vernichtung der Verdammten, vrg. *Acta Thomae ed. Thilo p.* 53. *Firmic. l. c. c.* 9.

r) Die Unbestimmtheit der dessfalligen jüdischen Vorstellungen ist durch's N. T. auf die Kirche übergegangen: gebunden im Hades; frei und gewaltig herumschweifend auf Erden, nach einem natürlichen Gefühl vornehmlich in der Wüste und in der Nacht. Die gleichfalls volksmässige Vorstellung von einem Aufenthalte in der Luft hatte an *Ephes.*

Freieres Philosophiren ist auch in diesen Artikel erst durch die Scholastik gekommen: es hat sich vornehmlich auf die Fragen über den geistigen und sittlichen Zustand im dämonischen Reiche gerichtet[s]).

§. 84.

Wenden wir uns zur Anthropologie der Kirche, so ist (dem gemäss was oben über den Geist der Kirche in Beziehung auf diese Dinge ausgesprochen) die Erörterung der philosophischen Lehre vom Menschen immer völlig frei gegeben worden [1]). Nur in dem moralisch-Wesentlichen stand die kirchliche Ueberzeugung unverrückt [2]). Ueber dieses beschäftigte sich der Gedanke der Kirche immer mehr mit der Geschichte der Menschheit, als mit der menschlichen Natur [3]).

1. Die Anthropologie, als Lehre von der menschlichen Natur, ist in der Kirche auch erst mit der Philosophie beachtet und ausgebildet worden. Die Apologeten, die Alexandriner, dann die griechisch-gebildeten Philosophen des 4. Jahrh., beschäftigten sich mit ihr mehr oder weniger[a]), die Scholastik

---

2, 2 ihren Halt (vrg. Flatt, Harless und die unbefangene Erklärung von de Wette zu der St.), vereinte sich aber besonders in der alexandrinischen Schule mit den platonischen Vorstellungen vom Aufenthalte der weltherrschenden Dämonen in der Erd-Atmosphäre.

s) Die scholastische Lehrform ist auch hier Speculation über den Begriff bloser Geister (im Gegensatze der griechischen Annahme einer immer steigenden Verdichtung und Materialisirung durch die Sünde), welche sich unwiederbringlich zum Bösen gewandt haben. Daher allein geistige Sünden, keine leibliche Besitzung, und nur solche Zugeständnisse an den Volksglauben, welche durch das Ansehn heiliggehaltner Kirchenväter gefordert schienen. *Thomas I. qu.* 63, 2: *Secundum affectum* (d. h. abgesehn von der Mitschuld durch Verführung) *illa solum peccata in malis angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam. P. Lomb. II. dist.* 8: *Daemones non substantialiter intrant corda hominum, sed propter malitiae effectum; de quibus pelli dicuntur, cum nocere non sinuntur. Thomas I. qu.* 51, 3: *Sicut Augustinus dicit, multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos saepe exstitisse mulieribus atque earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentiae videtur. Sed angeli Dei nullo modo sic labi potuerunt. — Si tamen ex coitu daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumtis, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem daemon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem.*

a) *Justin.* σχολικὸν περὶ ψυχῆς (enthielt nach *Eus. H. ecc.* 4, 18 nur die betreffenden Fragen und ihre Beantwortung durch die griechi-

warf sich mit ihrer ganzen geistigen Kraft hinein[b]). Origenes erklärt diese Lehre ausdrücklich für eine, aber schwierige und weite, Untersuchung der Philosophie[c]).

2. Das moralisch Wesentliche der menschlichen Naturlehre liegt in der Lehre von der Freiheit und Unsterblichkeit. Allgemein ausgesprochen ist es die Würde des Menschen, auf welche sich Gedanke und Verkündigung der Kirche vom Anfang an gerichtet hat[d]).

---

schen Philosophen). *Melito*, *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* und *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἢ νοός* (nach *Eus. H. ecc.* 4, 26, die letztre Lesart im wesentlichen doch durch Rufin bestätigt: *de anima et corpore et mente* vrg. allg. DG. S. 81). Alle drei Schriften verloren. *Greg. Nyss. περὶ ψυχῆς* und *περὶ ψ. καὶ ἀναστάσεως*. *Tertul. de anima. Nemesius, περὶ φύσεως ἀνθρώπου, ed. Nicas. Ellobodius, Antu.* 565. (*J. Fell*) *Oxon.* 671. *Matthaei, Hal.* 802. Er der erste auf uns gekommene, umfassende christlich-philosophische Anthropolog. *Aug. de anima ejusque origine. Cassiodor. de anima. Alcuin. de an. ratione. Hincmar, de div. et multiplici an. ratione.* Die kirchliche Anthropologie hat zum Gegenstande den Menschen nur in seiner Beziehung zu Gott: aber da dieser ewige Mensch sich in zeitlicher Erscheinung darstellt, hatte jene religiöse und diese allgemeine Anthropologie verfliessende Gränzen, und die heil. Schrift, ohne eine Lehre über diese Geheimnisse des Menschenlebens aufzustellen, enthielt doch aus sinniger Naturbetrachtung des Alterthums wie aus philosophischen Anklängen mannigfache Anregungen auch für dieses Allgemeine. F. A. Carus, Psychologie der Hebräer. L. 809. J. T. Beck, Umriss d. bibl. Seelenlehre. Stuttg. 843.

b) Da das Christenthum den Menschen in Gott, also auch in ihn selbst vertiefte, und in einer Zeit, als alle Philosophie sich nur in kirchlicher Gestalt erhielt, wurde auch die allgemeine Anthropologie in die kirchliche Glaubenslehre gezogen. So schon bei *Jo. Damasc.* 2, 12-28. Ausgebildet bei *Thomas Aq. I. qu.* 75-102, doch zugleich mit dem Gedanken einer theologischen Begränzung (*qu.* 75): *Naturam hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet ad animam.* (*q.* 78): *Ad considerationem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur* (eine Metaphysik des Geistes und Psychologie als Grundlage der Ethik im 2. Theile). Maassgebend war die dem Hugo v. S. Victor zugeschriebene, wahrscheinlich dem Abte Alcherus von Stella (1147) zugehörige Schrift: *de anima l. IV* in *Opp. Hugon. ed. Rothomag. II.* 132 *sqq.* und *Albertus M. de anima.* Mit der neuern Philosophie und Physik emancipirte sich auch die Seelenlehre und allgemeine Anthropologie. Noch am meisten im kirchlichen Interesse: G. H. v. Schubert, die Gesch. der Seele. Stuttg. u. Tüb. 830. 3. Ausg. 839.

c) *Orig. in Jo. tom.* 6, 7: *Ὁ περὶ ψυχῆς λόγος πολὺς καὶ δυσερμήνευτος, ἀναλεχθησόμενος ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς σποράδην κειμένων, ἰδίας δεῖται πραγματείας.* (Nach Pamphil. *apol.* 8 hat Or. diese nicht gewagt.) Dazu rechnet er: *περὶ τῆς οὐσίας ψυχῆς καὶ τῆς συστάσεως αὐτῆς καὶ τῆς εἰς τὸ γήϊον σῶμα εἰσκρίσεως κ. τ. λ.*

d) *Greg. Nyss. περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, Lact. de opific. hom.*,

3. Auch der gewöhnliche Sprachgebrauch der Kirche begreift im Namen der Anthropologie vorzugsweise die Lehre von Bestimmung, Sünde und Erlösung der Menschheit [e]).

§. 85.

So blieb denn die Vorstellung vom Wesen des menschlichen Geistes merkwürdig unbestimmt durch lange kirchliche Zeiten hin [1]). Die mancherlei Begriffe vom höheren und niederen Menschengeiste [2]), sowie die über den Ursprung der einzelnen Menschengeister [3]), erhielten erst Bedeutung, und man versuchte genauere Bestimmungen derselben erst dann, da man Misbräuche gewisser Vorstellungen darüber als möglich erkannte oder wirklich wahrnahm [4]).

1. Der Materialismus, welcher die Selbständigkeit des Seelenwesens ableugnet, lag der Kirche entschieden fern: widerlegt wird er schon von den Anthropologen des 4. Jahrhunderts [a]). Dagegen war es die herrschende Vorstellung der frühesten Zeit, dass das menschliche Seelenwesen nicht als reine Intelligenz anzusehn sei. Sie wurde sowohl populär als philosophisch aufgefasst: dieses, indem man die Gottheit allein reingeistig denken mochte, und, indem man das Empfindungsfähige auch materiell vorstellen zu müssen meinte [b]). Selbst die Alexandri-

---

Ambrosius de dignitate hum. conditionis, immer angeschlossen an die mosaische Schöpfungsgeschichte.

e) In dieser Bedeutung: Oberthür, bibl. Anthropol. Münst. u. L. 807-10. IV. Mehr philosophisch: Stirm, anthropol. Untersuchungen. In d. Tüb. Zeitschr. 834. 3.

a). Nemesius (*de nat. hom. c.* 2) bestreitet nach einander die Einfälle und Gedanken der alten Philosophie über das Wesen der Seele, dass sie nicht ein Körper, Blut, Hauch (*πνεῦμα*), Wasser sei, nicht eine Pythagoräische Zahl, nicht die im Phädon besprochene Harmonie des Körpers als der Lyra, noch Aristotelische Entelechie (*d*), sondern (*p.* 66. *ed. Oxon.*) *οὐσία αὐτοτελὴς ἀσώματος.*

b) *Iren.* 5, 7: *Incorporales animae, quantum ad comparationem mortalium corporum. — Incompositus est et simplex spiritus, qui resolvi non potest et ipse vita est eorum qui percipiunt illum* (zwar ist der Menschengeist hier mit einbegriffen, aber als der göttliche, s. S. 158). *Just. Tryph. c.* 1: *Ἀπαθὲς δὲ τὸ ἀσώματον.* Am derbsten Tatian und Tertullian. Jener *c. Graec. c.* 15: *Ψυχὴ ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερής ἐστιν καὶ οὐ μονομερής· συνθετὴ γάρ ἐστιν, ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος.* Dieser (*de an. c.* 5 *sqq.* 22. 36. u. a.) schreibt der Seele Körper, Geschlecht und Gestalt zu. Doch meint jener die vom höhern Geiste verlassene Seele, dieser hat, hier unwillkürlich von stoischen Voraussetzungen geleitet, auch Gott als Geist nicht absolut geistig gedacht (§. 39, *f*). Es lag darin noch die frische Sinnlichkeit und

ner. haben den Begriff des *ἀσώματον* nicht genauer bestimmen mögen [c]). Der volle Spiritualismus tritt erst mit dem Begriffe des Einfachen (*incompositum*) und noch mehr mit dem des *actus purus* der Scholastiker ein [d]). Ein Interesse erhielt die mate-

---

Natürlichkeit der alten Welt, nicht ein Verleugnen des Geistes, wie seit dem 15. Jahrh. im neuern Materialismus, dem sinnlichen und dem philosophischen.

c) Origenes hat zuerst einen Beweis geführt für die Unkörperlichkeit der Seele, weil sie Geistiges denkt: *de princ.* 1, 1, 7: *Si qui sunt qui mentem ipsam animamque corpus esse arbitrentur, velim mihi responderent, quomodo tantarum rerum tamque subtilium rationes recipiat? — Unde ei rerum invisibilium contemplatio? Unde certe incorporalium intellectus rerum corpori inest? — Unde etiam divina dogmata, quae manifeste incorporea sunt, sentire ac intelligere potest?* Daher *exhort. ad mart. c.* 47 die Verwandtschaft der Seele mit Gott: *νοερὰ γὰρ ἑκάτερα — καὶ ἀσώματα.* Gott hat am Anfange eine Anzahl geistiger Wesen erschaffen: *de princ.* 2, 9, 1: *ἀριθμὸν νοερῶν οὐσιῶν.* Aber durch jene Polemik gegen die gleichsam grobe Körperlichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass Origenes gleichfalls nach einer platonischen Consequenz (oben S. 214) die Seelen im irdischen Leben, die gefallnen, nicht blos in den Leib eingeschlossen, sondern selbst von materieller Beschränktheit ergriffen dachte, und insofern vergleicht er (2, 8, 5) die Psyche dem in's Thal der Thränen herabgestiegenen Logos. Daher 2, 8, 4: *videtur quasi medium quoddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promtum.* Aber nicht als ein drittes wirkliches Wesen, sondern die Seele ist nur der gesunkene, für das Göttliche erkaltete Geist (hiervon die Ableitung *ψυχή* von *ψῦξις* nach Rufin, bei Origenes ist es mehr nur ein Wortspiel) und soll wieder zum Geiste werden: 2, 8, 3: *νοῦς πως οὖν γέγονε ψυχή, καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς.* — Augustin hat zwar in der noch rein philosophischen Schrift *de quantitate animae* die Beschränktheit, Endlichkeit der Seele anerkannt (*animam quantitate determinari*, vrg. *ep.* 166), aber er verwirft jede Körperlichkeit oder Räumlichkeit derselben, und jene Schrift über das Wesen der Seele hat nur davon ihren Namen, dass sie vorzugsweise darthut, wie gross die Seele sei, grösser als alles andere Geschaffne, vrg. *retractt.* 1, 8.

d) *Petrus Lomb. I. dist.* 8. *E: Anima in comparatione quidem corporis est simplex, sine comparatione vero corporis multiplex* (aber nur wiefern verschiedene Kräfte in ihr unterschieden werden). *Thomas I. qu.* 75, 5: *Anima intellectiva est forma* (Princip) *absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma* (sondern sie selbst ist *humani corporis forma*, wobei die gänzliche Unabhängigkeit der intellectuellen Potenz der Seele vom Körper behauptet wird; in der ursprünglichen aristotelischen Bedeutung von *ἐντελέχεια*, deren man sich im 15. Jahrh. erinnerte, lag die volle Einheit von Leib und Seele, diese die bildende Kraft und zugleich das Resultat seines Organismus). — *Solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus: in substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia.* Ebenso *qu.* 79, 1: *Intellectus est aliqua potentia animae, non ipsa animae essentia. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est ejus essentia: in aliis autem creaturis in-*

rielle Ansicht vom Wesen der menschlichen Seele im Streite mit dem Arianismus[e]).

2. Die Scheidung eines höheren und geringeren Geistes im Menschen, und der Ausdruck dafür durch *νοῦς*, *πνεῦμα* und *ψυχή*, war so natürlich als allgemein verbreitet in den altkirchlichen Zeiten. Melito zuerst führte sie aus: wir wissen nicht, in welchem Sinne; vielleicht auch, wie es späterhin gewöhnlich wurde, so dass er das Bild der Trinität darin darzustellen suchte[f]). Aber, ob es nur unbestimmt war, oder in verschiedener Auffassung bestand, es ist unklar, ob man dieses als verschiedene Substanzen gedacht habe, oder als Eine, vielleicht nur auf verschiedenen Entwickelungsstufen[g]); auch mischte sich in diesen Gedanken oft die Vorstellung von dem göttlichen Geiste (*πνεῦμα*), welcher zu dem Menschengeiste hinzukommen müsse, um den Menschen zu vollenden[h]): bei Tatianus jener als ein

---

tellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis. Also doch nur Gott im absoluten Sinne *incompositum*, nur er als ganz und Ur-Intelligenz *actus purus*.

e) *Faustus Reg. adv. eos qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum* (*Bibl. PP. max. VIII*), gegen Arianer, welche den Logos als Creatur, und doch als Geist achteten, um ihn auch dadurch über alle andere Creatur zu erheben. Dagg. *Claudian. Mamertus, de statu an. l.* 3. *ed. C. Barth. Cygn.* 655.

f) §. 84, *a*. Das Bild der Trinität im Menschen fand man doch insgemein nicht in dieser Trichotomie von *πνεῦμα* (immer gleich mit *νοῦς* Vernunft, das höchste geistige Princip), *ψυχή* (in diesem Gegensatze nur die sinnliche Seele, animalische Lebenskraft; statt ihrer als Mittelglied zwischen Geist und Leib auch das *εἴδωλον* der Platoniker, als das Unsterbliche im Schattenreiche) und *σάρξ* (*σῶμα*), sondern in der Unterscheidung der Seelenkräfte (§. 55, *g*), nach Platonischer (*Just. coh. ad Graec. c.* 6), von Clemens (*paedag.* 3, 1) als sich von selbst verstehend angenommener Psychologie, *τὸ λογικόν, ϑυμικόν, ἐπιϑυμητικόν*, wie nach der in der lateinischen Kirche gewöhnlichen Psychologie *memoria, intellectus, voluntas*, eine Umgestaltung der griechischen, dem Nemesius bekannten Eintheilung in *τὸ φανταστικόν, διανοητικόν, μνημονευτικόν*. Aber jene erste Dreitheilung, die sich auf 1 *Thess.* 5, 23 berief (vrg. Ackermann in d. Studien u. Krit. 839. H. 4.), war in der alten Kirche als ein Aufsteigen zu immer höherer Innerlichkeit, Geistigkeit (*Just. fragm. de resur. c.* 10: *οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος*) so hergebracht, dass die extremen Parteien, Gnostiker und Montanisten, darin zusammenstimmten, je nach der Herrschaft des einen oder andern Princips die Christenheit in die zwei Kirchen der *πνευματικοί* und *ψυχικοί* zu scheiden, zu denen im ausgebildeten Gnosticismus die Heiden als *χοϊκοί* kamen, diess auch im Sinne der Kirche.

g) Letzteres gewiss in der alexandrinischen Schule (aber auch wohl nur in ihr und im engern Sinne), der ja die Psyche (nehmlich *ἡ λογική*, verschieden von der sinnlichen Lebenskraft *αἰσϑητική, σωματική*) das aus einer höhern Lebenssphäre herabgekommene Princip war (*c*).

h) Diese Unbestimmtheit lag nothwendig in der fliessenden Unter-

durch den Fall verlorengegangenes Gut[i]). — Neue Erklärungen und neue Eintheilungen in der Seelenlehre durch die Scholastik[k]).

3. Der Menschengeist überhaupt war in der kirchlichen Meinung Gottes unmittelbares Geschöpf — hier die Mitte gehalten zwischen den Lehren der Emanation und denen, welche blos eine ursprüngliche Begeisterung durch Gott annehmen mochten[l]). Aber der Ursprung der einzelnen Menschengei-

---

scheidung des höhern menschlichen Princips (als der Potenz nach angeboren und als Ideal) und des dem Gläubigen einwohnenden h. Geistes (S. 176. 189). In der *adspiratio* des Irenäus (§. 66, *b*) erscheint der h. Geist als Hauch Gottes sogar nothwendig zur Constituirung der vollkräftigen menschlichen Natur: 5, 6, 1: *Perfectus homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris et admixta ei carni, quac est plasmata secundum imaginem Dei.*

i) *Tatian. c. Graec. c.* 12: *Δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς· ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχή, τὸ δὲ, μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, θεοῦ εἰκων καὶ ὁμοίωσις· ἑκάτερα δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν, ἵνα τὸ μέν τι ὦσιν ὑλικοὶ, τὸ δὲ ἀνώτεροι τῆς ὕλης.* Das Letztere verloren und wiederzugewinnen: *c.* 15: *Χρὴ λοιπὸν ἡμᾶς ὅπερ ἔχοντες ἀπολωλέκαμεν, τοῦτο νῦν ἀναζητεῖν, ζευγνῦναι τε τὴν ψυχὴν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.* Also dieselbe Grundanschauung von der menschlichen Natur wie bei Irenäus, nur als Steigerung des Gemeinkirchlichen.

k) *Thomas I. qu.* 78, 1: *Tres partes animae communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, sensibilis et rationalis* (doch blos als verschiedene *potentiae*). Nach *qu.* 77, 8 gehört nur die Rationalität als *intellectus* und *voluntas* zum Wesen der Seele, die andern Potenzen als blos accidentelle schwinden mit dem Leibe.

l) Unmittelbar, d. h. nicht erst hervorgewachsen aus der gottgeschaffnen Natur, und nach der scholastischen Ausführung, der Menschengeist nicht *e praejacente materia.* Das kirchliche Gemeingefühl, auf *Gen.* 2, 7 gestützt, verwarf jene geistige Begabung eines der Gottheit fremden Geschöpfes an Gnostikern, insbesondre an Basilides, und den Emanatismus als (pantheistische) Vermischung des Menschen mit Gott. Zunächst gegen den stoischen Pantheismus, der sich in christliche Secten hereindrängte, macht Clemens (*Stromm.* 2, 16) die Schöpfung des Menschen mit der Negative geltend: *θεὸς οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν· — εἰ μή τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ τολμήσει λέγειν.* Das religiöse Gefühl, die Gebrechlichkeit, die Sünde des Menschen zeugen ihm dagegen. Ebenso *Orig. in Jo. tom.* 13, 25. Im Mittelalter war das Geschaffensein des Menschen nur ein einzelner Gegensatz gegen die mannigfachen Gestaltungen des Pantheismus (S. 83). Seine Verwerfung als Averroismus: eine Seele durch die gesammte Menschheit, unter Leo X.: *Conc. Lateran. V. sess.* 8: (*Harduin IX.* 1720) *Damnamus asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus.* In der modernen Bildung ist dieses der ernsteste Kampf, durch den die Kirche hindurchgehn wird. Aber durch diesen Gegensatz unverstört hat zumal die alte Kirche eine Art Emanation und Begeistung grade auf die vergeistigte Fassung des eingeblasnen göttlichen Odems (*Gen.* 2, 7) gegründet (*h*). Hierdurch

ster war eine freie Erwägung in den Gedanken der ältesten Kirche[m]). Nur die Lehre von **Metempsychose** wurde entschieden und fortwährend verworfen[n]). Die Präexistenzlehre erfuhr,

---

erschienen Ausdrucksweisen unverfänglich, die im andern Sinne verworfen wurden z. B. *Just. de resur. fr.* 8: *Ἡ μὲν ψυχή ἐστιν ἄφθαρτος, μέρος οὖσα τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα. Tatian. c.* 7: *Θεοῦ μοῖραν ἄνθρωπος μεταλαβών. Tertul. de an. c.* 22: *Definimus animam Dei flatu natam.* Dann in der Mystik des Mittelalters, in der doch oft ein pantheistischer Zug; z. B. Tauler, v. d. Nachfolge d. Armuth Chr. *c.* 3: „— dass das die höchste Armuth und Abgeschiedenheit sei, dass der Mensch also sei, als er war, da er noch nicht war. Da verstund er nichts, da wollte er nichts, da war er Gott mit Gott.“ Aber schon *Aug. de Civ. Dei* 13, 5 (gegen diejenigen, welche sagen: *si animam Dei flatum crediderimus, consequens erit, ut ejusdem fateamur esse substantiae, paremque illius sapientiae,* nach *Eccles.* 24, 5): *sicut nos possumus, non de nostra natura, sed de aëre circumfuso flatum facere cum sufflamus: ita Deus, non de sua natura, — sed de nihilo potuit facere flatum, quem corpori hominis inserendo inspirasse dictus est.* Bild gegen Bild.

m) *Orig. de princ. praef. c.* 5: *De anima utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est, aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne: non satis manifesta praedicatione distinguitur.* Noch bestimmter bezeichnet er *in Cant. Canticor. T. III.* 58 die verschiedenen Ansichten seiner Zeit: Entstehung oder absolutes Sein, und wenn jene, Erzeugung oder Schöpfung, und wenn diese, ob für jeden Embryo, oder einstmals (Präexistenz), und warum dann das Eingehn in den Körper? hiermit die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Entscheidung.

n) Conz, Schicksale der Seelenwanderungshypoth. unter versch. Völkern. L. 791. Gegen die griechische, insbesondere Pythagoräische Seelenwanderung *Tert. de an. c.* 31, gegen die gnostische, besonders des Basilides, *Iren.* 2, 33, gegen die manichäische *Aug. c. Faust.* 20, 21. Justin (*Tryph. c.* 4) gedenkt ihrer nur als Hypothese in seinem vorchristlichen Sinnen. Was Photius (*cod.* 109) in den Hypotyposen des Clemens davon gefunden hat, ist wohl Misverständniss der aus Origenes bekannten Wanderung der Seele durch andere Geisterreiche und ihre Formen. Nemesius (*p.* 84) bevorzugt wenigstens die Ansicht der *μετενσωμάτωσις*, für die auch Jamblichus geschrieben hat, dass die Seele nicht in andre Naturkörper, sondern nur in Menschenleiber übergehe. Der Sinn dieses durch das ganze Alterthum verbreiteten Bildes der Unsterblichkeit war Busse zur Reinigung als ein Mittelzustand für die Abgeschiedenen (*Phot. cod.* 179: *μέσως πολιτευσάμενοι*). Der Kirche war daran entgegen, dass die verschiedenen Körper derselben Seele dem Auferstehungsleibe präjudicirten (daher *Aug. c. Faust.* 5, 10: *non resurrectionem, sed revolutionem promittis, ut rursus nascantur*), und der abendländischen Kirche wurde die Metempsychose überflüssig durch das Fegefeuer. Daher, nachdem der alte Protestantismus das Fegfeuer verlöscht hatte, und der neue die Auferstehung zu beseitigen anfing, jene Phantasien wieder auftauchten. Schlosser, ü. d. Seelenw. Bas.

zu Alexandria selbst, frühzeitig Widerspruch [o]). So auch die afrikanisch-sinnlichen Vorstellungen von der Seelenfortpflanzung, welche vom Tertullianus her dort stehen blieben [p]), und bei den Luciferianern auffallend wurden [q]). Es scheint in der That die

---

781 f. H. Wedekind, ü. d. Bestimm. des Menschen u. d. Erzieh. der Menschh. Giess. 828. vrg. *J. A. Wendel*, *de metempsychosi nuper denuo defensa. Cob.* 828.

o) Die jüdische Präexistenz war von der platonisch alexandrinischen durch die entgegengesetzte Betrachtung des irdischen Lebens verschieden. Die rabbinische Hypothese dachte dasselbe noch in antiker Weise erst als Lebenserfüllung, daher die präexistirenden Seelen in einem Schattenreiche (4 *Esr.* 15, 41); sie ist nur entstanden, weil man die Entstehung des unsterblichen Geistes weder einem Momente sinnlicher Lust anheimstellen, noch von demselben eine jedesmalige That der göttlichen Schöpferkraft abhängig machen wollte; der Kirche ist sie immer fremd geblieben, doch will sie Hieronymus (*ad Marcellin. et Anapsych. ep.* 82) an einigen kirchlichen Männern gefunden haben. *L. D. Cramer*, *doctr. Judaeor. de praeexist. animor. Vit.* 810. 4. Die platonische Präexistenz, der das irdische Dasein als Busse und Exil erschien, hatte für Origenes dieses eigenthümliche Interesse, dass er die angeborne Individualität und böse Neigung dadurch erklären konnte, bei seinem Evangelium schrankenloser Freiheit und Gleichheit; der Kirche konnte die Geringachtung des irdischen Lebens daran zusagen. Doch spricht schon Origenes von dieser Sondermeinung oft als von einem Geheimniss, oder einer Hypothese (am wenigsten *de princ.* z. B. 3, 4 *sq.*); der Gegensatz wider Origenes hat sich zuerst auf sie geworfen (*Pamphili Apol. pro Or. T. IV. Append.* 43) als unbiblische, ohne ein Bewusstsein jener Vorzeit unbeweisbare Phantasie; in Alexandrien selbst hat Cyrill sie ausführlich widerlegt: *in Jo.* 1, 9. Die kirchliche Verdammung durch Justinian traf zugleich jene unglückliche Etymologie von der Erkältung (c): *Mansi IX.* 534. vgl. oben §. 66, e.

p) Er hat nicht zunächst durch den Ausdruck *tradux animae* diesen bleibenden Eindruck gemacht, und nicht durch das nachmalige Misverständniss, der sogenannten Einschachtelungen der Seelen in einander (nach *Hebr.* 7, 10), sondern dadurch, dass er in das heilige Geheimniss schöpferischen Naturlebens sich vertiefend (*de an. c.* 27: *natura veneranda est*, *non erubescenda*), auf das Naturgefühl jeder werdenden Mutter, wie auf die biblischen Erzählungen von frommen Lebenszeichen im Mutterschoosse (*ib. c.* 26: *aspice viventes uteros sanctissimarum feminarum*) sich berufend, die gleichzeitige Erzeugung des Leibes durch den Leib, der Seele durch die Seele behauptete (*ib. c.* 25-27).

q) Die Anhänger des separatistischen Athanasianers Lucifer (allg. DG. S. 138) mögen die Fortpflanzung der Seele stark sinnlich ausgedrückt haben, doch hat es Augustin (*de haeresib. c.* 81) nur als eine namenlose Nachricht: *Luciferiani, cum teneant in omnibus catholicam veritatem, in hunc errorem prolabuntur, ut animam dicant ex transfusione generari; eademque* (wohl *eandemque*) *dicunt et de carne et de carnis esse substantia.* Gennadius (*de eccl. dogmm. c.* 14) wirft sie nur mit Cyrill und andern Traducianern zusammen (*animas* — *cum corporibus per coitum seminatas*).

Vorstellung von fortwährender Erschaffung der Menschenseelen die eingänglichste gewesen zu sein in der alten Kirche[r]). Die Frage der alten Metaphysik über die Vereinigung von Seele und Leib findet sich schon in der altkirchlichen Seelenlehre vor[s]).

4. Im Streite mit den Gnostikern und Manichäern erhielt die Frage über die Verschiedenheit des Geisteswesens Be-

---

r) Der Name *traduciani* ist zuerst von den Pelagianern den Katholischen gegeben worden, *Aug. c. Jul. opus imperf.* 1, 6. Das Dogma von einer Vererbung der Sünde, für dessen Keime schon Tertullian (*test. an.* c. 3) den Ausdruck *traducem* gebraucht hatte, fand an der natürlichen Erzeugung der Seelen, also auch an dem potentiellen Enthaltensein aller Seelen in des Urmenschen Seele die natürliche Erklärung, daher der Traducianismus vorzugsweise von solchen angenommen wurde, denen die Erbsünde in ihrer Augustinischen Strenge am Herzen lag; so wieder von den alten protestantischen Dogmatikern. (*Hollaz* 414: *anima humana hodie non immediate creatur, sed — per traducem seu mediante semine prolifico.*) Aber ebendesshalb und weil dem volksmässig gefassten Spiritualismus der Kirche die Seele etwa wie ein Vogel erschien, der in den Käfich des Körpers eingeschlossen ist, herrschte in der katholischen Theologie der Creatianismus (Origenes *Opp. T. III.* 58 kennt schon beide Arten desselben: *anima utrum nuper creata et tunc primum facta, cum corpus videtur esse factum, — an prius et olim facta ob aliquam causam ad corpus sumendum venire existimetur?*) als Annahme einer unmittelbaren göttlichen Schöpfung der Seele des Fötus in irgendeinem Stadium seiner Entwickelung. Nemesius (*p.* 76) bestreitet die Lehre des Apollinaris: *τὰς ψυχὰς ἀπὸ τῶν ψυχῶν τίκτεσθαι. Hier. ep. ad Pammach.* (*Opp. T. IV.* 318): *quotidie Deus fabricatur animas* (er nennt diess die kirchliche, doch von den abendländischen Bischöfen noch wenig anerkannte Lehre). Ebenso der Semipelagianer Gennadius (*l. c.* 18), als Kirchenlehre: *anima, — formato in ventre matris corpore, Dei judicio creatur et infunditur. Pet. Lomb. II. dist.* 18. *H: catholica ecclesia nec simul* (Präexistenz) *neque ex traduce factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatis infundi et infundendo creari.* Doch in der geschichtlichen Nachforschung sind Aeusserungen, welche nur von der ursprünglichen Schöpfung des Menschen handeln, auf diese fortwährende Seelenschöpfung bezogen worden, aber auch die alten Schriftsteller selbst, besonders die griechischen, haben oft nur auf die erste reflectirt, so *Jo. Damasc. de fide orth.* 2, 12: *Ἅμα τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ πέπλασται* (im Gegensatze zu des Origenes *λῃρήματα* von früherer Seelenschöpfung).

s) Nemesius (*c.* 3) erwägt die Schwierigkeiten und denkbaren Arten dieser Vereinigung, er verwirft Einheit, Nebeneinanderstellung und Mischung (*μήτε ἥνωται, μήτε παράκειται, μήτε κέκραται*), sondern, nach neuplatonischer Ansicht, die Seele durchdringt den Leib (*χωρεῖ*), doch so, dass sie nicht in ihm, er vielmehr in ihr ist (*οὐδὲ ἐν τῷ σώματι ἐστὶν, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ σῶμα ἐν αὐτῇ*), also eine Einigung — und dem Nemesius selbst hat dieses Gleichniss sich aufgedrängt, — wie des Logos mit der menschlichen Natur. Vrg. Mendelssohn, ü. das Commerz zw. Seele u. Leib. Brl. 788. u. oben *d.*

deutung, indem diese dort auf Verschiedenheit der Substanz gedeutet wurde [t]; jedoch entschied sich die kirchliche Meinung selbst dadurch nicht. Sicher ist es, dass durch den Apollinaristischen Misbrauch jener Unterscheidung (S. 160) dieselbe mehr und mehr aus dem kirchlichen Bewusstsein zurückgetreten ist [u]). Unter den Vorstellungen vom Ursprunge der Seelen wurde die Präexistenzlehre immer mehr als Rest heidnischer Begriffe erkannt: theils wegen ihrer Consequenz, in welcher das Erdenleben als ungöttlich, der Sünde nothwendig verfallen erschien, theils wegen der Anwendung auf die Menschenseele Christi. In der Dichtersprache erhielt sich diese Lehre ganz natürlich, wie sie ja eigentlich nur der dichterische Ausdruck ist von der Himmelsverwandtschaft des Geistes in seinen wesentlichen Ideen [v]). Auf gleiche Weise, auch in neueren Zeiten, in phanta-

---

t) Die eine geistige Substanz vom höchsten Gott, die andere vom Demiurgen, und diese je nach der dualistischen Entschiedenheit dieser Systeme mehr oder minder bös. Vornehmlich Augustin hat das gegen diese Auffassung des Unterschiedes von πνεῦμα und ψυχή immer einige Bewusstsein der Kirche ausgesprochen (*de duabus animabus c. Manichaeos*), während er im Erbsündendogma denselben Gedanken monotheistisch begründet und geschärft hat. Es war der Kirche gleichfalls fremd, doch als strenge asketische Formel erträglich, wenn Lactantius (*instt. div.* 2, 12) von der Seele urtheilte: *velut e coelo a Deo*, vom Körper *e terra et diaboli* (vrg. §. 83, *m*).

u) Zum Hervortreten der Dichotomie wirkte auch der einfache Paulinische, in der kirchlichen Askese lebendig erhaltene Gegensatz von Geist und Fleisch. Das Andenken an die frühere Unterscheidung erhielt sich nur darin, dass der νοῦς als ein besonderer, der intelligente Theil der Seele ausgezeichnet wurde. *Jo. Damasc. de fide orth.* 2, 12: (nach *Maxim. de an.*) Ψυχή — οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ᾽ ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρώτατον (wie das Auge im Leibe). Der lateinischen Kirche, schon durch ihre Sprache, war die Unterscheidung eines doppelten seelischen Princips stets fremder geblieben. Ihr traten an diese Stelle psychologische Eintheilungen der geistigen Functionen (*k*). Noch am genausten der griechischen Unterscheidung entsprechend Augustin (*de Civ. Dei* 10, 9): *pars intellectualis, qua rerum intelligibilium percipitur veritas, — pars spiritualis, qua corporalium rerum capiuntur imagines.*

v) *Prudent. Cathemer. hymn.* 10, 161 *sqq.* So bei Tatian das ihm fern liegend Platonische gewiss nur als Sinnbild: c. *Graec.* c. 20: Πτέρωσις ἡ τῆς ψυχῆς τὸ πνεῦμα τὸ τέλειον, ὅπερ ἀποῤῥίψασα διὰ τὴν ἁμαρτίαν, ἔπτη ὥσπερ νεοσσὸς καὶ χαμαιπετὴς ἐγένετο. Mehr philosophisch als das ideale Sein der Seele im Weltgeiste *Synes. hym.* 3, 588 *sqq.* Was Augustin (*de gen. ad lit.* 7, 24) von der Seele sagt: *creata latebat in operibus Dei, donec eam suo tempore inspirando formato ex limo corpori insereret*, bezieht sich nur auf die Seele Adams als eine am ersten Schöpfungstage gleichzeitig mit den Engeln wirklich geschaffne; Robert Pullein hat es allgemein verstanden (Cramer-Bossuet VI. 527). Aber bei Joh. Erigena (2, 25. 4, 6) war das zeitlose Sein des

sievollen Philosophemen; wir wissen nicht, wie viel oder wenig im eigentlichen Sinne[w]). Im pelagianischen Streite trat endlich der Anlass dringender hervor, sich zu entscheiden zwischen den Vorstellungen von Seelenschöpfung und Erzeugung: doch vermieden es die Angesehensten der Kirche[x]).

§. 86.

Mit allen Hülfsmitteln der Zeitphilosophie wendete sich aber der Geist der Kirche den Ideen der Freiheit, als des Grundes der Sittlichkeit[1]), und der Unsterblichkeit zu, als ihrer Vollendung. Von jener stand die Idee fest, während nicht nur über das Wesen des Geistes (§. 85), sondern selbst über Begriff und Grund der Unsterblichkeit noch die unbestimmtesten, ja unangemessensten Vorstellungen im Gange waren[2]).

1. Der Streit mit der Gnosis führte die Philosophie der Kirche schon frühe zur Idee der Freiheit hin: sie wurde vornehmlich aus dem sittlichen Interesse erwiesen, ohne dass die Fragen tiefer in das Wesen derselben, oder in ihr Verhältniss zur Vorsehung einzudringen suchten[a]). Genauere Bestimmun-

---

Urmenschen ein wirkliches (pantheistisches) Sein in Gott, vor der *divisio*, der Individualisirung.

w) Vornehmlich in den Versuchen zur Deduction des Bösen jenseit des empirischen Bewusstseins: Kant (Rel. innerhalb. 2. Ausg. S. 26 ff.) meinte nur den unerforschlichen Ursprung der verkehrten Maxime, Schelling (Abh. v. d. Freiheit, von 1809) eine wirkliche freie That des Individuums, wenn auch nicht als solchen im Urgrunde. Neuerlich ist Julius Müller (christl. Lehre v. d. Sünde. II) durch die orthodoxe Anerkennung eines angebornen Bösen neben der rationalen Behauptung eines freien Anfanges aller Sünde auf die esoterische Lehre eines ausserzeitlichen Urstandes aller persönlichen Wesen gebracht worden, welchen er nur insofern Präexistenz zu nennen ablehnte, als dieses vor dem zeitlichen Dasein gar nichts Zeitliches sei.

x) *Aug. retractt.* 1, 1: *Quod attinet ad ejus* (*animi*) *originem, qua fit, ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an semper ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam* (in der Schrift *contra Academicos*) *nec adhuc scio.* So wird es auch von Gregor d. Gr. (*Epp.* 7, 59) als eine von den h. Vätern hinterlassene, unlösbare Untersuchung betrachtet.

a) *Justin. Apol. I. c.* 43: *Εἱμαρμένην φαμὲν ἀπαράβατον ταύτην εἶναι, τοῖς τὰ καλὰ ἐκλεγομένοις τὰ ἄξια ἐπιτίμια, καὶ τοῖς τὰ ἐναντία τὰ ἄξια ἐπίχειρα. Οὐ γὰρ ὥσπερ τὰ ἄλλα, οἷον δένδρα καὶ τετράποδα, μηδὲν δυνάμενα προαιρέσει πράττειν, ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον· οὐδὲ γὰρ ἦν ἄξιος ἀμοιβῆς ἢ ἐπαίνου, οὐκ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ἑλόμενος τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τοῦτο γενόμενος, οὐδ᾽ εἰ κακὸς ὑπῆρχε, δικαίως κολάσεως ἐτύγχανεν, οὐκ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ τοιοῦτος ὤν, ἀλλ᾽ οὐδὲν δυνάμενος εἶναι ἕτερον παρ᾽ ὃ ἐγεγόνει. Iren.* 4, 37, 2: *Εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ*

gen über Willensfreiheit (nach Aristoteles) gab zuerst Johannes Damascenus [b]). Dann blieb dieses immer ein Hauptsitz der philosophischen Menschenlehre. Zwei Begriffe von Freiheit stellten sich schon frühe neben einander auf: sie führten seit Augustinus merkwürdige Zweideutigkeiten in die Freiheitslehre ein: der Begriff von Freiheit als Selbstbestimmung überhaupt, und der von ihr, als unverrückter, klarer Anhänglichkeit an das Gute. Hier kam es auch oft zu dem Ausdrucke, dass die Frei-

---

ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὐθ' οὗτοι ἐπαινετοί, ὄντες ἀγαθοί, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν· οὔτ' ἐκεῖνοι μεμπτοί, οὕτως γεγονότες. Ἀλλ' ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθόν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβάλειν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι· δικαίως καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς εὐνομουμένοις καὶ πολὺ πρότερον παρὰ θεῷ οἱ μὲν ἐπαινοῦνται κ. τ. λ. 4, 5: *Et non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit Dominus. Methodius*, *περὶ αὐτεξουσίου καὶ πόθεν τὰ κακά.* Seine Ansicht erhellt aus der von *Phot. cod.* 234 aufbewahrten Stelle: *Οὐκ ἐφ' ἡμῖν τὸ ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασι.* Und so haben alle Kirchenväter der 4 ersten Jahrhunderte, soweit sie darauf reflectirten, auch die lateinischen (*Min. Felix*, *Octav.* c. 63 *sq.* *Tertul. Marc.* 2, 6 *sqq.* Selbst *Aug. de lib. arb.* 3, 17: *Nec est, cui recte imputetur peccatum, nisi peccanti, non est ergo, cui recte imputetur, nisi volenti. De vera rel.* c. 14: *Usque adeo peccatum voluntarius motus est, ut nullo modo peccatum sit, si non sit peccatum voluntarium. De Civ. Dei* 5, 9: *Cicero coarctat animum religiosum, ut unum eligat e duobus: aut esse aliquod in nostra potestate, aut esse praescientiam futurorum, quoniam utrumque arbitratur esse non posse. Ipse itaque ut vir magnus et doctus ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium. Religiosus animus utrumque eligit, utrumque confitetur.*) das unmittelbare Bewusstsein der sittlichen Freiheit als ein allgemein menschliches, als Bedingung aller Menschenwürde und als Erforderniss der sittlichen Zurechnung ausgesprochen, die griechischen nur mit besonderer Freudigkeit; widersprochen haben damals nur Häretiker. Origenes (besonders *de princ. l.* 3) stellt darin blos die Spitze einer kirchlichen Richtung seiner Zeit dar, dass er auch jede Individualität als das Werk ihrer freien That achtete und keine frei gewordenen unfreien Zustände anerkannte, worauf die Kirche zwar nicht eingegangen ist, ohne es doch zu verwerfen.

b) *De fide orth.* 2, 22-28. Ihm ist θέλημα· ὄρεξις λογική τε καὶ ζωτική, μόνων ἠρτημένη τῶν φυσικῶν. Mit der Unterscheidung: θέλησις ἐστιν αὐτὴ ἡ ἁπλῆ δύναμις τοῦ θέλειν· βούλησις ἡ περί τι θέλησις· θελητὸν τὸ ὑποκείμενον τῇ θελήσει πρᾶγμα. Im Gegensatze des ἀκούσιον, was durch Gewalt oder aus Unwissenheit geschieht, ist das ἑκούσιον, οὗ ἡ αἰτία ἐν ἑαυτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα, δι' ὧν καὶ ἐν οἷς ἡ πρᾶξις. Er unterscheidet das Freiwillige (ἑκουσίως), das auch bei Kindern und Thieren geschehe, vom Freierwählten (κατὰ προαίρεσιν), kennt ein gemeinsames Gebiet des Freien und Unfreien, beschränkt Ersteres auf das Sittliche, und nur der Entschluss ist ihm das unbedingt Freie (c. 26: ἡ μὲν αἵρεσις τῶν πρακτέων ἀεὶ ἐφ' ἡμῖν ἐστιν· ἡ δὲ πρᾶξις πολλάκις κωλύεται, κατά τινα τρόπον τῆς θείας προνοίας).

heit bestimmt sei, in Unfreiheit, in die sittliche Nothwendigkeit überzugehen [c]).

2.[d]) Die Reden der ältesten Väter, welche die Unsterblichkeit als etwas nicht Wesentliches, Nothwendiges darstellen, sind von verschiedenem Sinne. Einige mögen es auch nur so meinen, dass das Leben, also auch das unsterbliche, eine Gabe Gottes sei [e]). Aber bei Anderen ist gewiss der Sinn der, dass die Unsterblichkeit entweder an sich, oder als Rückgabe des *πνεῦμα* an den Menschen durch die christliche Segnung ertheilt

---

c) Der Keim dieser noch unwillkürlichen Zweideutigkeit liegt schon bei den ältern Vätern seit Irenäus, insbesondre bei Clemens, in der Verwechslung der Wahlfreiheit, als Potenz, mit der in der Ueberwindung des Bösen erstarkten Kraft, der Freiheit als Tugend, in welcher letztern Beziehung der stoische Weise und der christliche Gnostiker allein frei ist. Seit Augustin sollte diese Steigerung der Freiheit, im Gegensatze der Willkür, zur heiligen Nothwendigkeit, die gar nicht anders könne als das Gute vollbringen, eine Entschädigung sein für die verleugnete Wahlfreiheit, z. B. *Aug. enchir. c.* 105: *Sic oportebat prius hominem fieri, ut et bene velle posset et male; nec gratis si bene, nec impune si male: postea vero sic erit, ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio. Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato. Neque enim culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.* Es ist aber der Widerspruch gegen die sittliche Wahlfreiheit seit Augustinus und Erigena innerhalb der Kirche entstanden theils religiös vom Gefühl der unbedingten Abhängigkeit oder vom Begriffe der Erbsünde aus, theils speculativ von pantheistischer Weltanschauung aus. Jedoch hat das religiöse Motiv meist nur zur Annahme einer geschwächten, oder doch nur in religiösen Dingen gebundenen Freiheit geführt, welche innerhalb des Gottesreichs wieder zur vollen Kraft gelange; der speculative Grund zu einer Vermischung relativ menschlicher und absolut göttlicher Freiheit. Nur die absolute Prädestination, als Consequenz der Erbsünde, wie sie blos im Calvinismus kirchlich geworden ist, hat wenigstens für einen Theil der Menschheit alle Freiheit in Sachen des ewigen Heils ausgeschlossen. Die Geschichte und Erwägung aller hierher gehörigen Fragen, wie sie erst in der neuern Philosophie scharf hervorgetreten sind, im 2. B. von Jul. Müller, christl. Lehre v. d. Sünde. 844.

d) J. Oporin, Hist. crit. doctrinae de immortal. mortalium. Hamb. 735. *H. Olshausen, antiq. ecc. patrum de immortal. sententiae. Regiom.* 827. (*Opuscc.* 834.)

e) Justin. c. Tryph. c. 5: *Οὐδὲ μὴν ἀθάνατον χρὴ λέγειν ψυχήν· ὅτι εἰ ἀθάνατός ἐστι, καὶ ἀγέννητος δηλαδή. — Οὕτως αἱ μὲν, ἄξιαι τοῦ θεοῦ φανεῖσαι, οὐκ ἀποθνήσκουσιν ἔτι· αἱ δὲ κολάζονται, ἔστ᾽ ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ θεὸς θέλῃ.* Ihm ist nach c. 6 nur daran gelegen, den Menschen nach seinem Entstehn wie nach seinem Fortbestehn als nicht nothwendig, in unbedingte Abhängigkeit von Gott zu stellen.

werde[f]). Doch ist der Gegensatz hiervon nicht absoluter Tod, sondern die **Seele** Aller lebt im Schattenreiche fort[g]). Denn wie dieses Bild vom Hades noch lange in die christliche Welt hinein geragt habe, doch immer christlich gefasst und ausgebildet, dieses wird in der Eschatologie darzustellen sein.

§. 87.

Neben den eschatologischen Lehren, in denen die reine Idee der Unsterblichkeit oft verdunkelt wurde [1]), fasste der Gedanke der Kirche diese immer auch für sich auf, und suchte Nachweisungen ihrer Nothwendigkeit und Beweise auf, deren Grundlage auf dem Gebiete der alten edleren Philosophie gegeben war, für welche aber

---

f) *Theophil. ad Aut.* 2, 24: *Μέσος ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει, οὔτε θνητὸς ὁλοσχερῶς, οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἑκατέρων.* Nach dem vorhergehenden und nach *c.* 27, damit er, jenachdem er vollbrächte, was zur Unsterblichkeit oder zum Tode führe, sich selbst der Urheber des einen oder andern würde. *Tatian. ad Graec. c.* 13: *Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ᾽ ἑαυτήν, θνητὴ δέ· ἀλλὰ δύναται ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν.* Hier ist es die Erkenntniss der Wahrheit und die Wiedervereinigung mit dem *πνεῦμα* (§. 85, *i*), was die Seele hinauf zum Leben führt. Auch in den Clementinischen Romanen (z. B. *Recognitt.* 3, 39 *sqq.*) wird die Unsterblichkeitslehre als die eigenthümlichst christliche angesehn. (So hat Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts," 1780, die ganze Bedeutung Christi darein gesetzt, dass er der erste, zuverlässige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit war.) Hierher gehört auch die altkirchliche Meinung, dass erst durch das h. Abendmahl die Auferstehung bewirkt werde. Dennoch und ebendesshalb war diess nur die eine Meinung des Zeitalters, denn nach der andern hatte auch das Heidenthum den Glauben an Unsterblichkeit, wie ja in Bezug auf die bekannten platonischen Beweise, wenn auch Lactantius (*div. institt.* 7, 8), und gewiss im Sinne der Kirche, sie nicht ausreichend achtete, unleugbar erschien; das Eigenthümliche des Christenthums wurde in die Auferstehung gesetzt.

g) So fügt Tatian *c.* 13 sogleich hinzu von dem einen Schicksale der dem Tode verfallnen Seele: *ἀνίσταται δὲ εἰς ὕστερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι, θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν ἀθανασίᾳ λαμβάνουσα.* Jedoch wie die Valentinianer an eine Vernichtung der nicht erlösten Seelen glaubten, (*Tertul. adv. Valent. c.* 32: *anima mortalis apud illos, nisi quae salutem fide invenerit*; ähnlich erhebt und erhält sich der stoische Weise aus der allgemeinen Vernichtung,) so kommt als einzelne Meinung auch in der Kirche die endliche Vernichtung durch die Höllenstrafen vor: *Arnob. c. gent.* 2, 14: (*Animae*) *ad nihilum redactae interitionis perpetuae frustratione vanescunt. Sunt enim mediae qualitatis, et interire quae possint, Deum si ignoraverint vitae, et ab exitio liberari, si ad ejus se minas atque indulgentias applicarint. — Haec est hominis mors vera, haec nihil residuum faciens, — cum animae nescientes Deum per longissimi temporis cruciatum consumuntur igni fero.*

die Kirche noch manche eigenthümliche Entwickelungen fand [2]). Die Ableugnung der Unsterblichkeit des Menschengeistes galt der kirchlichen Frömmigkeit immer dem Atheismus gleich [3]).

1. In den ersten zwei Jahrhunderten war die Idee der Unsterblichkeit der Eschatologie des christlichen Volkes untergeordnet. Ist dieses in neuester Zeit wieder geschehen, nämlich die Lehre von der Auferstehung als Basis jener Idee angesehen worden, so ist es aus andern Gründen geschehen; aus dem Widerspruche gegen den Dualismus in der menschlichen Natur [a]). Hierneben ist die alte (stoische) auch gnostische Lehre wieder hervorgetreten: dass die Unsterblichkeit nur dem geistig durchgebildeten Menschen zustehe [b]).

2. Die Alexandriner, welche die erste philosophische Beweisführung gaben für die Unsterblichkeit, dachten sie freilich zugleich mit der Präexistenz des Geistes, wo sie sich dann wie von selbst versteht [c]). Die philosophirenden Theologen des 4. Jahrhunderts, in der lateinischen Kirche Augustinus und Boethius, machen hierin Epoche [d]). In der Scholastik herrscht die Eschatologie vor [e]).

---

a) J. H. Fichte, die Idee d. Persönlichk. u. indiv. Freih. Elberf. 834. Nicodemus (Ch. H. Weisse), das Büchlein v. d. Auferst. Dresd. 836. Mises (Fechner), das Büchlein v. Leben nach d. Tode. Dresd. 836.

b) Vrg. §. 86, *f* u. *Gennad. de dogmm. eec. c.* 16. *Henr. Dodwell: epistolary discourse that the soul is a principle naturally mortal immortalized by the pleasurs of God. ed.* 2. *Lond.* 706. und *the nat. mortality of human souls. Lond.* 708. Ch. H. Weisse, die phil. Geheimlehre v. d. Unsterbl. des Individ. Dresd. 834. u. Nicodemus. Dodwell mehr im Sinne der alten Kirche: durch die Taufe und den heil. Geist werde der Mensch unsterblich; Weisse mehr im Sinne der modernen Bildung, nur wer durch die Wiedergeburt, nicht blos die sittlich religiöse, sondern auch durch die des Genius, vom natürlichen Dasein zur Theilnahme am Absoluten durchgedrungen sei, nehme auch an dessen Ewigkeit theil, selig oder unselig (als Rückgefallener). Aehnlich schon Carus, Vorless. ü. Psychol. L. 821. am Schlusse. Das Für u. Wider solcher Meinungen: P. A. Pfizer, Briefwechsel zweier Deutschen. Stuttg. 831. 67 ff.

c) Sie haben besonders den einen platonischen Beweis christlich gefärbt (*f*), aber wo die Präexistenz, für die kein Selbstbewusstsein, keine Erinnerung zeugt, gläubig behauptet wird, da bedarf es keines Beweises für die Postexistenz, und das irdische Dasein liegt blos wie ein dunkeler Traum zwischen dieser Ewigkeit rück- und vorwärts.

d) *Greg. Naz. εἰς Καισάριον τὸν ἑαυτοῦ ἀδελφὸν ἐπιτάφιος.* (*Opp. Par.* 609. *p.* 160. Auch allein hrsg. v. L. v. Singer. 838.) *Greg. Nyss. περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, ὁ λεγόμενος λόγος τὰ Μακρίνια.* — *Aeneas Gazaeus*, (christl. Philosoph im 5. Jahrh. vrg. *J. G. Wernsdorf, de Aen. Gaz. Numb.* 817. 4.) *Θεοφραστος, ed. C. Barth, L.* 653.

Die den kirchlichen Denkern eigenthümlichsten Argumente waren das von der Fähigkeit des Geistes für das Auffassen und Denken des Göttlichen hergenommene, und das moralische; wiewohl sich diesem manche Unlauterkeit beigemischt hat[f].

---

4. *Boissonade, Par.* 828. — *Lactant. div. institt. l.* 7 *de vita beata. Aug. de immortal. an.* vrg. *retractt.* 1, 5. Boethius hat in seiner nichtchristlichen Schrift (*de consolatione philosophiae*) auch dessen gedacht, was die Philosophie im Bewusstsein einer jenseitigen Vergeltung Tröstliches hat für einen Unglücklichen und Sterbenden.

e) Es war ein Streitsatz, ob der philosophische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele möglich sei, Thomas Aquinas hat ihn versucht (*I. qu.* 75, 6), Duns Scotus (*II. dist.* 17. *qu.* 1) geleugnet, er wohl schon in der Lust, bei der blos positiv theologischen Bewährung die Unsterblichkeit des Individuums in Zweifel zu stellen.

f) Jenes religiöse Argument hat eine theoretische und eine praktische Seite, natürlich in Wechselbeziehung, Göttliches denken und göttlich werden. *Orig. de princ.* 4, 36: *Omnis mens, quae de intellectuali luce participat, cum omni mente, quae simili modo de intellectuali luce participat; unius debet esse naturae.* (Hiernach zunächst Gleichartigkeit der Menschen mit den überirdischen Mächten und ihrer Unvergänglichkeit, weil beide durch Weisheit und Heiligung am geistigen Lichte, d. h. an der göttlichen Natur theilhaben.) *Non solum autem, sed quoniam ipsa Patris et Filii et Spiritus S. natura, cujus solius intellectualis lucis universa creatura participium trahit, incorrupta est et aeterna, valde consequens et necessarium est etiam omnem substantiam, quae aeternae illius naturae participium trahit, perdurare etiam semper, ut divinae bonitatis aeternitas etiam in ea intelligatur, dum et aeterni sunt hi, qui ejus beneficia consequuntur.* Bestimmter dieses Theoretische *Lact. div. instt.* 7, 9 (aber neben die Gotteserkenntniss stellt er als nicht geringeres Argument den allein dem Menschen verliehenen Gebrauch des Feuers als *elementum coeleste*). In demselben Sinne nimt Augustin (*Soliloquia,* 2, 2 *sqq.*) davon ein Argument, dass die Seele der Sitz der Wahrheit sei, Thomas (*l. c.*) aus ihrem Verlangen nach vernünftiger Erkenntniss. Vrg. Kästner, Erläut. eines Beweisgr. f. d. Unsterbl. d. Seele. Gött. 767. Das Andre nannte die alte Kirchensprache ein Gottwerden des Menschen (grade hier der hellenische Sprachgebrauch durch *Gen.* 3, 22 begünstigt) z. B. *Theoph. ad Aut.* 2, 27: (da wo er den Menschen von Gott geschaffen sein lässt der Sterblichkeit und Unsterblichkeit gleich fähig) *ἵνα — τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ μισθὸν κομίσηται παρ᾽ αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν καὶ γένηται θεός.* Das moralische Argument ist in der Kirche früher theologisch, in Bezug auf die göttliche Gerechtigkeit gefasst worden: *Clem. Homil.* 2, 13: *Ὁ θεὸς οὐκ ἄλλως δίκαιος εἶναι γνωσθήσεται, ἐὰν μὴ ἡ ψυχὴ μετὰ τὸν χωρισμὸν τοῦ σώματος ἀθάνατος ᾖ* (zur Ausgleichung des ungerechten Geschicks der Guten und Bösen auf Erden). In der roheren Kantischen Weise schon bei *Lactant. instt.* 6, 9: *Dempta spe immortalitatis, — cujus assequendae gratia virtus appetenda est et quidquid malorum acciderit perferendum, maxima erit profecto vanitas, obsequi velle virtutibus, quae frustra homini calamitates afferunt et labores.* Noch rednerischer 7, 9. Nächstdem ist der theologische Beweis, aus dem Wesen Gottes, ausgeführt nach verschiede-

3. Atheistische Philosophen heissen jene Leugner der Unsterblichkeit unter den Philosophen des 15. und 16. Jahrh.[g]). Damals stand der Platonismus, seiner uralten Tradition getreu, für den Glauben gegen jene Schule[h]). Die neuesten Streitigkeiten über diesen Gegenstand, in denen das „philosophische Geheimniss“ entschieden werden soll[i]), geben einen neuen Beleg dazu, dass die offene Bestreitung jener Idee immer in philosophische Krisen fällt, durch welche dann immer wieder der Geist zu seiner menschlichen Beruhigung gelangt.

§. 88.

Was die kirchlichen Vorstellungen von der Geschichte des Menschengeschlechtes anlangt, so ist es gewiss, dass, seitdem man in der Kirche den Verfall der Menschheit, von dem man im Allgemeinen immer überzeugt war, als einen bleibenden, fortwäh-

---

nen Eigenschaften desselben, der ontologische, im Gegensatze jener altkirchlichen Ansicht (§. 68, *e, f*) aus dem Begriffe des Geistes, und der ihn aufhebende physiologische, aus der Analogie mit der Natur, fleissig in der Kirche gebraucht worden, bis Kant sie alle dem moralischen Glaubensgrunde als Postulat eines jenseitigen, ausgleichenden Lebens opferte. Allerdings sind es nicht Beweise gewesen, sondern ein sittlich gefasstes, dem Himmel zugewandtes Gemüth in der Nachfolge des Gekreuzigten, wodurch die alte Kirche alle Todesfurcht überwunden hat.

g) Ihre Hauptgründe waren jene aristotelische *ἐντελέχεια* (oben S. 223) als Resultat des leiblichen Organismus also mit ihm vergehend, und die averroistische Einheit des Geistes. (Oben S. 225 u. allg. DG. S. 296.)

h) Vornehmlich *Marsilius Ficinus, Theologiae Platonicae de immortal. animor. l.* 18. (*Opp. Par.* 641. *T. I.*)

i) Allg. DG. S. 462 f. Dem Pantheismus ist das Individuum Modification, Entwicklungspunkt, Spiel des Absoluten, oder Abfall von demselben, also immer nur vergängliche Erscheinung. — (Feuerbach) Gedanken ü. Tod u. Unsterblichk. 830. Blasche, phil. Unsterblichkeitsl. Erf. 831. Fried. Richter, die Lehre v. d. letzten Dingen. Brsl. 833. Gegen dieses offne Aufgeben der Unsterblichkeit des Individuums als einer Täuschung und Feigheit suchten „wohlgesinnte Denker“ die Hülfe in der neuesten speculativen Philosophie selbst. Nächst den freieren Schriften von Weisse und Fichte, besonders Göschel, d. Bew. f. d. Unst. d. Seele im Lichte d. specul. Phil. Berl. 835. Sie sind alle mehr oder minder bewusst mit der ächten Hegelschen Philosophie zerfallen, welche, wenn auch Hegel selbst, vielleicht aus einer Inconsequenz seines Herzens mit seinem System, es nicht klar ausgesprochen hat, in der Zurückweisung aller Transscendenz (alles Jenseitigen) und im ewigen Negiren der gesetzten Gegensätze nur eine ewige Menschheit, nicht einen ewigen Menschen anzuerkennen vermag. Vrg. Strauss, Glaubensl. II. 697 ff.

renden dachte [1]), man denselben doch in den ersten Zeiten, und in einem grossen Theile der Kirche eigentlich immer [2]), nicht in der Natur, sondern im Leben der Menschen angenommen hat [3]).

1. Die älteste Kirche stimmt auch hierbei ganz noch mit dem Sinne der Apostel, bei welchen wir neben der Klage über die fortwährende Schwäche menschlicher Tugend, doch überall die unbedingte Möglichkeit reiner Tugend und die ernsteste Aufforderung ausgesprochen finden, nach derselben zu streben, ja als einen ihrer Grundgedanken: dass Christus die Zeit und die Welt des Lichtes hereingeführt habe [a]). So hat denn auch jene älteste Kirche in der That den Verfall der Menschheit vornehmlich in die vorchristliche Zeit gesetzt [b]). Für diese selbst aber wird die Schuld des Verfalles immer von den Men-

---

J. G. Walch, de Pelagianismo ante Pelag. Jen. 738. 4. u. *Hist. doctr. de pecc. or. Jen.* 738. (*Miscell. sacr. Amst.* 744. 4.) *J. Horn, de sententiis eorum Patrum, quorum auctoritas ante Aug. plurimum valuit, de pecc. or. Gott.* 801. 4. Bretschneider, was lehren die ältesten KV ü. Entst. d. Sünde u. des Todes (Oppositionsschr. VIII. 3), u. Grundlage des ev. Pietismus. Lpz. 833.

a) B-Crusius, bibl. Theologie S. 350 ff.

b) Der sittliche Verfall des Menschengeschlechts ist bekanntlich auch in vor- und ausser-christlichen Sprüchen mannigfach ausgesprochen. Vrg. *P. E. Jablonski, de pecc. or. per lumen rationis etiam gentilibus cognito. Opscc. IV.* 483 *sqq.* (Von christlichen Begriffen berührt: *Menasseh ben Israel, de fragilitate hum. et. lapsu Ad. Amst.* 642.) Müller, Glauben der Hindu. 260 f. Daher *Aug. c. Julian.* 4, 60 von Cicero: *Rem vidit, causam nescivit. Latebat enim eum cur esset grave jugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium: quia sacris literis non eruditus ignorabat originale peccatum* (oder vielmehr 78: *gratiam quae per Mediatorem liberandis hominibus concessa est*). In der Kirche ist gegenüber den grossen sittlichen Anforderungen des Evangeliums und als dunkler Schatten zum aufgegangenen Lichte dieses Gefühl des Gegensatzes von Wirklichkeit und Ideal nur tiefer, energischer geworden. Verwandt, doch mehr in Bezug auf die weltlichen Institutionen des zerfallenden Römerreichs, ist die ächt geschichtliche Ansicht, dass Christus gekommen sei, als alles in der Welt veraltet war, vornehmlich von Augustin ausgesprochen, z. B. *Sermo* 81, 8 (*ed. Bened. V.* 306): *Venit cum omnia veterascerent. Res facta, res peritura jam vergebat in occasum. Necesse erat ut abundaret laboribus: venit ille et consolari te inter labores et promittere tibi in sempiternum quietem. Noli adhaerere velle seni mundo et nolle juvenescere in Christo, qui tibi dicit: perit mundus, senescit mundus, deficit mundus, laborat anhelitu senectutis; noli timere, renovabitur juventus tua sicut aquilae.* Durch das 10. Jahrhundert in den Frühlingsstürmen des Mittelalters und durch das Reformationszeitalter ging ein ähnliches Gefühl der Abgestorbenheit und des nahen Weltunterganges.

schen weg mehr den Dämonen zugeschrieben, welche jene Periode hindurch übermächtig geworden, durch Christum und in der christlichen Welt überwunden worden seien und es fortwährend würden [c]).

Der Gedanke: nunmehr sei Alles anders und solle durch und durch anders werden, drückt sich auch in jenen, der alten Kirche so liebgewordenen, bildlichen Gegensätzen aus (anders gewendet, nämlich auf Sündenvergebung in der neuen Zeit, sind sie im kirchlichen Gebrauche stehen geblieben) von den zwei Adam, vom Holze des Verderbens und des Lebens, von der Mutter des Menschengeschlechtes und der Mutter Christi [d]).

Als ein fortwährender Verfall stellte sich die menschliche Unvollkommenheit dar, seitdem einerseits überhaupt die christlichen Ideale getrübt worden waren, andrerseits die Men-

---

c) *Justin. c. Tryph. c.* 88: *Ὁ* (*genus humanum*) *ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου.* (Die Bedeutung *suâ propriâ cujusque culpâ* ist sprachlich unleugbar möglich und auch nach der dogmatischen Ansicht Justin's, vrg. *Otto ad h. l.*, indess giebt *παρά* in der gewöhnlichen Bedeutung *praeter* einen angemessnen Sinn: die Menschen haben Uebles gethan auch ausser ihrer eignen Verschuldung, und eben darin zeigt sich die satanische Macht der Schlange, unter welche sie gefallen sind.) *Athenag. leg. c.* 25: *Ὁ τῆς ὕλης ἄρχων, ὡς ἔστιν ἐξ αὐτῶν τῶν γινομένων ἰδεῖν, ἐναντία τῷ ἀγαθῷ τοῦ θεοῦ ἐπιτροπεύει καὶ διοικεῖ* (was dann in Bezug auf das Heidenthum ausgeführt wird). Vrg. §. 83, *m.* Die andre Seite dieser welthistorischen Dämonengewalt ist aber auch für die vorchristliche Weltperiode die unüberwindliche Freiheit im Menschengeiste, vrg. §. 86, *a.*

d) *Iren.* 5, 16, 3: *Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ* (*Dei*) *ἐντολήν· ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι.* 5, 17, 3: — *ut, quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem.* 5, 19, 1: *Quemadmodum virgo Eva per angeli sermonem seducta est, ut effugeret Deum, praevaricata verbum ejus: ita et virgo Maria per angelicum sermonem evangelizata est, ut portaret Deum, obediens ejus verbo. — Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem: aequa lance disposita, virginalis inobedientia, per virginalem obedientiam.* Das letzte Sinnbild kehrt mannigfach wieder in kirchlichen Kunstwerken des Mittelalters. So besitzt unsere Universitäts-Bibliothek ein Missale, welches Friedrich der Weise in Burgund erworben hat, mit einem äusserst zarten Miniaturbild: ein reicher Baum trägt auf der einen Seite Aepfel, lieblich anzusehn, aber hinter ihnen Todtenköpfe, auf der andern Seite Trauben und Hostien. Links vom Stamme steht Eva und empfängt von der Schlange die todbringende Frucht: rechts Maria, nach dem Brote des Lebens die Hand ausstreckend, unter ihren Füssen der Drache.

schengeschichte nicht mehr als schnell geendigt mit der Erscheinung Christi, sondern als Sache langer Entwickelung erschien.

2. Die griechische Kirche hat 1) niemals allgemein Theil genommen an dem Erbsündestreite, welcher die lateinische getheilt hat, 2) niemals ein eigentliches Dogma darüber gehabt, 3) in ihrer Denkart stets eine mildere Lehre getragen. Vornehmlich wurde der Gedanke in ihr verworfen, dass die Sünde in der Natur des Menschen liege[e]). Diesen bestritt auch die einzige Schrift der griechischen Kirche über diesen Gegenstand, die des Theodor (allg. DG. S. 167). Er war jener Kirche schon um der Gnostiker willen verhasst, bei denen sich die erste, ausdrückliche Behauptung einer ursprünglichen, angestammten Bösartigkeit findet: freilich für das Erdenleben überhaupt[f]).

---

e) Die ökumenische Synode zu Ephesus (431) hat den Pelagius nur persönlich verworfen, weil den abendländischen Bischöfen gelungen war, seine Sache mit der des Nestorius zu verwickeln (allg. DG. S. 166). In den Ketzer-Catalogen der griechischen Kirche hatten die Pelagianer keine Stelle. Die althergebrachte Freiheitslehre dieser Kirche (S. 230 f.) entsprach der des Pelagius, und kraft derselben beschreibt Joh. Damascenus den natürlichen Zustand des Menschen unbekümmert um die Erbsünde und im Gegensatze zu ihr: *de fide orth.* 2, 30: *Ἡ μὲν ἀρετὴ ἐκ θεοῦ ἐδόθη ἐν τῇ φύσει — ἐφ᾽ ἡμῖν δέ ἐστιν, ἢ ἐμμεῖναι τῇ ἀρετῇ καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ θεῷ πρὸς ταύτην καλοῦντι, ἢ ἀποφοιτῆσαι τῆς ἀρετῆς, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ κακίᾳ γενέσθαι καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ διαβόλῳ πρὸς ταύτην καλοῦντι ἀβιάστως. — Μένοντες οὖν ἐν τῷ κατὰ φύσιν, ἐν τῇ ἀρετῇ ἐσμέν· ἐκκλίνοντες δὲ τοῦ κατὰ φύσιν, ἤγουν ἐκ τῆς ἀρετῆς, εἰς τὸ παρὰ φύσιν ἐρχόμεθα καὶ ἐν τῇ κακίᾳ γινόμεθα.* Erst in den modernen Bekenntnissen der griechischen Kirche trat durch das Verhältniss nicht nur zur römischen, sondern auch zur protestantischen Erbsündenlehre eine urväterliche Sünde bestimmter hervor: *Conf. orthod. P. I. qu.* 24: (Alle Menschen waren mit Adam im Stande der Unschuld, alle sind mit ihm gefallen.) *Διὰ τοῦτο ὄχι μόνον εἰς τὴν ἁμαρτίαν ὑπόκεινται, μὰ καὶ εἰς τὴν τιμωρίαν διὰ τὴν ἁμαρτίαν.* (Nach *Gen.* 2, 17. *Rom.* 5, 12. *Ps.* 51, 7) *Καλεῖται τὸ ἁμάρτημα τοῦτο προπατορικόν· πρῶτον μὲν διατὶ προτήτερα ἀπ᾽ αὐτὸ ὁ ἄνθρωπος δὲν ἤθελε μολυνθῇ ἀπὸ κἂν ἕνα ἄλλο ἁμάρτημα· — δεύτερον διατὶ ὁ ἄνθρωπος δὲν συλλαμβάνεται παρὰ ἐν ἁμαρτίᾳ.* Bestimmter wird in der *Confessio Dosithei* (*decret.* 6. bei *Kimmel Libri symb. Ecc. or.* 432 *sq.*) nur diess ausgeführt, dass die Last und Frucht dieser *προπατορικὴ ἁμαρτία*, welche jeder nach dem Fleische Geborne mit sich bringe, nicht in actueller Sünde bestehe, denn dieses dem göttlichen Willen Entgegengesetzte werde vom bösen Willen, nicht von der menschlichen Natur vollbracht (*ὑπὸ μοχθηρᾶς προαιρέσεως ἐναντίον τῇ θείᾳ θελήσει γίνεται, οὐχ ὑπὸ φύσεως*), wie denn auch Viele aus alt- und neutestamentlicher Zeit solche Sünden nicht vollbracht hätten (Reminiscenz der Lehre des Athanasius von sündenlosen Menschen), sondern in allerlei Mühen, Leiden (nach *Gen.* 3, 16 *sqq.*) und im leiblichen Tode.

f) So nach *Clem. Stromm.* 4, 12 *τὸ ἁμαρτητικόν* des Basilides, die angeborne, durch den vorirdischen Sündenfall begründete Lust zur

Daher in der alten Kirche oft selbst das Wort gesprochen worden ist, dass der Mensch zu seiner Natur zurückgehen solle[g]).

3. Alle Aeusserungen der ältesten Kirche, welche vormals auf die Erbsünde gedeutet worden sind, lassen sich auf zwei Gedanken zurückführen: dass das Fehlen, die Sünde dem Menschen nahe liege, — dieses die *ἀνάγκη* des Justinus, in welcher der Mensch geboren werde, dieses das *συμφυές, ἔμφυτον* des Bösen[h]) — und, dass das menschliche Leben verdorben sei[i]). Auch Tertullianus hat nicht mehr sagen wollen als dieses:

Sünde, welche, auch da, wo sie aus Mangel an Gelegenheit es nicht zur Thatsünde bringt, strafwürdige Sünde ist (§. 67, *i*). Aber alle die gnostischen und manichäischen Meinungen von einem angestammten Bösen sind nicht eigentlich Vorläufer des augustinischen Dogma, weil sie neben dem angebornen, oder vielmehr anerschaffnen Bösen, doch zugleich ein unverlierbares Gute und Göttliche, als das den Menschen constituirende Princip anerkannten, wie man's auch auffasste, zwei Seelen im Menschen, oder eine ganze Schaar Geister in einem Menschenleib (dieses nach *Clem. Stromm.* 2, 20 Basilides, jenes sein Sohn Isidor).

g) So nach einer hergebrachten Vorstellung die Definition der Busse bei *Jo. Damasc. de fide orth.* 2, 30: *Μετάνοιά ἐστιν ἐκ τοῦ παρὰ φύσιν εἰς τὸ κατὰ φύσιν — ἐπάνοδος δι' ἀσκήσεως καὶ πόνων.* (*e*) Dagegen da, wo die Vollkommenheit Adams als ein göttlich Hinzugethanes geachtet wurde, wie bei Tatian und im scholastischen Dogma (§. 85, *i*. 90, *c*), durch den Sündenfall die Rückkehr zur blosen Natur geschah.

h) Justinus (*Apol. I. c.* 61) stellt die irdische Geburt, der eine Erziehung in bösen Sitten folge, unter das Gesetz der Nothwendigkeit, aus welcher Geburt *κατ' ἀνάγκην* uns die Taufe als eine zweite freie Geburt rette, so dass wir aus Kindern der Nothwendigkeit und Unwissenheit Kinder der Freiheit und Weisheit werden. Bei Lactantius (*instt.* 4, 24) steht *necessitas fragilitatis, cui repugnare non possum*, zwar im Zusammenhange mit der dualistischen Ansicht von der sinnlichen Natur (oben S. 219), wird aber wegen der Uebermacht des Geistes in jener Stelle selbst doch nur gleichgestellt mit *natura hominum proclivis in vitia*. Das Angeborensein der Sünde als platonische Consequenz (daher auch *Philo*, *vita Mos.* 3. *T. II.* 151: *Παντὶ θνητῷ παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν,*) vornehmlich bei den Alexandrinern, z. B. *Clem. Paedag.* 3, 12: *Τὸ μὲν ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν* (auch in dem, was vorausgeht und folgt, Nachklang von *Philo*, *de poenit. T. II.* 405). *Orig. c. Cels.* 3, 69: *Οἱ ἀρχῆθεν ἀναμάρτητοι ἀδύνατοι. in Matth. tom.* 15, 23: *Τάχα καὶ κατὰ τὴν γένεσιν οὐδεὶς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυστήριον.* Dieses Mysterium ist die Geburt in Folge des vorirdischen Sündenfalles. Daher anderwärts, aber auch im nächsten Zusammenhange mit solchen Aussprüchen, die volle Macht des freien Geistes über die Sünde. In dieser Hinsicht galt Origenes dem Hieronymus und Orosius als Pelagianer, und mit gutem Rechte, während Pelagius in jener Hinsicht ihn verwarf. *Huetii Origg.* 2, 4, 23.

i) So, mannigfache Sprüche in antiker Weise (wie *b*), auch dadurch eingeführt, dass das platonische Dogma vom vorirdischen Fall als Grund

denn er lässt neben dem *tradux peccati* den *tradux Spiritus Sancti* durch das Menschenleben hindurchgehn[k]).

Uebrigens ist es hier sogleich zu bemerken, und wird im Artikel von dem Verdienste Christi bestimmter ausgeführt werden: dass Verfall, Sünde bei Weitem nicht und nie im Glauben der alten Kirche die einzige Veranlassung und Bedingung der Erscheinung und des Werks Christi gewesen sei: mehr sogar noch war es die Unvollkommenheit, die Nothwendigkeit, zu einer unendlichen Bestimmung herangeführt zu werden.

---

des Menschenlebens in die allgemeine Denkart, oder doch in den allgemeinen Sprachgebrauch eingedrungen war. Daher neben den stärksten Aeusserungen angeborner Sündhaftigkeit auch die angeborne Güte: *Isidor. Pel.* 2, 431: *Φυσικῶς ἐν ἡμῖν ἐστιν ἡ εὐσέβεια. Maximi schol. in Dion. Ar. hier. eccl. c.* 3: *Οὐ φυσικὴ ἡμῶν ἐστιν ἡ ἁμαρτία, ἀλλ' ἡ εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτηδειότης.*

k) *De testimonio an. c.* 3: *Homo a primordio circumventus (per Satanam) — exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit. De an. c.* 40: *Omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur; tamdiu immunda, quamdiu recenseatur.* 41: *Malum animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. Nam naturae corruptio alia natura est, habens suum deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem, ut tamen insit et bonum animae illud principale, illud divinum et germanum et proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur. — Sic et in pessimis aliquid boni, et in optimis nonnihil pessimi.* Während das Erstere, als Erbschaft und solidarische Verbindlichkeit für Tertullian's juridischen Verstand durchaus gerecht, tonangebend für die afrikanische Kirche und für Augustin die bekräftigende Stimme des heiligen Alterthums geworden ist: tritt das Andere, der alten und griechischen Kirche Zugewandte, dem augustinischen Dogma Entgegengesetzte, selbst in Tertullian's Grundansichten oft unbefangen hervor, z. B. *Apolog. c.* 17: *Anima licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus evigorata, licet falsis deis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, Deum nominat. — O testimonium animae naturaliter christianae! De bapt. c.* 18: *Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?* Die weitere hierdurch bedingte lateinische Ueberlieferung, auf welche sich Augustin berief, ist eben so schwankend. *Cypr. Ep.* 64: *A baptismo atque a gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria, sed aliena peccata. De jejun. et tentat. c.* 7: *Fuerant et ante Christum viri insignes, sed in peccatis concepti et nati, nec originali nec personali caruere delicto. Ambros. in ep. ad Rom. c.* 5: *Manifestum itaque in Adam omnes peccasse quasi in massa, ipse enim per peccatum corruptus quos genuit omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes.*

§. 89.

Daher ist auch das **Ebenbild Gottes**, diese im Geiste der Kirche immer vielbedeutende Idee, **damals und dort** nie für einen verlorengegangenen Vorzug geachtet worden. Wie man es immer dachte, und die Vorstellungen darüber waren sehr verschieden [1]), es wurde doch von Allen als der bleibende Vorzug der menschlichen Natur angesehen, ja die entgegengesetzte Lehre galt in der griechischen Kirche als Häresis [2]). Nur, wie man **Bild** und **Aehnlichkeit** unterschied, musste **diese**, die Aehnlichkeit, als nicht natürlich vorhanden (nicht aber als **verlorengegangen**), angesehen werden: und als **verloren** das Ebenbild, wenn es in einem ganz untergeordneten Sinne verstanden wurde [3]). Aber getrübt, geschwächt, und in ähnlicher Weise wurde das Gottesbild immer gedacht.

1.[a]) **Nur** auf die leibliche Natur bezog das kirchliche Denken nie das göttliche Ebenbild (Audianer). Wohl aber Viele das Bild Gottes **neben** der Aehnlichkeit: diese dann auf den Geist bezogen. Andere fanden das gesammte Gottesbild im geistigen Leben [b]). Die Deutungen auf die Trinität wurden oben

---

a) Die älteren Monographie'n sind Auslegungen von *Gen.* 1, 26. *Greg. Nyss. or. in verba, faciamus hominem ad imag.* und *tr. de eo quid sit ad imag. Dei et similit.* (*Opp. Par. I.* 139 *sqq.*) *Alcuin. dicta super illud Gen., faciamus hominem.* (*Opp. I.* 339 *sqq. cf. II.* 146 *sqq.*) Geschichtlich: (Staudenmaier) Die Lehre v. göttl. Ebenb. in d. Tüb. Quartalschr. 830. 1 ff. Der biblische, obwohl nicht eigentlich hebräische Ausdruck des Geschaffenseins nach dem Bilde Gottes, steht parallel den Abbildern und Söhnen Gottes, wie den mannigfachen Ausdrucksweisen des Alterthums für eine Verwandtschaft des Menschen mit Gott, nur dass diese das Aeusserlichste, die Gestalt des Menschen bezeichneten, oder aristokratisch gebraucht wurden für einzelne hoch Begabte und Verordnete, vornehmlich die Herrscher unter den Menschen.

b) Die kirchliche Theologie erscheint vom Anfange an geneigt zwischen jenen nur logisch verschiedenen Synonymen (*Gen.* 1, 26) צֶלֶם *εἰκών* und דְּמוּת *ὁμοίωσις* einen realen Unterschied nachzuweisen. (Doch verwirft Cyrill von Alexandrien jeden Unterschied, nach einer in den Catenen enthaltenen Stelle, s. Lequien zu *Jo. Damasc. T. I.* 177.) Das Bild in der äussern Gestalt bei Irenäus (oben S. 92). Folgerecht setzte dies voraus einen menschlich gestalteten Gott, wie die Genesis und der griechische Volksgeist ihn gedacht hat. Widersprochen haben zuerst die Alexandriner. *Clem. Stromm.* 2, 19: *Τὸ κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν οὐ τὸ κατὰ σῶμα μηνύεται· οὐ γὰρ θέμις θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι· ἀλλ᾽ ἢ κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν.* (Altgriechisch dagegen ist, und nicht einmal das Wunderbare, Schöpferische dabei hervorgehoben, *Paedag.* 2, 10: *εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ γίνεται, καθὸ εἰς γένεσιν ἀνθρώπου ἄνθρωπος συνεργεῖ.*) Die Kirche

erwähnt (S. 127). Christus wurde in der Bezeichnung gefunden, bald so, dass man ihn selbst als das Bild auffasste, die Menschen nach ihm geworden (κατ᾽ εἰκόνα), bald so, dass man in ihm den Gott fand, dessen Bild der Mensch sei [c]).

2. Der Manichäismus leugnete das Gottesbild am Menschen, indem er es eben nur in äusserlicher Bedeutung fasste [d]). Aber dem Origenes gab es Epiphanius Schuld, dass er das göttliche Ebenbild verloren gemeint habe [e]). Hat Origenes so gesprochen, so hat er nur das gemeint, was wir sogleich als Aehnlichkeit Gottes erwähnen werden: verloren konnte es dem Origenes gelten im Zusammenhange mit seiner Lehre von der Präexistenz des Geistes [f]).

3. Bild Gottes und Aehnlichkeit wurde (ausser jener oben bemerkten Unterscheidung) vielfach sonst unterschieden.

---

nur dann, wenn jene Voraussetzung bestimmt und polemisch ausgesprochen wurde, doch hat sie auch dann über Anthropomorphiten geurtheilt, wie Epiphanius (*haer.* 70) über die Audianer, dass ihr Irrthum blos eine fleischliche, einfältige Auslegung der Stelle vom göttlichen Ebenbilde sei. Eine von Tatian angedeutete Vermittelung lag darin, dass der Leib nur als Organ und Offenbarung der Seele, von ihr begeistet und durchstrahlt, das Bild Gottes an sich trage.

c) Schon Philo (*de mundi opif. T. I.* 35) und er nothwendig lässt den Menschen nach dem Urbilde des göttlichen Logos geschaffen sein. In der Kirche hat Irenäus (5, 6: ὁ λόγος, οὗ κατ᾽ εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγογόνει) und dann vornehmlich die alexandrinische Schule hierauf hingewiesen. Die eigenthümlich christliche Durchbildung erscheint darin, dass Christus als Gottmensch dieses Urbild sei. *Iren. l. c:* Ὁπότε σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος — εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ. *Tertul. de resurr. c.* 6: *Limus ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus.* Der erste Gedanke war dadurch gegeben, dass der Logos als Abglanz, Offenbarung und Sohn Gottes doch nur als die höchste Potenz des Menschengeistes gedacht werden konnte (§. 66, *b*, *g*); nach dem durchgebildeten Gedanken erkannte die Kirche unwillkürlich in Christo das Urbild der Menschheit, den vollendeten Menschen an. Bei Anastasius Sinaita schrumpft dieser Gedanke zur Kreuzesgestalt des Menschen zusammen.

d) Nehmlich als nie besessen. Dem Manichäismus war der Mensch vielmehr das Miniaturbild der Welt, Mikrokosmos.

e) *Haer.* 64, 4: (als Häresis) τὸ κατ᾽ εἰκόνα φησιν ἀπολωλεκέναι τὸν Ἀδάμ. Vrg. *Ancor.* 55-57. *Haer.* 70, 3 erklärt er ganz allgemein die Meinung einiger, dass Adam durch seinen Fall das Gottesbild verloren habe, aus dem mythenbildenden Triebe der Menschen (μυθοποιΐα).

f) Dann aber auch durch die eigene freie Kraft wiederzugewinnen. — Was Justinian im *tract. ad Mennam* (*Mansi IX.* 492) vorbringt, dass nach Origenes nur der Leib des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sei, ist blose Consequenzmacherei aus dessen Präexistenzlehre.

Auch wie Angestammtes und göttlich, durch Gnade Verliehenes, oder wie geistige und sittliche Vollkommenheit des Menschen. Aber am gangbarsten wurde die Unterscheidung, in welcher sich Platonischer und Paulinischer Sprachgebrauch vereinigten [g]), dass das Bild Gottes von der angebornen, Aehnlichkeit von der zu erwerbenden Gottähnlichkeit verstanden wurde [h]). Diese geht durch das ganze Mittelalter hindurch [i]). Hier also war ein Theil des Gottesbildes, wenigstens nicht natürlicherweise vorhanden.

Wurde aber unter dem Gottesbilde z. B. die Unsterblichkeit verstanden, wie unter andern Vorstellungen auch diese sich bei Irenäus findet: dann war man berechtigt, es durch den Fall wirklich verlorengegangen zu achten [k]).

---

g) Der Platonische Begriff der Religion im Theätetus: *ἐξομοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*, und die Paulinische Auffassung (*Col.* 3, 10. *Eph.* 4, 24), welche den nach dem Bilde Gottes geschaffnen Menschen als ein noch vor uns liegendes Ideal ansieht.

h) *Clem. Stromm.* 2, 22: — *τὸ μὲν κατ' εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον· τὸ καθ' ὁμοίωσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν. Orig. de princ.* 3, 6, 1: *Imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero perfectio in consummatione servata est. Jo. Damasc. de fide orth.* 2, 12: *Τὸ μὲν κατ' εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον· τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ὁμοίωσιν.* Es liegt dann in der mehr rationalistischen oder mehr supernaturalistischen Neigung der Kirchenväter, ob die Gottähnlichkeit mehr als eine freizuerstrebende ethisch aufgefasst wird wie bei den Alexandrinern, oder als eine durch Christus ertheilte religiös wie bei Tertullian (*k*).

i) Noch *Bellarmin de gratia primi hom. c.* 2: *Imago, quae est ipsa natura mentis et voluntatis, a solo Deo fieri potuit: similitudo autem, quae in virtute et probitate consistit, a nobis quoque, Deo adjuvante, perficitur.* Doch entstand in der abendländischen Theologie nächst einer gelegentlichen Beziehung der *imago* auf die Erkenntniss, der *similitudo* auf die Liebe Gottes bei Augustin, nur durch den lateinischen Sprachgebrauch, bei Anselmus (*meditatio* 1. *de hum. condit. dignitate et miseria c.* 1) die Bevorzugung der *imago* als innere Aehnlichkeit einer gleichartigen Natur, *similitudo* blos äussere Aehnlichkeit verschiedener Naturen (*F. R. Hasse, Anselmi Cantuar. de imag. div. doctrina. Lps.* 835.), aber durch die wesentliche augustinische Wendung der Lehre, bei Thomas (*P. I. qu.* 93, 9), die Unterscheidung einer *imago Dei naturae*, *gratiae*, *gloriae* (angeboren, durch Christus, jenseitig).

k) *Iren.* 4, 38: *Oportuerat primo naturam apparere, post deinde vinci et absorberi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei.* Nehmlich durch die Einwirkung des menschgewordenen Logos, doch wird hier die Geschichte der Menschheit mehr wie eine nothwendige Entwickelung betrachtet, während von einem andern Gesichtspunkte aus Irenäus allerdings den Verlust des Ebenbildes betont. Wie

§. 90.

Diese altkirchlichen Lehren hat Augustinus unleugbar verändert, indem er die Natur des Menschen für verfallen und das Ebenbild Gottes für verloren ansah; dieses Zweite jedoch auch schwankend [1]. In der scholastischen Zeit bildete sich eine Milderung aus der Lehre vom Verluste des göttlichen Ebenbildes, welche in der römischen Kirche stehen geblieben ist [2]. Nach der Reformation zeigten sich bald in Hinsicht auf diese Idee vom Bilde Gottes vier Denkarten neben einander: sie sind so geblieben in den Systemen der folgenden Zeiten [3].

Die Erbsündelehre des Augustinus: allg. DG. S. 166-176.

An sich kann Augustinus Lehre vom Grunde des Verfalles

---

aber hier ein einzelnes Moment der Urgeschichte (*Gen.* 3, 19) herausgenommen wird, so haben die Antiochener, im Gegensatze sowohl derjenigen, die kraft dieses Gottesbildes Gott menschlich, als derjenigen, die im Menschenwesen etwas Göttliches dachten, das Ebenbild nur in die Herrschaft über die Erde gesetzt, z. B. *Chrysost. in Gen. hom.* 9: *Ὅτι οὐκ οὐσίας ἐστὶν ἀξία, ἀλλ᾽ ἀρχῆς ὁμοιότης. Theodoret. in* 1 *Cor.* 11, 7: *Εἰκὼν θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, οὔτε κατὰ τὸ σῶμα οὔτε κατὰ τὴν ψυχήν, ἀλλὰ κατὰ μόνον τὸ ἀρχικόν, ὡς ἁπάντων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς τὴν ἀρχὴν πεπιστευμένος.* Er folgert daher, ganz wie es die Socinianer wiederholt haben, dass das Weib nicht unmittelbar mit dem göttlichen Bilde geschmückt sei, sondern: *οἷον εἰκόνος εἰκών· ἄρχει μὲν γὰρ καὶ αὐτὴ τῶν ἄλλων, ἀλλ᾽ ὑποτετάχθαι τῷ ἀνδρὶ προσετάχθη.* Von einem Verluste des Ebenbildes konnte da nicht die Rede sein. Eine tiefere, mehr religiöse Auffassung, und leicht die älteste in der Kirche, ist diejenige, welche das Gottesbild als dem ursprünglichen Gottesgeiste im Menschen identisch für verloren achtete bis zur Wiederherstellung durch Christum. So Tatian (§. 85, *i*). Doch hat nach *c.* 13 die Seele, nachdem der göttliche Geist, dem sie nicht folgen wollte, sie verlassen, noch einen Funken desselben bewahrt. *Iren.* 5, 6: *Cum Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, perfectus homo factus est, et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere et carnalis derelictus imperfectus erit. Tertul. de bapt. c.* 5: *Restituitur homo Deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat, imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum.* Die aus allem diesen hervorgehende Unbestimmtheit der alten Kirche über das göttliche Ebenbild hat Epiphanius (*haer.* 70, 1 *sqq.*) ausdrücklich anerkannt, indem er es nur negativ und polemisch bestimmt, es sei nicht irgendwo zu begränzen (*ὁρίζειν*), oder in einem bestimmten Theile des Menschen zu erkennen, nicht in der Seele, nicht im Leibe, nicht in der Tugend (Alexandriner), nicht in der Taufe (Tertullian); nur sei Gott nicht kraft desselben menschenartig, der Mensch nicht gottgleich zu denken.

der Menschen für consequenter gelten, als es die frühere Lehre gewesen war, welche nur das Leben für verdorben achtete, dieses aber doch allgemein und wesentlich. Man wird dieses kaum anders fassen können, als dass die Substanz verfallen sei[a]).

1. Mehrmals, selbst retractirend, spricht Augustinus aus, dass jenes Gottesbild nur entstellt sei und wiederherzustellen[b]).

---

a) Das Augustinische Dogma, wennschon ursprünglich nur der gefühlsmässige Ausdruck demüthiger und begeisterter Hingabe an Christus, war doch im Gegensatze des Pelagianismus die begriffsmässige Rechtfertigung der unbedingten Nothwendigkeit des Evangelium und der Kirche, wie sie in dieser immer vorausgesetzt worden war. Gegenüber den nie verstummenden Einwendungen der Vernunft, auch als Gewissen, wurde das Dogma nothwendig zum Glaubensgeheimniss. Die Menschheit mit ihren höchsten Gottesgaben wurde auf dem Altar Christi geopfert, freilich um sie als erwählte Christenheit erhöht wiederzuempfangen. Daher auf diesem Standpunkte auch eine gottselige Freude an der Erbsünde möglich war, wie es im römischen Missale heisst (es gilt für Augustinisch und klingt auch so): *o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.*

b) *Retractt.* 2, 24: *Quod dixi* (schon *de genesi ad lit.* 6, 27) *Adam imaginem Dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tanquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet.* Der Grund war der offene Widerspruch mit der bisherigen einmüthigen Lehrweise in der Kirche vom Gottesbilde als einem noch vorhandenen. *De spir. et lit. c.* 27: *Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint.* 28: *Remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest.* Hierauf sind auch die strengeren Anhänger Augustin's immer zurückgekommen (auch die strenge lutherische Lehre: *scintillula quaedam, miserae reliquiae*), und was darin angedeutet liegt, ist von den lutherischen Dogmatikern als Unterschied des göttlichen Ebenbildes ausgeführt worden, bei den ältern, wie Quenstedt, als *improprie* und *proprie*, bei neuern wie Reinhard als *late* und *stricte dicta*, jenes die unverlierbare Vernünftigkeit des Menschengeistes in ihren verschiedenen Functionen, dieses die religiöse Kraft und Herrlichkeit als durch die Erbsünde ausgeschlossen. Nur in anderer Form ist diese Milderung des Augustinismus von Augustin selbst dahin ausgeführt worden, dass er einestheils die sittliche Kräftigkeit und Tüchtigkeit auch den Heiden zugestand, nur nicht die religiöse und zur Seligkeit führende (*ad Bonif.* 3, 5 die bekannte Stelle von den auch im Sinne der Kirche grossen, und doch ohne den Glauben vergeblichen Tugenden), anderntheils das zum Glauben d. h. zur seligmachenden Religion immer vorhandene Organ anerkannte. (*De pecc. meritis* 2, 5: *Adjutor noster Deus dicitur, nec adjuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur; quia non sicut in lapidibus insensatis — salutem nostram Deus operatur in nobis.* Daher die Gnade den Willen nur emancipirt: *op. imperf. c. Jul.* 1, 78: *Non aliud intelligetis esse arbitrium laudabiliter liberum,*

2. Die Milderung der Augustinischen Lehre vom Ebenbilde (vornehmlich seit Anselmus) bestand darin, dass man ihm eine negative Bedeutung beilegte: es wurde als eine übernatürliche, als Gnadengabe vorgestellt, welche im Falle verlorengegangen sei [c]). Die Vorstellung war von Tatian an, welcher sie freilich eigenthümlich fasste (§. 89, *k*), in der alten Kirche oft dagewesen.

3. In den Lehren nach der Reformation stehen sich entgegen zuerst die Augustinische und die mittelalterliche Vorstellung vom Verluste des göttlichen Ebenbildes (protestantisches und katholisches System) [d]). Die Theosophie nahm Origenes Lehre

---

nisi quod fuerit Dei gratia liberatum.) Diesem entspricht in der alten lutherischen Kirche einerseits die Anerkennung der angebornen Vernunft und Freiheit zur bürgerlichen Gerechtigkeit (*justitia civilis* im Gegensatze der *justitia in spiritualibus et divinis*, *Conf. Aug.* 14 *sq. Form. Conc.* 661, im Grunde doch die sittliche Kraft im Gegensatze der religiösen), andererseits eines zur Aufnahme der göttlichen Gnade fähigen Organs (*F. C.* 662 nach der schon von Luther eingeführten Bezeichnung *capacitas passiva*).

c) Mit dieser Auffassung hing zusammen die Gleichstellung des göttlichen Ebenbildes in dieser einen Beziehung (*ὁμοίωσις ϑεοῦ*) mit der *justitia originalis*, dem Gegenbilde der Erbsünde, als der von Gott dem ersten Menschenpaare sogleich nach der Schöpfung geschenkten intellectuellen, sittlichen und religiösen Vollkommenheit, nach deren Verluste die blose nicht mehr sittlich beherrschte Menschennatur übrig blieb. *Anselm. de concept. virg. c.* 1: *Adam et Eva originaliter h. e. in ipso sui initio, mox ut homines exstiterunt, sine intervallo justi simul fuerunt.* 27: *Peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in infantibus nisi ipsam, factam per inobedientiam Adae, justitiae debitae nuditatem. Thomas I. qu.* 100. *art.* 1: *Justitia originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum. II.* 1. *qu.* 82. *art.* 3: *Privatio originalis justitiae est formale in peccato originali. Omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter defectus originalis justitiae.*

d) Protestantisches System nach dem schärfsten lutherischen Ausdrucke: durch Adams Fall ist für die ganze menschliche Natur das anerschaffne göttliche Ebenbild, mit ihm alle religiöse Kraft verloren gegangen (*defectus liberi arbitrii*), die alleinige Lust zum Bösen eingetreten (*prava concupiscentia*), und die Menschheit der ewigen Verdammniss werth geworden, aus der nur Christus sie zu retten vermag, durch die Taufe die Schuld hinwegnehmend, die böse Lust mindernd, die Freiheit durch die Gnade ersetzend und wiederherstellend. *Aug. Conf. c.* 2. *Apol. c.* 1. *Form. Conc. c.* 1. Katholisches System: durch Adams Fall ist die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren gegangen (nach Verlust dieses *donum supernaturale* der Mensch *in puris na-*

an, freilich die Präexistenz des Geistes oft nicht im eigentlichen Sinne. Endlich die reine Negation jenes Verlustes: bei Socinianern (einräumend, dass die Unschuld verlorengegangen), Arminianern[c]), im Rationalismus[f]), und in jeder unbefangenen, schriftmässigen Ansicht[g]).

---

turalibus), der freie Wille geschwächt, die ungeordnete Lust mächtig und die ganze Menschheit der Verdammniss werth geworden, aus der nur die Kirche sie rettet durch Hinwegnahme der Erbsünde und durch Kräftigung des freien Willens mittels der Gnade. *C. Trid. Sess.* 5. *de pecc. or. c.* 1: *Primum hominem in paradiso sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse. Sess.* 6. *c.* 5: *Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam* (Lieblingsausdrücke Luthers), *anathema sit. Cat. Rom.* 1, 1, 46: *Deus hominem — ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit. — Jam originalis justitiae admirabile donum addidit.* Der bestimmtere Ausdruck bei *Bellarm. de gratia primi hom. c.* 5: *Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differt spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae sententia communis est doctorum Scholasticorum veterum et recentiorum.* Der ursprüngliche Protestantismus sah in der katholischen Auffassung ein Verflüchtigen der Erbsünde und ein Vergeblichmachen Christi. *Luth. in Genesin c.* 3: *Vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuas justitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum additum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum quod successit non esse de essentia hominis? Annon igitur frustra est mittere redemtorem Christum, cum justitia originalis, tanquam res aliena, a natura nostra ablata est, et integra naturalia manent!* Nachdem aber Luthers Bezeichnung der Erbsünde als *peccatum naturae, substantiale*, von Flacius dahin gesteigert wurde, dass sie die Substanz des Menschen geworden sei, genauer *de essentia hominis* (allg. DG. S. 344), wurde diess in der lutherischen Kirche verworfen und die Erbsünde nur als *accidens* der menschlichen Natur erklärt. *Form. Conc.* 643 *sqq.*

e) *Cat. Racov. qu.* 423: *Peccatum originis nullum prorsus est, quare nec liberum arbitrium vitiare potuit. Limborch. Theol. chr.* 3, 4: *Fatemur hodie homines minus puros nasci, quam Adamus conditus est et cum quadam inclinatione ad peccandum. Verum inclinatio illa proprie dictum peccatum non est, aut peccati habitus ab Adamo in ipsos propagatus, sed naturalis tantum inclinatio habendi id, quod carni gratum est.*

f) Wie die Erbsünde die Grundlage des folgerechten kirchlichen Supernaturalismus ist, so ihr Gegentheil und hiermit die Behauptung der zur Bewirkung der vollkommenen Religion unverletzten Kraft des Menschen, die Grundbedingung jedes folgerechten Rationalismus.

§. 91.

Die Lehre von der Sünde in der Natur des Menschen hat, nachdem sie ein Hauptgegenstand der rationalistischen Bestreitung gewesen war, auch ausser den eigentlich kirchlichen Systemen, ihre Freunde und Vertheidiger gefunden. Diese haben immer statt der Verdorbenheit der Natur, entweder die Möglichkeit, oder die Leichtigkeit, dass sich das Böse im Menschen entwickele, oder die Allgemeinheit desselben gemeint [1]): und alle unterscheiden sie sich darin, dass sie diese sogenannte Erbsünde weder für etwas Zufälliges im Leben der Menschheit achten, noch aus einem historischen Grunde ableiten [2]). Oefter noch ist in frühern und spätern Zeiten die Erbsündenlehre nur eine fromme Hyperbel für edle Gedanken gewesen [3]).

1. Möglichkeit des Bösen: Endlichkeit, Persönlichkeit, Sinnlichkeit. In einem von diesen Begriffen wird der der Erbsünde aufgefasst [a]). Leichtigkeit: die Verdorbenheit der menschlichen Substanz im Allgemeinen. Allgemeinheit: das angeborne Böse in der Kantischen Deutung [b]).

2. In allen diesen Deutungen liegt die sogenannte Erbsünde in der menschlichen Natur überhaupt, und am allerwenig-

---

g) Daher auch der schriftmässige Supernaturalismus sowohl nach *Ezech.* 18, wie nach dem unbefangenen Verständniss von *Rom.* 5, 12, die Erbsünde mehr oder minder entschieden verwerfend, in der blosen angebornen Neigung zur Sünde, bevor sie durch freie Willenszustimmung zur wirklichen Sünde wird, noch keine Schuld erkannte. Storr, Bemerkk. zu Kants Phil. (Tüb. 794.) 8. Hahn, Dogm. 356 ff. Entschiedene Bestreitung des kirchlichen Dogma: *Chenevière, du péché original. Gen.* 830 *II.*

a) So nahm Schelling die Erbsünde als Gesammtschuld alles Endlichen im Abfalle vom Absoluten, der doch zugleich seine Offenbarung ist, bestimmter in der Abhandlung von der Freiheit (Phil. Schriften. 1809) als eine aus dem Urgrunde der Gottheit selbst hervorgehende Macht des Eigenwillens im Geschöpfe; Hegel als das natürliche Ansichsein des Menschen, wiefern es ein Gewusstes ist, sonach die Erbsünde als Grundlage der Persönlichkeit, das Paradies ohne den Sündenfall ein Park für wilde Thiere. Phil. d. Rel. II. 208 ff.

b) Rel. innerh. d. blossen Vernunft. 1. St. von Einwohnung des bösen Princips neben dem Guten: Die allgemeine Verstimmung der Willkür in der Neigung untergeordnete Triebfedern der alleinigen Achtung des Sittengesetzes vorzuziehn, dieser angeborne Hang zum Bösen, der uns zugerechnet werden muss, als nur erklärbar durch eine intelligible, aller Erfahrung vorausgehende (nicht zeitliche) That des Geistes. Den Kantianern ist diese „mystische“ Ableitung der Sünde meist fremd geblieben.

sten wird sie mit einem Sündenfalle am Anfange der Menschengeschichte in Zusammenhang gebracht.

3. In der Sprache der Frömmigkeit kann verdorbene Natur entweder nur ein Ausdruck der Demuth sein, oder die Armseligkeit des Menschen ohne die Weihe der Religion (dieses ist dann die Gnade) bedeuten.

§. 92.

Dieser Verfall des Menschenlebens wurde in der Kirche vom Anfang an, ganz wie im Judenthum und in der Apostellehre, von einer ersten Sünde und von einem Sündenfalle in der Menschengeschichte hergeleitet. Die Allgemeinheit dieses Verfalles war dabei immer die eigentliche und wesentliche Vorstellung. Die Geschichte jener ersten Sünde blieb ein freigedeutetes Factum[1]), auch der Urzustand der ersten Menschen wurde sehr verschieden aufgefasst[2]): aber als ganz eigentlichen Sündenfall wollte es die Kirche immer nehmen[3]).

1. Die Deutungen der Fallsgeschichte gehen ganz parallel denen von der Geschichte der Schöpfung[a]). Die Meinung von einem satanischen Werke in jenem Ereignisse war immer kirchlich anerkannt; doch wurde sie verschieden ausgebildet[b]). Ue-

---

a) Auch welche sonst auf kirchlichem Standpunkte im Sündenfalle die Allegorie von etwas Allgemeinem sahn, liessen ihn doch insgemein als geschichtliche Thatsache stehn, sowohl die, welche platonisch ihn als die Darstellung eines vorzeitlichen Ereignisses ansahn (§. 85, *o;* auch J. Müller stellt neben den exoterischen, kirchlich biblischen Sündenfall noch diesen esoterischen überzeitlichen jedes Individuums), als die, welche ihn als das Sinnbild eines immer von neuem Geschehenden betrachteten, so dass sich also das Paradies zur Welt erweitere: *Aug. de Gen. c. Manich.* 2, 21: *Etiam nunc in unoquoque nostrum nihil aliud agitur, cum ad peccatum quisque delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro.* Beide Beziehungen vereinigt wohl Clemens in der Deutung: *Stromm.* 5, 11: — *ὃς παράδεισος καὶ κόσμος εἶναι δύναται, ἐν ᾧ πέφυκεν τὰ ἐκ δημιουργίας ἅπαντα.* Dagegen die Meinung von Präadamiten sich zwar zuerst noch durch die doppelte Erzählung von der Menschenschöpfung mit der Bibel und Kirche ausgleichen wollte (*Is. la Peyrère, praeadamitae s. exercit. exeg. in Rom.* 5, 15 *sq*. 655. 4. Vrg. Abh. ü. ihn in Henk. Mag. IV. 403 ff.), aber erst in der Behauptung, dass sich das Menschengeschlecht, wie alles andre der Erde Angehörige auch naturgemäss, urweltlich, aus ihr entwickelt habe, ihren Abschluss fand. Strauss, Glaubensl. I. 678 ff.

b) Nicht in der ursprünglichen Erzählung der Genesis, doch in Schriftandeutungen gegeben (*Sap.* 2, 24. *Apoc.* 12, 9, vielleicht auch *Jo.* 8, 44), wurde sie mit jener durch die Vorstellung verbunden, ent-

brigens war es in der ältesten Kirche auch da, wo jene Geschichte ganz eigentlich genommen wurde, fast herrschende Meinung, dass die Stätte derselben, das Paradies, etwas Ueberirdisches gewesen sei, wir wissen nicht, wie auf die Erde versetzt, und dass es dasselbe sei, wohin die Seelen der Frommen einzugehen bestimmt wären. Nur die Antiochener scheinen anders gedacht zu haben[c]).

2. Der Unterschied unter den Meinungen über den menschlichen Urzustand lag natürlich darin, ob sie mehr oder weniger phantastisch waren. Denn übereinstimmend war die kirchliche Vorstellung darin, dass er sehr erhaben gewesen sei[d]). So aben-

---

weder dass die Schlange der Teufel gewesen, oder er in Schlangengestalt erschienen sei, oder die natürliche Schlange besessen habe. Uebrigens war der Gedanke in der alten Kirche so unbestimmt, dass, wohl nach der andern möglichen Beziehung von *Jo.* 8, 44 *cf.* 1 *Jo.* 3, 12, Theophilus (*ad Autol.* 2, 29) den Satan als Verführer zu Cains That nennt, und erst in diesem zweiten, blutigen Sündenfalle den Quell des Todes entdeckt (*Clem. Rom.* 1 *Cor. c.* 3 *sq.*), der sich über das ganze Menschengeschlecht ergossen habe; doch in der herrschenden Ansicht blieb nothwendig Adam das Gegenbild zu Christus (§. 66, *b*). *Aug. de pecc. or. c.* 28: *In causa duorum hominum — proprie fides christiana consistit.*

c) Nächst den ältern Schriften, besonders von Reland und Huet; J. Schulthess, das Par., das ird. u. überird., hist., myth. u. myst. Zür. 816. Credner, ü. d. bibl. Vorst. v. Par. In Illgens Zeitschr. VI. 2. Uhlemann, Ephräms Ans. v. Par. u. d. Falle der ersten Mensch. Eb. N. F. I, 1. Nicht nur Chrysostomus (*hom. in Gen.* 13) betrachtet die Sage von einem überirdischen Paradiese als mythisch, sondern schon Theophilus (*ad Autol.* 2, 24) denkt blos an ein Paradies auf Erden, das er nur in Bezug auf seine Schönheit als mitten inne liegend zwischen Erd' und Himmel beschreibt (πρὸς καλλονὴν μέσος τοῦ κοσμοῦ καὶ τοῦ οὐρανοῦ). Die Stelle des verlorenen Paradieses auf Erden nahm die Kirche ein. *Iren.* 5, 20: *Plantata est ecclesia paradisus in hoc mundo.* Aber die Vorstellung vom Paradiese geht dem weitverbreiteten Volksglauben an ein vergangenes goldenes Zeitalter parallel; den an ein edleres Menschengeschlecht der Vorzeit hatten wenigstens Philosophen ausgesprochen: *Plato, Phileb. c.* 9: οἱ παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες. (*BCrusius, de Philebo Platonico. L.* 809. 4. *p.* 39 *sq.*) *Senec. ep.* 90: die ersten, der Natur treuen Menschenalter *alti spiritus fuerunt et, ut ita dicam, a diis recentes.* Dass die ganze Natur einst Paradies gewesen sei, war durch die alttestamentliche Vorstellung einerseits (*Gen.* 3, 24) ausgeschlossen, andererseits (*Gen.* 3, 17) gegeben, und nach prophetischen Schilderungen des goldnen Zeitalters der Zukunft wie nach *Rom.* 8, 18-24 ist ein Verwildern und Mitleiden der ganzen Natur durch die Sünde in kirchlichen Vorstellungen oft hervorgetreten (vrg. Tholuck zu Röm. 8, 19), doch nur als flüchtige Phantasie.

d) Doch in der alten Kirche kommt auch die Vorstellung von einem blos kindlichen Zustande Adams vor: *Theoph. ad Autol.* 2, 25: *Iren.* 4, 38: νήπιος ἦν. *Clem. Stromm.* 6, 12: τέλειος κατὰ τὴν κα-

theuerlich, wie im Judenthum[c]), wurde dieser Gegenstand nur in einigen Schwärmersecten und Lehren behandelt: vor Allen von A. Bourignon. Wenn endlich auch, wovon sogleich zu sprechen, der Tod immer auf die erste Sünde bezogen worden ist, als deren Strafe: so war doch die Meinung über die menschliche Bestimmung vor der Sünde sehr getheilt. Denn neben der vorherrschenden, dass die Menschen vorher wirkliche Unsterblichkeit besessen, fand sich auch die, dass sie fähig der Unsterblichkeit als eines Gnadengeschenks, oder dass sie bestimmt gewesen seien, durch eine Wandelung in das Uebersinnliche einzugehen, oder auch nur, dass der Tod keine Nothwendigkeit für sie gewesen sei[f]).

3. Die Ansicht, dass die Mosaische Erzählung eine Erhebung und ein Glück, aber keinen Fall berichtet habe, wird an den Ophiten kirchlich verworfen[g]). Wo sie sich späterhin wieder zu finden scheint, war eigentlich nicht vom Sinne der Erzählung, sondern von der Bedeutung der Sache die Rede: „Erwachen der Kraft, Versuch zur Selbständigkeit, Streben über die nächsten menschlichen Kreise hinaus: dadurch aber Unruhe, Unbefriedigung, reizendes Bedürfniss, Möglichkeit in Selbstsucht und Uebermuth zu verfallen“[h]).

τασκευὴν οὐκ ἐγένετο, πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος. Diess folgte aus der alexandrinischen Unterscheidung von Bild und Aehnlichkeit (§. 89, *h*). Aber es lag naturgemäss in der Neigung zum Contraste, zumal nach der augustinischen Steigerung des Verlustes, dass auch der paradiesische Urzustand zur *justitia originalis* in ihrer verschiedenen Auffassung gesteigert wurde (§. 90, *c*).

e) Schon bei Philo (*de mundi opif. T. I. p.* 32), wo Adam nichts andres ist als die concret vorgestellte Idee der Menschheit. Aehnlich in den Clementinen (§. 66, *b*), daher auch diesen die Sünde erst mit Kain geschieht (*b*), obwohl sie in Eva ursprünglich ist.

f) Dieses Schwanken ist veranlasst, theils durch den dreifachen Sinn des Todes als irdisches Sterben, allgemeines Sündenelend, ewige Verdammniss, theils durch den Doppelsinn, in welchem von jedem Menschen die Sterblichkeit wie die Unsterblichkeit ausgesagt werden kann, endlich durch die unklare Bestimmung des Lebensbaumes im Paradiese und durch den Anschein, dass die göttliche Todesdrohung (*Gen.* 3, 17) nicht erfüllt worden sei. Das etwanige Scheiden aus dem irdischen Paradiese, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, wurde nach den uralten Mythen vom goldenen Zeitalter ausgemalt. *Aug. de pecc. mer. et rem.* 1, 2: *Si non peccasset, in corpus fuerat spirituale mutandus.*

g) *Iren.* 1, 30, 7. *Orig. c. Cels.* 6, 28. Die Consequenz der Ophiten lag darin, dass der Fall eine Lossagung vom Gesetze des unlautern Weltschöpfers enthielt.

h) In der Art seit Kant die deutsche Philosophie, ohne dieselbe Bretschneider (Grundlage des ev. Pietism. o. d. Lehre v. Adams Fall.

§. 93.

Es liegt in dem über die Erbsünde Gesagten, dass die Ableitung aller Sünde der Menschen von der ersten, vom Sündenfalle, in der alten Kirche wenigstens nicht so angenommen worden ist, dass durch jenen Fall die menschliche Natur zerstört worden sei [1]). Und wenn ferner auch immer eine Theilnahme aller Menschen an der Strafe der ersten Sünde angenommen worden ist: so ist es doch ausgemacht, dass in der Kirche vor Augustinus, und in der nichtlateinischen fortwährend dieses nicht so geschehen sei, als werde dabei eine blose Zurechnung der fremden Schuld vollzogen. Dieser Gegenstand des Kirchenglaubens wurde indessen in Geist und Sprache der alten Kirche sehr frei behandelt [2]).

1. Einstimmig beinahe ist die Meinung der Kirche immer gewesen, dass die erste Sünde, und was durch sie in die Welt gekommen, in Ungehorsam bestanden habe [a]). Der eigentliche Gedanke der alten Kirche hierbei ist ohne Zweifel derselbe gewesen, welchen Paulus, ja auch die gewöhnliche jüdische Vorstellung in sich trug: die Sünde sei hereingekommen durch den Sündenfall. Sie war da, sie wurde eine Macht, sie breitete sich aus, sie ist Substanz geworden.

2. Ausdrücklich gegen den Zurechnungsgedanken erklärten sich die Antiochener [b]); bei den Uebrigen wird er we-

---

L. 833. S. 16 ff.), in der alleinigen Beachtung der Seite, die auch in der Genesis nicht unbemerkt (3, 5. 7. 22), doch zurückgetreten ist, dass der Sündenfall der Anfang des sittlichen Bewusstseins und aller menschlichen Geschichte ist.

a) Gegen die Meinung einer tödtlichen Naturwirkung durch den Baum (wie wiederum Reinhard im gänzlichen Missverständnisse der Erbsündenlehre sie durch einen Giftbaum vertheidigen wollte) *Theoph. ad Autol.* 2, 25: *Οὐχ ὡς οἴονταί τινες θάνατον εἶχε τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή.* Auch Irenäus (5, 23) leitet alles von jenem Ungehorsam her. *Epiph. haer.* 37, 1: *Οὐχὶ διὰ τὸ εἰδέναι ὁ θάνατος, ἀλλὰ διὰ τὴν παρακοήν.*

b) *Theod. Mopsuest.* bei *Marius Mercator* (*ed. Par. p.* 342): *Mirabilis peccati originalis assertor, quippe qui in divinis scripturis nequaquam fuerit exercitatus — in hanc dogmatis recidit novitatem, qua diceret, quod in ira atque furore Deus Adam mortalem esse praeceperit, et propter ejus unum delictum cunctos etiam necdum natos homines morte multaverit. Sic disputans non veretur ea sentire de Deo, quae nec de hominibus sanum sapientibus et aliquam justitiae curam gerentibus unquam quis aestimare tentavit.* Er beruft sich dagegen auf *Ezech.* 18. *Rom.* 2, 6, und auf die Gerechten des A. T. von Abel an. *Chrysost. ad Rom.* 7, 18 *hom.* 13: alles Böse aus dem bösen Vorsatze. Aber auch die Alexandriner und in der ganzen Folgerichtigkeit

nigstens nirgends ausgesprochen. Aber nur Meinung Einzelner ist es gewesen, Vieler freilich, und ein Beweis für jene Freiheit in der Behandlung dieser Lehre: dass der Tod nicht Strafe der ersten Sünde gewesen, sondern Wohlthat, indem er dort und fortwährend den Lauf der Sünde abschneide, sie nicht unsterblich werden lasse [c]). Uebrigens bedeutete Tod in diesem Artikel immer mehr noch als den blosen Leibestod.

---

ihres Systems. Origenes selbst mit Verleugnung der Erbschaft älterlicher Leidenschaften: *in ep. ad Rom.* 5 (*T. IV.* 553): *Dices fortasse: si uno peccante mors in omnes transiit, et rursus unius justitia in omnes justificatio vitae pervenit, neque ut moreremur aliquid nobis gestum est, neque ut vivamus, sed est mortis quidem causa Adam, vitae Christus. Diximus jam, quod parentes non solum generant filios, sed et imbuunt, et qui nascuntur, non solum filii parentibus, sed et discipuli fiunt, et non tam natura urgentur in mortem peccati, quam disciplina.* Und so gegen die Verwechslung der Strafe mit der Schuld mannigfache Aussprüche bei Cyprian, Rufin, Optatus (bei Witby und Münscher mitgetheilt) meist nach *Ezech.* 18, 20. Diess also war der Glaube der alten Kirche, dass durch Adams Fall ein tragisches Geschick über alle seine Nachkommen gekommen sei, nicht aber eine allgemeine Schuld. Aber noch vom Judenthum her blieb diese Pietät in der Kirche, dass der Stammvater der Menschheit selbst als gerettet und zurückgeführt in's Paradies galt, z. B. *Tertul. de poenit. c.* 12: *ipse quoque et stirpis humanae et offensae in Dominum princeps Adam exomologesi restitutus in paradisum suum.* (Vrg. unten §. 109, *a.*) Die ewige Verwerfung Adam's, nach dem natürlichen, strengen Gedanken, dass der Urheber so unermesslichen Unheils selbst verloren sei, galt als häretische von Tatianus aufgebrachte Meinung: *Iren.* 1, 30. 3, 39 (wenn das verlorne Lamm nicht gefunden sei, wäre das ganze Menschengeschlecht noch im Verderben). *Tertul. de praesc. c.* 52: — *adiiciens, Adam nec salutem consequi posse, quasi non, si rami salvi fiunt, et radix salva sit.* Augustin beruft sich dagegen nur auf die kirchliche Ueberlieferung: *Ep. ad Evod.* 99: *De primo homine, patre generis humani, quod eum quidem solverit* (*Christus*), *ecclesia fere tota consentit, quod eam non inaniter credidisse credendum est, undecunque hoc traditum sit, etiamsi canonicarum Scripturarum hinc expressa non proferatur auctoritas;* am ersten könne *Sap.* 10, 1 hierauf bezogen werden. — *S. Andreae, de salute Adami. Marp.* 678.

c) Bei *Theoph. ad Autol.* 2, 6 u. *Iren.* 3, 23, 6 in Verbindung mit der Vertreibung aus dem Paradiese, dass sie nicht aus einem Neide Gottes geschehn sei. Nach Clemens (*Stromm.* 7. *p.* 868) betrachtet der Weise den Tod als Naturnothwendigkeit und Heilmittel (*κτίσεως ἀνάγκην, φάρμακον σωτηρίας*). Erst unter Einwirkung des augustinischen Dogma wurde auf der 5. öcumenischen Synode an Theodor v. Mops. auch diese Meinung verdammt, dass der Tod den Menschen zum Heile erfolge, die doch in der asketischen Lebensansicht der Kirche so wohl begründet war; die ursprüngliche Naturnothwendigkeit des Todes war schon an Cölestius (nach *Marius Merc.* 133: *Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset*) verworfen worden.

Die Vorstellungen über den Zusammenhang zwischen dem Tode der Menschen und dem Sündenfalle scheinen in der ganzen alten Zeit drei gewesen zu sein, zwischen denen selbst die Ansicht der Einzelnen geschwankt hat. Ja, es sind immer diese drei Vorstellungen gewesen, welche sich neben der Imputationslehre auf dem kirchlichen Boden bewegt haben. 1. Im Tode theile sich nur, auf dem natürlichen Wege, das Geschick der Urältern den Nachkommen mit — dieses auch die gewöhnliche älteste Deutung des ἐφ᾽ ᾧ Röm. 5, 12. 2. Die erste Schuld habe den Tod als Sündenstrafe eingeführt, welche nun Alle für ihre eigene Sünde treffe [d]). 3. Die menschliche Schuld ist als Gesammtschuld anzusehen, an welcher Alle theilnehmen, und um derenwillen Alle gestraft werden [e]). Diese letzte, bekanntlich in neuerer Zeit sehr gebraucht [f]), war in der praktischen Erörterung dieses Gegenstandes immer gewöhnlich und bedeutend.

§. 94.

Aber mit Augustinus ist die Lehre von wirklicher Zurechnung, sowohl der ersten Sünde als der uns angestammten, gleich als hätten Alle an jener Theil genom-

---

d) Ausdrücklich nur von Nachahmung der ersten Menschen spricht Justinus (*c. Tryph. c.* 124: οὗτοι ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ ἐξομοιούμενοι (*scil. peccando*) θάνατον ἑαυτοῖς ἐργάζονται,) ebenso Prudentius (*Cath.* 3, 131), dem Sinne nach viele, nehmlich alle, welche *Rom.* 5, 12 verstanden wie Julian (*Aug. op. imperf.* 2, 174: *in quo omnes peccaverunt nihil aliud indicat, quam quia omnes peccaverunt*), und alle, welche in der freien Zustimmung den Grund der Sünde und Zurechnung erkannten, unter ihnen der vorpelagianische Augustinus selbst: *de vera rel. c.* 14: *Peccatum si tanquam febris invitum occuparet, recte injusta poena videretur. — Usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.* Was er *retractt.* 1, 13 zur Rechtfertigung dieser „scheinbar falschen Definition“ beigebracht hat, (*peccatum quippe illud cogitandum est, quod tantummodo peccatum est, non quod est etiam poena peccati, — et illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo voluntarium,*) ist doch nur ein Herausreden für eine gar nicht durch den eignen Willen zugezogene Sünde, denn die Erbsünde kommt nach dem augustinischen Dogma auf die Epigonen wirklich wie ein Fieber.

e) Vrg. *G. L. Duncker, hist. doctrinae de rat. quae inter pecc. orig. et actuale intercedit. Gott.* 837.

f) Besonders von Schleiermacher ausgeführt, aber auch in den speculativen Systemen, denen das Individuum nur eine aufgeworfene Welle, eine vorübergehende Personificirung des Allgeistes ist, daher die That und Schuld aller Einzelnen als Gesammtschuld.

men, diese mit geschafft, öffentliche Lehre der abendländischen Kirche geworden. Fortan fanden neben ihr nur noch Milderungen statt: sie gehen, wie die des vorigen Dogma, durch das Mittelalter hin [1]). Auch in der protestantischen Kirche stellten sie sich der harten Kirchenlehre und ihren vermeinten Rechtfertigungen an die Seite [2]).

1. Die Lehre überhaupt stand fest [a]). Unter Abälard's Irrthümern steht, dass er die Theilnahme an der Schuld Adam's geleugnet habe [b]). Milderungen geschahen vornehmlich bei Scotus, indem er den Ausdruck Sünde in den der Krankheit verwandelte [c]). Hierin lag zuletzt Abälard's Meinung.

2. Unter den Reformatoren war Zwingli jener mildernden Ansicht: der Name Krankheit, welchen auch er vorzog, fiel anfangs nicht auf [d]). Die spätern Streitigkeiten (mit Placäus, allg.

---

a) *Aug. de pecc. or. c.* 36: *Infans perditione punitur, quia pertinet ad massam perditionis, et juste intelligitur ex Adam natus antiqui debiti obligatione damnatus. De nupt. et concup.* 1, 26: *In eis, qui regenerantur in Christo, cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est, ut reatus etiam hujus licet adhuc manentis concupiscentiae remittatur; manet actu, praeteriit reatu.* Doch wie die alten Glaubensregeln auf das Verderben der Welt und auf den Ursprung des Todes durch die Sünde Adams nicht eingegangen sind: so ist auch das augustinische Dogma in eine Glaubensformel von irgend weiterer Verbreitung niemals vor den Zeiten der Reformation aufgenommen worden. Alterthümlich war darin nur die Vorstellung, dass die Schuld der Väter an Kindern und Kindeskindern heimgesucht, und das Böse in ganzen Geschlechtern und Zeitaltern herrschend werde, so dass ein vertilgendes Geschick über sie hereinbrechen müsse.

b) Die Vordersätze liegen in seiner unbedingten Fassung des gemeinscholastischen Grundsatzes von der Thatsünde, *omne peccatum est voluntarium*, und in seinem bekannten, dem Römerbriefe offen widersprechenden Urtheil über die Frömmigkeit der heidnischen Weisen, daher folgerecht die Schrift seiner Schule: *Abaelardi Epitome c.* 33: *Vitia in naturae corruptione, peccata in voluntate consistunt. Unde nec in pueris nec in naturaliter stultis aliqua culpa esse deprehenditur.*

c) Auch er kommt (*l.* 2, *dist.* 30) von dem einst Augustinischen (§. 93, *d: peccatum — voluntarium*) zu dem Schlusse: *sed nihil est voluntarium in parvulis, qui non habent usum rationis, ergo etc.* Die Erbsünde erscheint blos als *carentia justitiae originalis*, wenn schon *debitae*, und wird blos leiblich fortgepflanzt (*dist.* 31), *anima enim non est ex traduce.*

d) *De pecc. or.* (*Opp. II. p.* 117.) *Ad. Car. Imper. fidei ratio, art.* 4: *Velimus nolimus, admittere cogimur, peccatum originale, ut est in filiis Adae, non proprie peccatum esse, non enim est facinus contra legem, morbus igitur est proprie et conditio.* Erst seine Folgerung von der unzweifelhaften Seligkeit der frommen Heiden war für Luther ein Vergeblichmachen Christi. (*J. S. Vater*) *Zwinglii memoria et*

DG. S. 375 und, minder hervortretend, die in der lutherischen Partei[e])) wurden stets durch Formeln veranlasst, hinter denen etwas mehr lag, die Berichtigung des gesammten Dogma.

Unter den angeblichen Rechtfertigungen der Augustinischen Lehre ist die aus der Präformation Aller in Adam doch die eigentlich kirchliche, geistiger durch Misdeutung von Röm. 5, 12, oder materieller gefasst nach Hebr. 7, 9 f.[f]). Alle andere gehörten nur Einzelnen an[g]).

Fünfter Artikel.

Vom christlichen Heile.

§. 95.

Auf diesen Verfall des Menschengeschlechtes richtet sich die Kirche vornehmlich, wenn sie das christliche Heil darstellen will. Wir betrachten in diesem reich-

---

de moralibus hum. generis viribus sententiae ejus declaratio. Regiom. 818.

e) Calixtus fand die Milderung in der Rückkehr zur katholischen Formel: *de pecc. or. thesis* 61: *Peccatum originis quoad formale suum nihil aliud est, quam privatio originalis justitiae. Nempe originalis justitia superaddita fuit humanae naturae in pleno esse suo.* Daher nach ihrem Verluste nur die ursprüngliche Menschennatur wieder hervortrete, und wenn es Gott gefallen hätte, den ersten Menschen gleich in diesem Naturzustande zu lassen, würde Sünde und Verschlechterung in dieser Beziehung gar nicht stattfinden.

f) Geistiger, wiefern die menschliche Natur in den Stammältern begriffen und beschlossen war, daher ihre Verderbniss sich auf alle Individuen dieser Natur fortpflanzen musste (*in quo omnes peccaverunt*), materieller, wiefern alle Nachkommen in Adam's Leibe eingeschachtelt lagen (*in lumbis patris*).

g) Nächstdem am weitesten verbreitet, schon voraugustinisch bis zu Origenes, dann durch die ganze Scholastik hindurch, selbst noch auf die Concordienformel einwirkend (644: *ipsum semen — peccato contaminatum et conceptum est*) ist die asketische Vorstellung, dass die Lust im Zeugungsmomente Sünde sei, die nur Sündliches erzeugen könne, das dann auch die Seele beflecke (z. B. *P. Lomb. II. dist.* 31. *B*). Wodurch der neuere Supernaturalismus die Erbsünde rechtfertigen wollte, z. B. aus der repräsentativen Bedeutung Adams, aus der *scientia Dei media*, aus unserm nachfolgenden *consensus*, aus der dadurch bewirkten Milderung der persönlichen Schuld, dies war meist schon das Aufgeben des kirchlichen Begriffs, an dessen Stelle nur eine in der Sinnlichkeit begründete Neigung zur Sünde trat, die aber an sich nicht Sünde sei und überwunden werden könne.

haltigen Artikel' das Werk Christi, die Aneignung desselben und die Vollendung dieses Werks in der Menschheit.

§. 96.

Zweierlei stand in Beziehung auf das Werk Christi im allgemeinen Glauben der Kirche immer fest: dass sich dasselbe einzig auf die Menschheit bezogen habe [1], und, dass es nicht auf ein bloses Lehrgeschäft gegangen sei, sondern auf eine Heilsanstalt, eben für die Menschenwelt [2].

1. Gnostisch-alexandrinisch war die Idee einer Engelerlösung (§. 81, 1), oder wenigstens einer Einwirkung Christi auf eine höhere Weltordnung.

2. Christus nur als Lehrer ist eine dem altkirchlichen Sinne völlig entgegenstehende Ansicht: sie findet sich selbst nicht bei denen (§. 5), welche das Wesen des Christenthums in Lehre setzten: denn sie meinten doch immer, dass es die Lehre sei, eben vom Heilswerke. Sie gehört durchaus erst dem neueren Rationalismus an [a]).

Auch seitdem der Kirchenglaube aus dem Judenthum die Abtheilung eines dreifachen Amtes Christi angenommen hatte (dort war es nur Ausführung des Namens, Christus, gewesen, von der dreifachen Salbung hergenommen, welche der heilige Brauch der Juden kannte), hatte das prophetische doch immer eine untergeordnete Bedeutung [b]).

Cotta, *ds. historiam doctr. de redemptione Ecc. sanguine Christi facta exhibens.* In d. Ausg. der Gerhard'schen *Loci theol. T. IV.* 105 *sqq. Ziegler*, *hist. dogmatis de redempt. Gott.* 791. In d. *Commentt. th. ed. Velthusen etc. T. V.* 227 *sqq.* (Als Klage über den Abfall subtiler Speculationen von der apostolischen Einfalt.) K. Bähr, die Lehre d. Kirche v. Tode Jesu in d. ersten drei Jahrh. Sulzb. 832. (Blos polemisch, um der alten Kirche die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung abzusprechen.) F. C. Baur, die chr. Lehre v. d. Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwickl. v. d. ältesten Zeit bis a. d. neueste. Tüb. 838. (Er hat bei dem reichen Inhalte historischer Studien die geschichtliche Entwickelung nicht aus den schon in der apostolischen Kirche hervorgetretenen mannigfachen Elementen abgeleitet, so dass bald das Eine, bald das Andere hervorgehoben und ausgeführt wurde, sondern als stetig fortschreitendes Hinstreben nach einem dem N. T. fremden, speculativen Gedanken: das Christenthum die Religion der absoluten Versöhnung als Bewusstsein der Einheit Gottes und des Menschen.)

a) Nur Lactantius (*div. institt.* 4, 26) beschränkt in ähnlicher Weise das Werk Christi auf Lehre und Beispiel.

b) Zuerst bei *Euseb. Dem. ev.* 4, 15. *H. ecc.* 1, 3 als Umschreibung des Namens Christus, nach der historisch politischen Grundlage

§. 97.

Nachdem die kirchlichen Vorstellungen aus der Allgemeinheit und Unbestimmtheit, in welcher die erste Kirche auch das Heilswerk aufgefasst und die Bezeichnungen seines Erfolgs angewendet hatte[1]), sich mehr und mehr abklärten und bestimmten, treten bald vier Vorstellungen neben einander auf; auch bei Einzelnen mit einander verbunden. Es sind die: dass schon die Person Christi in ihrer Gottmenschlichkeit das Heil geschafft habe[2]), dass das Heil der Welt in der Theilnahme an ihm und an seinem Geiste beruhe, dass es durch das Leben Christi, dass es durch seinen Tod erworben worden sei.

1. Die urchristlichen Ausdrücke so im allgemeinsten Sinne gebraucht: Heil, Erlösung, Versöhnung (auch in der kirchlichen Sprache eigentlich nur in der Formel: die Menschen Gott versöhnt), und, mehr in Beziehung auf das Heil des Einzelnen: Rechtfertigung, Wiederherstellung u. s. w. Auch manche neuhinzugekommene: so das, später im mystischen Gebrauch so berühmte, Vergöttlichung (*θεοῦσθαι, θεοποιεῖσθαι*).

2. Selbst ausdrücklich wird in der alten Kirche das Verdienst Christi als Gegenstand freier Erwägung aufgeführt[a]). Ohne Zweifel, wie bei den Aposteln, weil man es für überreich, der vielseitigsten Deutung und Anwendung offenliegend, achtete.

---

in der jüdischen Theokratie (*Joseph. Antiqq.* 13, 18. vrg. Gesenius zu Jes. 1, 79), aber in der idealen Auffassung, wie schon Philo sie auf den Logos gedeutet hatte (*Grossmann, quaestt. Philon. I. p.* 3): die alttestamentlichen Hohenpriester, Könige und Propheten gesalbt als Vorbilder auf den göttlichen Logos als alleinigen Hohenpriester und König des Weltalls und als Urpropheten des Vaters. Es blieb aber diese Auffassung in der katholischen Kirche nur ein gelegentlich hervortretendes, bedeutungsvolles Bild.

a) Origenes (*de princ. praef. c.* 4) als Inhalt der kirchlichen Verkündigung nur: *quoniam J. Ch. natus et passus est in veritate.* Nächst diesem blos antidoketischen Satze unter den ökumenischen Symbolen erst das Constantinopolitanische: *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, — σταυρωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν.* Irenäus (I, 10, 3) rechnet unter die Gegenstände theologischer Speculation, über welche mehr oder weniger zu wissen unwesentlich sei: *διὰ τί ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἔπαθεν; Greg. Naz. or.* 33: *Φιλοσόφει μοι περὶ κόσμου καὶ κόσμων, περὶ ὕλης —, Χριστοῦ παθημάτων· ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον.* Ebenso die Antiochener: *Theod. Mops. in Jon.* b. *Mai. N. Coll. I.* 61. *Chrys. ad 2 Thess.* 1, 8. *Theod. de prov. c.* 10. Die alte Kirche liess sich am Gefühl und an der Erfahrung der christlichen Segnungen genügen, ohne ein bestimmtes Dogma darüber aufzustellen.

Eine der Hauptvorstellungen in der Kirche bis tief in das Mittelalter, aber, wie gesagt, immer neben den andern hergegangen, war diese: die Person Christi, Göttliches und Menschliches vereinigend, habe in diesem ihren Dasein Gott und Menschheit vermittelt, versöhnt[b]). Dieses war auch der eigentliche altkirchliche Mittlerbegriff[c]), verschieden von dem, welchen das N. T. giebt, und von dem, welcher in der protestantischen Theologie der gewöhnlichste geworden ist (der Name nur auf das Versöhnungswerk bezogen). Jene uralte Auffassung des Heiles durch Christus hat sich uns in den Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts über wahrhafte Gottheit und Menschheit Christi vielfach dargestellt [d]).

---

b) *Iren.* 3, 18, 7: *Qua ratione filiorum adoptionis ejus participes esse possemus, nisi per Filium eam, quae est ad ipsum, recepissemus ab eo communionem, nisi verbum ejus communicasset nobis caro factum. Quapropter et per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam, quae est ad Deum communionem.* 3, 20, 2: *Verbum Dei — Filius hominis factum est, ut assuesceret hominem percipere Deum, et assuesceret Deum habitare in homine.* 4, 33, 3: *Πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον.* Mit einfach moralischer Begründung *Orig. c. Cels.* 3, 28: *Ἀπ᾽ ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις· ἵν᾽ ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ἀνάγοντα ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν, καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν, πάντα τὸν κατὰ τὰς Ἰησοῦ ὑποθήκας ζῶντα.* Also ebensosehr Anfang, Anlass, als Stellvertretung für die ganze Menschheit.

c) *Iren.* 3, 18, 7: *Ἔδει τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων, διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος, εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν, καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν. Clem. Paedag.* 3, 1: *Μεσίτης ὁ λόγος, ὁ κοινὸς ἀμφοῖν· θεοῦ μὲν υἱός, σωτὴρ δὲ ἀνθρώπων.*

d) Insbesondre Athanasius hat gegen Arianismus wie gegen Apollinarismus die volle Menschwerdung Gottes zur Vergöttlichung des Menschen postulirt: *or. c. Arian II:* (*T. I.* 345) *Οὐκ ἄνθρωπος ὢν ὕστερον γέγονε θεός, ἀλλὰ θεὸς ὢν ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ. IV:* (*T. I.* 485) *Εἰ τὰ τῆς θεότητος τοῦ λόγου ἔργα μὴ διὰ τοῦ σώματος ἐγίνετο, οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ἄνθρωπος.* Im nestorianischen Streite handelte sich's hier nur darum, dass Christus nicht auch für sich selbst ein Opfer gebracht habe, was Cyrillus verwarf (*Anathematism. X.*), während Nestorius blos jeder Natur im Erlösungsacte ihren naturgemässen Antheil behauptete. Bei den Mystikern des spätern Mittelalters trat jene Vergöttlichung der Gläubigen durch den Gottmenschen mit einem pantheistischen Zuge hervor. Sonach ist dieser Gedanke des sich als Gott wissenden Menschen, den Baur als das endliche Ziel dieser dogmatischen Entwickelung setzt, neben andern in der Kirche längst schon gewesen.

§. 98.

Im Leben Christi konnte man sein Verdienst auf mannigfache Weise finden. Das sittliche Beispiel in ihm war ein zu gewöhnlicher Begriff, es trat in der kirchlichen Meinung meist zurück, wie, was sich von selbst verstand [1]). Aber zwei Auffassungen jenes Lebensverdienstes gehen durch die Kirche: in diesem Leben, als dem Ideal des Menschenlebens, stelle sich vor Gott nunmehr das Leben Aller dar [2]), und: Christus habe an unserer Statt das Gesetz erfüllt [3]).

1. Die Mystik hat seit dem Mittelalter das Beispiel Christi in dem Begriffe seiner „Nachahmung" zu grösserer, freilich meist sehr specieller Bedeutung (allg. DG. S. 276) zu bringen gesucht. Vielfach eigenthümlich waren die theologischen Erwägungen jenes Beispieles unter den Protestanten des 18. Jahrhunderts [a]).

2. Die Ansicht, dass das ideale Leben Jesu eine versöhnende, alle Welt heiligende Bedeutung und Kraft habe, ist eine der frühesten [b]). Sie liegt auch eigentlich wohl nur in der Stelle des alten Briefes an Diognet, in welcher man gewöhnlich den versöhnenden Tod gefunden hat, allerdings auf das Ideale im Tode Jesu vornehmlich bezogen [c]), wie es in der Kantischen Schule gern ausgeführt worden ist.

---

a) Das kirchliche Alterthum hat auch das Beispiel vornehmlich auf den Tod Jesu bezogen. *Orig. in L. Jesu Nave hom.* 8, 3: *Duplex ratio dominicae crucis: una, qua — Christus crucifixus nobis reliquit exemplum, secunda, qua crux trophaeum de diabolo fuit. Aug. de Civ. Dei* 18, 49: *Mortuus est, resurrexit: passione ostendens, quid sustinere pro veritate, resurrectione, quid sperare in aeternitate debeamus.* In allgemeiner Beziehung wurde die Kategorie des an sich gleichgültigen Exempels religiös belebt durch den apostolischen wie kirchlichen Gedanken des Hineinlebens in Christo. Dem Rationalismus wurde das Beispiel Jesu die Ergänzung seiner blosen Lehrwirksamkeit und schien erst als rein menschliches Beispiel nachahmlich und begeisternd.

b) *Iren.* 3, 18, 1: *Filius Dei homo factus longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo reciperemus.* (Oben §. 66, *b.*) 2, 22, 4: *Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes etc.* Daher in diesem Zusammenhange die abentheuerliche Ueberlieferung von dem funfzigsten Lebensjahre Jesu.

c) *Ad Diogn. c.* 9: *Αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων —. Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; — Ὢ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς, — ἵνα ἀνομία μὲν πολλῶν ἐν δικαίῳ ἑνὶ κρυβῇ, δικαιοσύνη δὲ ἑνὸς πολ-*

3. Die Vorstellung von der stellvertretenden Erfüllung des Gesetzes bei Christus (seit dem 16. Jahrh. der thätige Gehorsam Christi genannt) ist nur ein materiellerer Ausdruck für jene, eben erwähnte[d]). Dass sie unter den Vorläufern der Reformation gangbar und beliebt worden, hat seinen Grund in dem frommen Bestreben, Vollkommenheit und Lebensverdienst allein im Leben Christi zu finden[e]). Wiederum wurde jene Lehre unter den protestantischen Theologen zurückgesetzt, weil sie das Verdienst des Todes Jesu und dessen Erfolge zu beschränken schien.

§. 99.

Doch liegt es klar vor, dass alle diese Vorstellungen vom Verdienste Christi durch diejenige weit überragt worden sind, im gesammten Geiste der Kirche, wie bei den Einzelnen, welche dasselbe lediglich in seinem Tode finden mochte [1]). Wie bei den Aposteln, so machte sich auch in der ersten Gemeinde die Wahrnehmung geltend, was sie demselben als Ereignisse verdanke (bibl. Vorber. S. 18); wie bei jenen, so legte sich eine Fülle von Gefühlen und Anschauungen in dieses Ereigniss: aber, wie bei jenen, so wurde derselbe als eine Sache, als ein Symbol der reichsten und freiesten Auffassung angesehen [2]).

1. Der Tod Jesu erscheint als die Unterlage der christlichen Sache, vom Anfange der Kirche an, in Wort, Symbol (das

---

λοὺς ἀνόμους δικαιώσῃ! Das Edle der Hingabe des reinen Lebens Jesu in den Tod machte die Menschen Gott wohlgefällig, indem es die Ungerechtigkeit derselben bedeckte, verhüllte. Der in dieser Gefühlsanschauung verborgene Gedanke ist auch hier die repräsentative Bedeutung Jesu.

d) *Iren.* 5, 17, 1: (als die beiden Seiten der Versöhnung) *restituit nos Dominus per suam incarnationem mediator Dei et hominum factus, — et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus.* Dieses wird *c.* 21 nach dem Repräsentationsgedanken dahin ausgeführt, dass wie durch Adams Besiegtwerden der Mensch (als *genus*) dem Teufel unterthan wurde: so Christus (*principalem hominem illum, ex quo ea quae secundum mulierem est plasmatio facta est, in semetipsum recapitulans*) durch seinen moralischen Sieg den Menschen frei gemacht habe.

e) Im stillen Gegensatze zum Verdienste der Heiligen. *J. Wessel, scal. medit. exempl. I.* 544: *Pater amans noster te Filium ejus amantem, vadem, sponsorem, fidejussorem de satisfaciendo et satispatiendo super aequum pignus esse voluit pro universa mea praevaricatione et calamitate.* Vrg. Ullmann, Reformatoren vor d. Ref. II. 497.

Kreuzeszeichen so bedeutend und so mächtig[a])), ja im **Leben** der Gemeinde. Hier war er der eigentliche Ausgangspunkt und Halt für das Märtyrerthum[b]), selbst für das Ideale der ganzen Lebensansicht der Christen[c]); und, wie in den apostolischen Gedanken, so blieben auch in der Kirche die Idee des heiligen Geistes und das Bild vom Tode Christi in Zusammenhang und in Verwandtschaft.

2. Die vielseitigste Auffassung vom Tode Jesu findet sich in der ältesten Kirche bei **Origenes**:[d]) und bei ihm mehr aus eigener Seele, als aus der Tradition der alexandrinischen Schule.

---

a) Das Kreuz in christlicher Sitte und auf christlichen Denkmalen verliert sich in das höchste kirchliche Alterthum, aber das Symbol ging erst nach dem 4. Jahrh. in das Bild des Gekreuzigten über. Als anerkannte kirchliche Ansicht, mit jener erhabenen Umkehr aller weltlichen Anschauungsweise, welche im Wesen der Kirche lag, *Sozom. H. ecc.* 2, 3: *τὸ τῆς πάντων σωτηρίας αἴτιον γενέσθαι τὸν θεῖον σταυρόν*, und von Constantin 1, 8: *πάνυ πολὺ σέβας εἶχε τοῦ θείου σταυροῦ.*

b) Daher auch die Betrachtung des Todes Jesu als *martyrium* (*Iren.* 4, 2, 7) und seine Parallelisirung mit dem Tode des Sokrates (*Orig. c. Cels.* 2, 17) Vrg. §. 100, c.

c) Diese weltverachtende Lebensansicht hatte in dem Satze, welcher der Ueberwältigung des Satan, als Herrn des Todes, gleichgestellt wurde, dass Christus durch seinen Tod stellvertretend den Tod aufgehoben habe, ihren scheinbar dogmatischen, in der That nur sinnbildlichen Ausdruck. *Iren.* 2, 20: *Dominus per passionem mortem destruxit;* 3, 23, 7. 5, 13 als *evacuatio mortis* mit Berufung auf 1 *Cor.* 15, 53 *sqq.*, wo, nebst *Jo.* 15, 20, in Wahrheit der grosse einfache Sinn jenes Sinnbildes liegt. Einen andern Grund der Todesüberwindung fand besonders die spätere alexandrinische Schule schon in der Menschwerdung des Logos als dem Eintreten eines neuen Lebensprincips in's Menschenleben und in der Auferstehung, nach dem repräsentativen Charakter Christi wie Adam's. *Greg. Nyss. or. cat.* 16. 32. vrg. Baur S. 111 ff.

d) Als Beispiel (§. 98, *a*), Devotio (§. 100, c), abschliessendes Opfer (*in Lev. hom.* 3, 5), Ueberwindung des Todes und der Dämonen (§. 100, c), Lösegeld an den Satan (§. 101, *f*). Auch die Beziehung auf die göttliche Gerechtigkeit hat er angedeutet: *in Rom* 3, 7: *Cum dixisset, quod pro omni genere humano redemptionem semetipsum dedisset, nunc addit aliquid sublimius: quia proposuit eum Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum, et per hoc ostenderet justitiam suam. Deus enim justus est et justus justificare non poterat injustos, ideo interventum voluit esse propitiatoris, ut per ejus fidem justificaremur, qui per opera propria justificari non poterant.* Aehnlich stellvertretend: *in Jo.* 28, 14 nach *Jes.* 53, 5. Alles im allgemeinsten Ausdrucke zusammenfassend: *c. Cels.* 2, 23: *Ἦλθεν, ἐπεὶ ἐβούλετο, διὰ τὸ προαποδεδομένον ἐκ τοῦ αὐτὸν ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀποθανεῖν τῷ παντὶ χρήσιμον.*

§. 100.

Dem Geiste der ältesten Kirche gemäss herrschte die sittliche Ansicht von der Bedeutung jenes Todes in ihr vor, doch diese sehr objectiv gefasst [1]). In der Volksvorstellung mag die von einem Siege über die Dämonen, welchen der Tod Jesu bewirkt habe, vorgewaltet haben [2]): wie sich ja die Gemeine allenthalben umgeben von dem dämonischen Reiche, aber überall siegreich über dasselbe erblickte, und wie Tod und dämonisches Reich ja Wechselbilder waren. Nahe lag es nun aber, auch den Herrn dieses Reichs und den eigentlichen Feind Christi und seiner Sache, Satan, in jenem Ereignisse überwunden darzustellen. In diesem Allen konnten apostolische Vorstellungen zum Grunde liegen.

1. „Durch den Tod Christi die Welt geheiligt“: nicht blos, sofern er Beispiel oder Zeugniss gegeben, oder Anschauungen, Kräfte anrege, sondern, wie die Apostel es auch meinten: es sei in ihm ein grosses und mächtiges Symbol des Absterbens und Neulebens aufgestellt worden [a]).

2. Der Sieg des Todes Jesu über die Dämonen (als Bild Kol. 2, 15) wurde vornehmlich in der Anwendung jenes Kreuzeszeichens vorgestellt [b]). Origenes findet eine solche Macht, gleichsam das Leben zu reinigen von dem Dämonischen, im Märtyrertode überhaupt [c]).

---

a) *Barnab. c.* 5: *Propter hoc sustinuit tradere corpus suum in exterminium, ut remissione peccatorum sanctificemur*, nach *Jes.* 53, 5. *Iren.* 2, 20, 3: *Domini passio fructificavit fortitudinem et virtutem. — Per passionem mortem destruxit et solvit errorem, — vitam manifestavit et ostendit veritatem.* Und so die meisten Kirchenväter in mannigfachen Ausdrucksweisen.

b) *Cyril. Hier. catech.* 13, 36: (ὁ σταυρὸς) σημεῖον πιστῶν καὶ φόβος δαιμόνων. Die historische Wahrheit dieser mythischen Vorstellung lag darin, dass die Heidengötter als Dämonen, oder einfacher, die ältern Volksreligionen durch die Religion des Gekreuzigten überwunden wurden. *Just. c. Tryph. c.* 30. Daher diese Wirkung auch blos in der Menschwerdung: *Just. Apol. II. c.* 6: Ἰησοῦς ἄνθρωπος γέγονε — ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων.

c) *In Jo. tom.* 6, 36: *Κατάλυσιν νομιστέον γίνεσθαι δυνάμεων κακοποιῶν διὰ τοῦ θανάτου τῶν ἁγίων μαρτύρων. Exhort. ad martyr. c.* 50: Ὥσπερ τιμίῳ αἵματι τοῦ Ἰησοῦ ἠγοράσθημεν —· οὕτως τῷ τιμίῳ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες. Origenes selbst vergleicht in der ersten Stelle und auch sonst (*ib. tom.* 28, 14. *adv. Cels.* 1, 31) das Sichhinopfern Einzelner zur allgemeinen Rettung aus Landesnöthen bei den Heiden, wie denn dieser Gedanke vom stellvertretenden, heilbringenden Tode des Gerechten auch der Zeit des jüdischen Märtyrerthums angehörte: *Joseph. de Maccab. c.* 6.

§. 101.

Bis in das vorgerückte Mittelalter hinein [1]) zeigt sich als ein gewaltiges Bild für die Phantasie in der Kirche diese Beziehung des Todes Jesu auf Satan und seine Macht über die Menschen. Eben darum aber, weil man es mehr als Bild nur fasste, immer nur einen allgemeinen Sinn hineinlegend, wurde es nach Grund und Sinn [2]) sehr verschieden aufgefasst.

1. Petrus Lombardus hat diese Auffassung, welche Satan und Tod Jesu zusammenstellte, zuletzt [a]), Anselmus Lehre, wie sie bedeutender wurde, zerstörte ihre Bedeutung. Noch Abälard wurde hierbei von Bernhard eines Irrthums angeklagt [b]).

2. Der Grund einer solchen satanischen Katastrophe im Tode Jesu wurde entweder von einem wirklichen oder einem nur angemassten Rechte des Satan über die Menschen hergeleitet. Den Sinn derselben, die Art jener Vernichtung stellte man vor: entweder als eine Besiegung des Satan, unbestimmt wie erfolgt [c]), oder als eine Erlösung von ihm durch Loskaufung [d]),

---

a) Er hat noch in der vollen Mannigfaltigkeit der altkirchlichen Vorstellungen die satanische in höchst volksmässiger Form aufgefasst, der doch die rein historisch sittliche Wirkung zu Grunde liegt. *Sentt. III. dist.* 19: *Quid fecit redemptor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam; posuit ibi quasi escam sanguinem suum. — Quippe ad hoc sanguinem suum fudit, ut peccata nostra deleret. Unde ergo nos diabolus tenebat, deletum est sanguine redemptoris. Non enim tenebat nos nisi vinculis peccatorum nostrorum, ista erant catenae captivorum. Venit ille, alligavit fortem vinculis passionis suae: intravit in domum ejus i. e. in corda eorum, ubi ipse habitabat et vasa ejus scilicet nos eripuit.* Wiefern zwar der Teufel nie eine Gewalt über den Menschen verdient hatte, doch der Mensch verdient hatte ihr zu verfallen (*juste tenebatur*): wollte Gott nicht auf dem Wege der Gewalt ihn befreien, sondern auf dem des Rechts: (*dist.* 20) *quia in Christo nihil dignum morte inveniens occidit eum tamen: utique justum est, ut debitores, quos tenebat, libere dimittantur.*

b) *Bernardi ep. ad Innoc. II de errorib. Abael. c.* 5: *Discat diabolum non solum potestatem, sed etiam justam habuisse in homines, ut consequenter et hoc videat, venisse utique in carne Dei filium propter liberandos homines.*

c) Dies nur der allgemeine Ausdruck, der sich an die Macht über die Dämonen anschliesst (§. 100, *b*), im Volksglauben sich zunächst mit der Höllenfahrt verbunden hat (§. 109, *i*), aber seine feinere Bestimmung in dem Folgenden (*d, e, f*) hat.

d) *Iren.* 5, 1, 1: *Verbum potens et homo verus sanguine suo rationabiliter redimens nos redemptionem se ipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt. Et quoniam injuste dominabatur nobis apostasia* (Σατανᾶς) *et cum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam suos proprios faciens discipulos: potens in*

oder als eine Täuschung des Satan (mit Misdeutung von 1 Kor. 2, 8). Natürlich fand diese letzte (uns unbegreiflichste, aber der kirchlichen Phantasie sagte sie am meisten zu) vornehmlich bei denen Statt, welche das Recht des Satan für nur angemasst achteten. Diese Täuschung aber wurde wieder, bald als absichtliche[e]), bald als Selbsttäuschung des Satan aufgefasst[f]). Gregor von Nazianz stellt sich in die Mitte zwischen diese verschiedenen Ansichten, indem er (was Abälard und der Socinianismus wieder aufnahmen) die Nothwendigkeit des Todes Jesu zurückwies, und in ihm nur eine göttliche Anbequemung finden mochte[g]).

---

omnibus Dei verbum et non deficiens in sua justitia juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea, non cum vi, quemadmodum illa initio dominabatur nostri, — sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem et non vim inferentem, accipere quae vellet, ut neque quod est justum confringeretur, neque antiqua plasmatio Dei periret. (Also der Teufel sollte nicht durch die Allmacht überwunden, sondern, indem er das geforderte Lösegeld erhielt, selbst überzeugt von der göttlichen Gerechtigkeit die ihm verfallnen Seelen herausgeben.)

e) *Ambros. in Ev. Luc. l.* 4: *Oportuit hanc fraudem diabolo fieri.*

f) *Orig. in Matth. tom.* 16, 8: *Τίνι ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν; οὐ γὰρ δὴ τῷ θεῷ· μή τι οὖν τῷ πονηρῷ; οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον, ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχή, ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι, καὶ οὐχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον.* Vrg. *Semler, de parum justa Patrum ἐννοίᾳ, hum. Ch. natura — impositum fuisse diabolo. Progg. sell.* 159 *sqq.* Drs. zu Baumgart. Polem. III. 272. Der Gedanke dieses mythischen Dogma ist die allmälige Ueberwindung des Bösen durch die christliche Sache. Da solche mythische Vorstellungen von einer Begierde der satanischen, oder doch weltherrschenden Mächte nach dem Besitze des Göttlichen, ohne die Kraft es auf die Länge festhalten zu können, von einer Rechtsverbindlichkeit zur Herausgabe der Seelen, weil Satan oder doch ein Gott geringerer Art sich unberechtigt oder auch unkundig am Herrn des Lebens vergriffen, sich in den gnostischen Systemen bis zu ihrer Steigerung im Manichäismus vorfinden: so ist hier eine Uebertragung gnostischer Anschauungen auf das kirchliche Dogma geschehn, wofür auch zu sprechen scheint, dass die letztere Vorstellung schon ausgebildet bei Marcion vorliegt, während sie in der katholischen Kirche uns erst mit Irenäus hervortritt; oder diese Vorstellungen sind Gnostikern und Katholikern aus demselben gemeinsamen Boden entsprungen. Dass der Teufel Christum gekannt habe, behauptet Tertullian gegen Marcion (5, 6), trifft aber hiermit zugleich die katholische Ansicht von einem Getäuschtsein des Weltherrschers und bezieht 1 *Cor.* 2, 8 auf die *principes saeculares*, Volksvorsteher: Herodes, Pilatus.

g) *Or.* 42: (*T. I.* 691, er will das von vielen vernachlässigte Dogma untersuchen, warum Christi Blut vergossen worden sei, auch er geht davon aus, dass wir durch die Sünde vom Satan gefangen sind:) *Εἰ τὸ λύτρον οὐκ ἄλλου τινος, ἢ τοῦ κατέχοντος γίνεται, ζητῶ τίνι τοῦτο εἰσηνέχθη, καὶ δι᾽ ἥν τινα τὴν αἰτίαν; εἰ μὲν τῷ πονηρῷ, φεῦ τῆς ὕβρεως,*

§. 102.

Aber neben vielen anderen mehr oder weniger bestimmt ausgesprochenen Ansichten jenes Todes, tritt uns unleugbar, auch vom Anfange der Kirche her, die Vorstellung aus ihr entgegen, dass der Tod Jesu Gott als Sühnopfer dargebracht worden sei. Sie wäre, auch ohne den Vorgang der Apostel, ganz natürlich gewesen, da das Opfer in Christus als urchristliches Hauptbild in die Kirche herübergekommen war [1]). Aber, wie ja Alles in der Opfersprache überhaupt, und eben der Freiheit in der Ansicht gemäss, welche in diesem Artikel durchaus herrschte, wurde dieses Sühnopfer **verschieden** aufgefasst [2]).

1. Bei den apostolischen Vätern erscheint das Bild vom Opfer Jesu in reichster Anwendung, auch für die Typologie (Isaak's Aufopferung) [a]); aber ohne Theorie'n, wie die neueste

---

εἰ μὴ παρὰ τοῦ θεοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν θεὸν αὐτὸν λύτρον ὁ ληστὴς λαμβάνει, καὶ μισθὸν οὕτως ὑπερφυῆ τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος, δι' ὃν καὶ ἡμῶν φείδεσθαι δίκαιον ἦν· εἰ δὲ τῷ πατρί, πρῶτον μὲν πῶς; οὐχ ὑπ' ἐκείνου γὰρ ἐκρατούμενα· δεύτερον δὲ τίς ὁ λόγος μονογενοῦς αἷμα τέρπειν πατέρα, ὃς οὐδὲ τὸν Ἰσαὰκ ἐδέξατο παρὰ τοῦ πατρὸς προσφερόμενον. — Δῆλον ὅτι λαμβάνει μὲν ὁ πατήρ, οὐκ αἰτήσας, οὐδὲ δεηθείς· ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκονομίαν καὶ τὸ χρῆναι ἁγιασθῆναι τῷ ἀνθρωπίνῳ τοῦ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον. Selbst Augustin, obwohl er in der Erbsünde den dunkeln Abgrund auffand, in welchen sich der Gottmensch stürzen musste, erkannte darin noch keine göttliche Nothwendigkeit: *de agone chr. c.* 11: *Sunt stulti qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem, et nasceretur a femina, et a peccatoribus illa pateretur. Quibus dicimus: poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret.* Vornehmlich durch Gregor d. Gr. ist die Satansbeziehung in die lateinische Kirche übergegangen, und selbst noch in der religiösen Volkssprache der Protestanten üblich geblieben. In der griechischen Kirche bezeichnet Joh. Damascenus den Punkt, wo durch die Verbindung mit der Opfertheorie die Polemik gegen das mythische Dogma nach Gregor bereits Gott an die Stelle des Teufels gesetzt hat, und doch nach dem überlieferten Lehrtypus der Teufel noch in die Falle geht: *de fide orth.* 3, 27: *Θνήσκει — καὶ ἑαυτὸν τῷ πατρὶ προσφέρει θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν· αὐτῷ γὰρ πεπλημμελήκαμεν, καὶ αὐτὸν ἔδει τὸ ὑπὲρ ἡμῶν λύτρον δέξασθαι· μὴ γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ τὸ τοῦ δεσπότου προσενεχθῆναι αἷμα. Πρόσεισι τοιγαροῦν ὁ θάνατος, καὶ καταπιὼν τὸ σώματος δέλεαρ τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιπείρεται, καὶ ἀναμαρτήτου καὶ ζωοποιοῦ γευσάμενος σώματος διαφθείρεται καὶ πάντας ἀνάγει, οὓς πάλαι κατέπιεν.*

a) *Barnab. c.* 7: *Αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἤμελλε σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν· ἵνα καὶ ὁ τύπος ὁ γενόμενος ἐπὶ Ἰσαάκ, τοῦ προσενεχθέντος ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, τελέσθῃ.* Doch einerseits waltet auch hier die sittliche Bedeutung vor, z. B. *Clem.*

Theologie sie bisweilen aufgestellt hat, wenn sie zur uralten Opferlehre zurückkehren wollte. Das Vorbild Jes. 53 blieb auch in der Kirche lieb und vielgebraucht.

2. Von Irenäus und Origenes an gehn ununterbrochen nicht wegzudeutende Aussprüche von der versöhnenden Kraft des Opfertodes Jesu [b]). Zwei Dogmen regten solche vornehmlich immer an: das vom Abendmahle [c]), und das von der Verbindung der beiden Naturen. Denn die übermenschliche Kraft des menschlichen Wesens Christi wurde besonders um der Kraft seines Todes willen gefordert [d]). Abgesehen aber von der minderen Bestimmtheit und Mannigfachheit, in welcher jene Lehre jetzt noch aufgefasst wurde, und, dass sie eben noch ganz nur von dem Opferbilde abgeleitet wurde: unterscheidet sie sich von den später kirchlichen in drei Momenten vornehmlich: dass

---

1 *Cor. c.* 7: *Ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἴδωμεν, ὡς ἐστι τίμιον τῷ Θεῷ, ὅ τι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθέν, παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν.* Andererseits trugen die Märtyrer dieser Zeit kein Bedenken, auf demselben alterthümlichen Grunde, auf welchem diese Anschauung des Todes Jesu erwachsen war, sich selbst als ein Opfer anzusehn: *Ign. ad Rom. c.* 4: *Λιτανεύσατε τὸν Χριστὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα θεοῦ θυσία εὑρεθῶ.* Polykarpus nach dem Berichte seiner Gemeinde (b. *Euseb. H. ecc.* 4, 15) auf dem Scheiterhaufen *ὥσπερ κριὸς ἐπίσημος ἀναφερόμενος ἐκ μεγάλου ποιμνίου ὁλοκαύτωμα δεκτὸν θεῷ* betet: *προσδεχθείην ἐνώπιόν σου ἐν θυσίᾳ πίονι καὶ προσδεκτῇ.*

b) *Iren.* 4, 5, 4: *Ἀβραὰμ — τὸν ἴδιον μονογενῆ παραχωρήσας θυσίαν τῷ θεῷ, ἵνα καὶ ὁ θεὸς εὐδοκήσῃ ὑπὲρ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ τὸν ἴδιον μονογενῆ υἱὸν θυσίαν παρασχεῖν εἰς λύτρωσιν ἡμετέραν.* Die Nothwendigkeit des Opfertodes legt Origenes, der sie wenigstens behauptet, nur in den antiken Glauben an die Nothwendigkeit des Sühnopfers: *in Num. hom.* 24, 1: *Quoniam — propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit, provideri hostiam pro peccato.* In diesem Opfer liegt der Begriff der Stellvertretung (wie immer in der ausgebildeten Vorstellung des Sühnopfers): *Orig. in Matth. tom.* 12, 28: *Ἄνθρωπος μὲν οὐκ ἂν δώῃ τι ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ· θεὸς δὲ τῆς πάντων ἡμῶν ψυχῆς ἀντάλλαγμα ἔδωκε τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ.* Ebenso *in Lev. hom.* 1, 3.

c) Jedoch diejenigen, welche im Abendmahle ein Opfer im höhern Sinne angedeutet oder gefeiert fanden, haben nicht immer auch die Lehre vom Opfertode Jesu ausgesprochen; im Zeitalter der Reformation standen beide Ansichten einander entgegen.

d) In den Streitigkeiten über die beiden Naturen ist dieses besonders durch Cyrillus ausgeführt worden. Aber in Bezug auf seine mannigfache Deutung der von Jesu ausgehenden Segnungen schon *Iren.* 3, 18, 7: *Ἥνωσεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ· εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός· πάλιν τε εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔχομεν αὐτήν. Καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας.* Sprüchwörtlich *Aug. de vera rel. c.* 16: *Ipsa natura suscipienda erat, quae liberanda.*

das Verdienst des Sichopfernden weniger in der Person Christi, als in seiner That angenommen wurde, — dass es nicht allein oder vorwaltend von der gottmenschlichen Natur, sondern von der menschlichen Reinheit abgeleitet wurde, in welcher er ein Opfer ohne Fehl gewesen[e]), — dass jenes Verdienst den Menschen nicht zugerechnet wird, daher also auch nicht der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber gestellt, sondern aus Gnade zugesprochen[f]).

§. 103.

In einem neuen Charakter, in der That zusammenhängend mit dem jener Zeiten [1]), wird die Versöhnungslehre durch Anselmus aufgestellt. Statt des Sühnopfers ist der Tod Jesu nun eine Darbringung, um dem Richter genugzuthun [2]): möglich geworden durch seine Würde als Gottessohn, in welcher er und was er erfuhr, der gesammten Menschheit gleichgeachtet wurde [3]).

1. Allg. DG. S. 252. Der Zeitcharakter drückt sich in Anselmus Lehre zwiefach aus: in der hart bürgerlichen Auffassung und in der altgermanischen Vorstellung vom Loskaufen von der Schuld.

2. Das Wort Genugthuung kommt nicht zuerst bei Anselmus vor von dem Verdienste Christi. Zwar Tertullianus hat es so noch nicht[a]): aber Hilarius von Poitiers und Ambrosius gebrauchen es von Christus, freilich nur von seinem Opfertode[b]), auch Athanasius hat das entsprechende *ἱκανόν* vom Tode Jesu.

---

e) *Orig. in Lev. hom.* 3, 1: — *vitulum immaculatum hoc est carnem incontaminatam obtulit hostiam Deo. In Jo. tom.* 28, 14 die Ausführung der Sündlosigkeit Jesu als Bedingung des Aufsichnehmens unsrer Sünde.

f) Jedoch wurde in der natürlichen Verherrlichung Christi die Sühne für grösser angesehn als die Schuld. *Cyrilli Hier. cat.* 13, 33: *Οὐ τοσαύτη ἦν τῶν ἁμαρτωλῶν ἡ ἀνομία, ὅση τοῦ ὑπεραποθνήσκοντος ἡ δικαιοσύνη. Chrysost. in Rom. hom.* 10: *Πολλῷ πλείονα ὧν ὀφείλομεν κατέβαλεν ὁ Χριστός, καὶ τοσούτῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον.*

a) Er hat das Wort dem römischen Rechte entlehnt für die eigne Busse des Sünders: *de jejun. c.* 3: *Ut homo per eandem materiam satis Deo faciat, per quam offenderat, i. e. per cibi interdictionem. De cultu femm.* 1, 1: (vom bussfertigen Leben eines Weibes) *quo plenius id, quod de Eva trahit, omnis satisfactionis habitu expiaret.*

b) *Hilar. Pictav. in Ps.* 53: (*p.* 719) *Passio — suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali, non tamen poenae sensu laesura patientem. Ambros. de fuga saeculi c.* 7: *Suscepit mor-*

3. Die Bücher, *cur Deus homo?* (die Formel war altkirchlich)[c]) beruhen auf den vier Sätzen[d]): es ist Gottes unwürdig ungebüsste Sünden zu vergeben[e]) — Christus war nicht zu sterben schuldig[f]) — er war fähig die Genugthuung zu leisten[g]) — es wird Allen zugerechnet, was er für die Menschen erduldete, sein Tod[h]).

---

tem, ut impleretur sententia (Gen. 2, 17), satisfieret judicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem.

c) Aber die Kirchenväter haben sie nicht vorzugsweise in Bezug auf das Werk und den Tod Jesu beantwortet: §. 97, *b, c. d.* 102, *d.*

d) Anselmus wollte im Gegensatze der mythischen Vorstellung die rationale Nothwendigkeit des Todes eines Gottmenschen darthun, die er nur im Wesen der Gottheit selbst, gegenüber der freien menschlichen Entwickelung, finden konnte, hierdurch die beiden Hauptdogmen: Menschwerdung Gottes und Tod des Gottmenschen, wesentlich verknüpfend. *C. Schwarz, de satisfact. Chr. ab Anselmo Cant. exposita. Gryph.* 841.

e) *Cur Deus homo?* 2, 11: *Omnis voluntas rationabilis creaturae subjecta esse debet voluntati Dei. Hoc est debitum, quod debet angelus et homo Deo, hic est solus et totus honor, quem a nobis exigit Deus. Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, Deumque exhonorat, et hoc est peccare. — Non sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere, quam abstulit, et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere.* Diese Auffassung der Sünde als unendliche Ehrenkränkung Gottes gehört dem ritterlichen Charakter des Zeitalters, wird aber *c.* 12 *sqq.* gleichgestellt der *summa Dei justitia,* der Ordnung und Schönheit des Weltalls, welche nicht erlaubt, dass Gott aus bloser *misericordia* auf die nothwendige Genugthuung verzichtend den Sünder ungestraft lasse. Aber der Mensch, der alles, was er hat, Gott schuldig ist, hat nichts um die Genugthuung zu leisten, die grösser sein muss als die ganze Welt, weil wir um alles Gut der Welt willen den Willen Gottes nicht hätten übertreten sollen. Dennoch (2, 9 *sq.*) erlaubt die Unveränderlichkeit der göttlichen Güte nicht, dass eine vernünftige Creatur gänzlich zu Grunde gehe.

f) *Ib.* 2, 11: *Video hominem illum plane quem quaerimus, talem esse oportere, qui non ex necessitate moriatur, quoniam erit omnipotens, nec ex debito, quia nunquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate.*

g) *Ib.* 2, 6: *Illum qui de suo poterit Deo dare aliquid quod superet omne, quod sub Deo est, majorem necesse est esse, quam omne, quod non est Deus. Nihil autem est super omne, quod Deus non est, nisi Deus. Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus. Sed nec facere illam debet nisi homo, alioquin non satisfacit homo, — necesse est, ut eam faciat Deus homo.*

h) Diess wird aufgefasst wieder persönlich (*ib.* 2, 19) als die Christo zukommende Belohnung, welche er, ihrer nicht bedürftig, angemessen und gerecht, seinen menschlichen Brüdern zukommen liess. Das Resultat ist die an sich nothwendige Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und Güte, 2, 20: *Misericordiam Dei, quae perire videba-*

§. 104.

Diese Lehre blieb denn vom 13. Jahrh. an, mit geringen Abweichungen, jedoch keineswegs als einzige Auffassung des Todes Jesu, die vorherrschende durch die Zeiten und Schulen des Mittelalters. Es macht sich in ihnen nur der Zwist der beiden Hauptschulen bemerklich, der Thomisten und Scotisten[1]). Die Mystiker fassten das Dogma innerlich auf, deutend oder anwendend[2]): die Vorläufer der Reformation wendeten sich von dem Objectiven in demselben mehr zur Aneignung des Verdienstes Christi, zur Rechtfertigung hin.

1. In Thomas Lehre (sie ist eigentlich stehn geblieben für die folgenden Zeiten, auch bei den Protestanten) vom Ueberfliessenden des Verdienstes Christi, ist die Idee aus 1 Joh. 2, 2, das Wort aus Röm. 5, 20 genommen. Aber Aussprüche gleicher Art gehen durch die ganze alte Kirche hin (§. 102, f). Dem Scotus galt das Verdienst des Menschen Jesus als endlich[a]).

---

tur, cum justitiam Dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem invenimus justitiae, ut nec major nec justior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori, tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti, Deus Pater dicit: Accipe unigenitum meum et da pro te!

a) Abälard (*Theol. chr.* 4, 13. *in Ep. ad Rom. Opp.* 553. *Epitome c.* 23), einstimmig mit Anselmus gegen die mythische Auffassung, setzte das Werk Jesu rein rational in Lehre, Beispiel und in das Liebeszeichen seines Todes als reizend zur Liebe. P. Lombardus berücksichtigt die *satisfactio vicaria* des Anselmus noch nicht. Sie wurde üblich durch Alexander v. Hales und durch Thomas, aber noch in Mitten der andern altkirchlichen Vorstellungsweisen. Indem Thomas die geleistete Genugthuung für grösser achtete als die Schuld des menschlichen Geschlechts, (*III. qu.* 48. *art.* 2: *Passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit,*) und diesen Weg der Rettung nur für angemessener (*convenientior*) aus mancherlei Gründen, nicht wegen der göttlichen Gerechtigkeit für an sich nothwendig (*ib. qu.* 1. *art.* 2: *Poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. qu.* 46. *art.* 2: *Si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non voluisset*), war die göttliche Nothwendigkeit des Anselmus schon durchbrochen. Aber die gegen Ende des 13. Jahrh. durchgedrungene Geltung des anselmischen Dogma in seiner populär eindringlichen Fassung (die Schuld der Menschheit gesühnt durch den stellvertretenden Tod des Gottmenschen, dadurch die Gerechtigkeit Gottes mit seiner Barmherzigkeit ausgeglichen), zeigt sich grade darin, dass Duns Scotus sich dazu bekennt, obwohl er nach seiner Betonung der abstracten Machtvollkommenheit Gottes und nach seiner nestorianischen Ansicht von Christo (oben S. 172) den Grundgedanken des Anselmus bekämpfend, das Verdienst Jesu nur so weit gelten lässt, als Gott es gelten lassen will. (*III. dist.* 19: *Meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens. — Pro*

2. Auf das innerliche Leben deuteten den Tod Christi die entschiedeneren Mystiker des 13. Jahrhunderts, indem sie den geschichtlichen Christus fallen liessen. Die mehr kirchlichen machten nur eine Anwendung darauf, wie es die Apostel auch gethan hatten[b]).

§. 105.

In derselben Weise, wie jene Vorläufer der Reformation, fassten auch die Protestanten das Dogma mehr von dieser subjectiven, geistigen Seite auf[1]). Während aber mystische Ansichten die alten Deutungen desselben wieder aufnahmen, oder das ganze Heilswerk anders fassten[2]), erfolgten Bestreitungen desselben von der Socinianischen und Arminianischen Seite[3]): H. Grotius fasste es zur Vertheidigung noch juridischer, äusserlicher, als es Anselmus gethan hatte[4]).

1. Das Verdienst des Todes Jesu, und zwar zur Sünden-

---

quantis autem et pro quot Deus voluit passionem illam acceptare, pro tot sufficit.) Also nur nach seiner schrankenlosen Willkür hat Gott diese Art der Sündenaufhebung gelten lassen (*acceptilatio*), die auch durch einen Engel oder andern Menschen geschehn konnte. Die Scotistische Fassung ist mehr ein Dogma seines Ordens, die Thomistische thatsächlich ein Dogma der abendländischen Kirche geblieben (denn die griechische verharrte bei der alten unbestimmten Mannigfaltigkeit), während doch seiner vollen Durchführung die katholische Praxis entgegenstand, welche nach alttestamentlicher und altkirchlicher Sitte vom Sünder eigne Satisfactionen forderte. Diese gelten zwar nach der vorsichtigen Bestimmung von Trient nicht ohne Christus, (*Sess.* 14. *c.* 8: *neque ita nostra est satisfactio haec, ut non sit per Christum,*) aber es lag im Interesse der Kirche, besonders in ihre willkürlich aufgestellten Gnadenmittel und in die Verdienste der Heiligen eine Bedeutung zu legen, durch welche das ausschliessliche Verdienst Christi wenigstens zurücktrat, daher die scholastische Bestimmung, auf welche auch der angeführte tridentinische Beschluss deutet, dass der Tod Jesu nur für die Schuld, nicht für die Strafe, nur für die Erbsünde, nicht für die Sünde des Lebens genug gethan habe; und unter Gilbert's Irrthümern steht: *quod meritum humanum attenuando nullum mereri dixerit praeter Christum.*

b) Der nicht selten, wie bei Tauler, verfliessende Unterschied liegt darin, dass bei der ersten Richtung der in uns geborne, sterbende, auferstehende Sohn Gottes nur ein Sinnbild des in uns durchdringenden und seiner bewusstwerdenden göttlichen Lebens ist, in der andern Richtung das geschichtliche Erlebniss Christi Grund und Vorbild dessen, was immerdar in uns geschehen soll. (Vrg. §. 55, *l.*) In der praktischen Mystik scheint das Hineinleben in das Leiden des Herrn sich seit Franz von Assisi zuweilen zu der Energie gesteigert zu haben, besonders bei Frauen, dass am eigenen Körper blutfliessende Wundmale erschienen.

vergebung, wurde protestantischer Grundartikel. Allg. DG. S. 432[a]).

2. Durchgeführte, innerliche Deutung des heilbringenden Todes Jesu bei Schwenkfeld und bei den Quakern (allg. DG. S. 336. 390). Das gesammte Erlösungswerk fasste A. Osiander mystisch auf, allerdings nicht ohne Vorgänger in der alten Kirche (§. 97): das Heil werde gewirkt, der Mensch gerechtfertigt, durch die Einwohnung Christi in dem Menschen — freilich liessen seine Reden eine freiere, minder mystische Deutung zu (oben S. 174. Allg. DG. S. 343)[b]).

---

a) Die neue Wendung stellt sich daher vorzugsweise in der Lehre von der Aneignung des Heiles dar. Das Anselmische Dogma wird nur in seiner populären Fassung vorausgesetzt, aber nun erst darin vollständig durchgeführt, dass im Erlösungswerke alles auf den Tod Jesu zurückgeführt, alle Segnung des Christenthums als Erfolg der hierdurch bewirkten Sündenvergebung angesehn, und diese unbedingt genommen wurde, für Erb- und Thatsünde, Schuld und Strafe, mit Ausschluss aller eignen oder anderer Satisfactionen. *Art. Smalc.* 304: *Hic principalis articulus est, quo J. C. Deus et Dominus noster sit propter peccata nostra mortuus et propter justitiam nostram resurrexerit, et quod ipse solus sit agnus Dei, qui tollit peccata mundi. — In hoc articulo sita sunt omnia, quae contra papam, diabolum et universum mundum docemus, testamur et agimus. Conf. Helv. II. c.* 14: *Improbamus illos, qui suis satisfactionibus existimant se pro commissis satisfacere peccatis. Nam docemus Christum unum morte et passione sua esse omnium peccatorum satisfactionem, propitiationem et expiationem.* Die Concordienformel *p.* 684 *sq.* davon ausgehend, dass Christus als Herr des Gesetzes demselben nicht verpflichtet war, (was Anselmus geleugnet hatte nach dem Grundsatze *l. c.* 2, 11: *omnis rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo*, auch Christus als Mensch, dag. vrg. oben §. 98, *d*, *e*) und unter den reformirten Symbolen besonders *Formula Consensus Helvet. can.* 15 *sq.* gegen Piscator's damals als nestorianisch betrachteten Satz (allg. DG. S. 375) hat neben dem Sterben Jesu auch seinem Leben eine unmittelbare Bedeutung gegeben, indem es gleichfalls unter den Genugthuungsbegriff gestellt wurde. (*F. C: obedientia nobis ad justitiam imputatur, — quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua praestitit. F. C. H: in censum vicariae justitiae universa ejus, quam per totius vitae curriculum legi, sive agendo, sive patiendo praestitit, obedientia vocari debet.*) Hiernach wurde von der protestantischen Dogmatik eine stellvertretende *obedientia activa* neben der *passiva* aufgestellt (*C. G. Walch, de ob. Ch. activa, Gott.* 754. 4.), die letztre bis zum Ertragen des göttlichen Zornes und Fluches gesteigert, und das ganze Werk Christi unter die Fächer seines dreifachen Amtes vertheilt (§. 96, *b*), das hohepriesterliche als Mittelpunkt, durch das prophetische Amt angekündigt, durch das königliche vollendet.

b) Wie Osiander gegen die blose Beziehung Christi auf die Sünde die göttliche Menschwerdung zur Verwirklichung der Menschheitsidee an sich für nothwendig achtete, so hat er statt der blosen Zurechnung

3. Der Socinianismus fasste den Tod Jesu als Symbol, der Arminianismus mehr in seiner sittlichen Bedeutung auf: beiden erschien derselbe eigentlich mehr als ein menschlich, nicht als ein göttlich nothwendiges Ereigniss [c]).

4. Bei H. Grotius hat der Tod Jesu keine Genugthuung geleistet, überhaupt gehört er nicht der Gerechtigkeit Gottes, sondern Gott dem Regierer an. Er hat in diesem Tode ein Beispiel der Strafe gegeben, um durch denselben das Ansehn des Gesetzes, der sittlichen Ordnung zu halten [d]). Die Socinianer zeigten, dass diese Auffassung, wenn sie gleich eine göttliche

---

des Verdienstes Christi ein Einswerden mit ihm (*Christus justitia nostra inhabitatione essentiali*) gefordert. *Osiandri disp. de justif. Regiom.* 550. 4. Vrg. *Baur, Dsq. in Os. de justif. doctrinam ex recent. potissimum theologia illustrandam. Tub.* 831. 4.

c) Bereits F. Socinus (*Praelectt. theol.* in d. *Bibl. fratr. Polon. I.* 566 *sqq., de J. C. Servatore, ib. II.* vrg. *Catech. Racov. qu.* 384 *sqq.*) gegen die Satisfactionslehre: Genugthuung und Sündenvergebung schliessen einander aus, ein Widerstreit göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist undenkbar, die Gerechtigkeit wird nicht durch den Tod des Schuldlosen befriedigt, das Gewissen erkennt weder stellvertretende Strafe noch Tugend an, daher die sittliche Gefahr eines Vertrauens auf fremdes Verdienst, Christus ist nicht eines ewigen Todes gestorben; dazu in der heil. Schrift keine Satisfaction, aber seine göttliche Gnade und Sündenvergebung ganz abgesehn vom Tode Jesu. Daher die Betrachtung dieses Todes: als Vorbild, Trost im Leiden, Liebeszeichen Gottes und Christi; für Christus selbst, vornehmlich nach dem Hebräerbrief, Mitgefühl aus eigner Erfahrung und mittels der Auferstehung Uebergang zur Herrlichkeit. Die Socinianische Theologie ist auf das dreifache Amt Christi eingegangen, der Vorwurf, dass sie nur das prophetische Amt anerkenne, bezog sich nicht auf die Lehrform, sondern auf den Inhalt; in der That sah der Socinianismus im irdischen Leben Christi nur sein prophetisches Amt, im überirdischen sein königliches, welches darin zum hohenpriesterlichen Amte wird, dass er kraft göttlicher Vollmacht den Seinen Sündenvergebung und ewiges Leben ertheile. Der Arminianismus hat, abgesehn von Grotius, die Socinianische Polemik gegen die Satisfactionslehre sich aneignend, aber als zwischen ihrem und dem Socinianischen Extreme vermittelnd, die Bedeutung des Opfertodes hervorgehoben, als Bedingung der göttlichen Gnade nach einem freien Rathschlusse Gottes. *Limborch, Theol. chr.* 3, 20 *sq.* 5, 22. *Curcellaei Instt.* 5, 19, 15 *sq.* 7, 1, 7.

d) *Defensio cathol. fidei de satisfact. Chr. adv. F. Socinum. L. Bat.* 617. *den. ed. Lange, L.* 730. 4. Er hat nur gegen die Socinianische Misdeutung des göttlichen Zornes an die Stelle der Anselmischen Ehrenkränkung die *justitia Dei rectoria* gesetzt, aber durch den hineingetragenen Scotistischen Begriff der *acceptilatio* das Anselmische Dogma untergraben: denn Gott kann nach seiner freien Gnade die Sünde vergeben, nur disciplinarisch wird das Strafexempel an dem Schuldlosen statuirt; hier bleibt keine göttliche Nothwendigkeit, nur eine höchst bedenkliche, policeiliche Gerechtigkeitspflege.

Nothwendigkeit in den Gegenstand zurückführte, doch der kirchlichen Lehre nicht näher stand als die Socinianische, welche durch sie bestritten werden sollte [e]).

§. 106.

Bis sich der kirchliche Gedanke wieder zu der freien Anschauung und Behandlung des Gegenstandes erweitern wird, stehn nebeneinander folgende Auffassungen vom Tode Jesu und seinem Verdienste: die kirchlich-orthodoxe [1]), die gewöhnliche rationalistische, mehr oder weniger polemisch gegen die Kirchenlehre [2]), und die philosophischen, wieder bald mehr populär, bald mehr speculativ aufgefasst; und diese, die speculative, bald mehr naturphilosophisch, bald idealistisch [3]). Die katholische Kirche zeigt eine ähnliche Verschiedenheit der Ansicht und der Lehre.

1. Zu dieser wesentlich Anselmischen Lehre, nachdem sie selbst vom Supernaturalismus preisgegeben worden war, hat sich erst in der neuesten Zeit eine Partei wieder ein Herz gefasst, doch mehr zu Milderungen und Ausdeutungen [a]).

---

e) *Jo. Crell, resp. ad H. Grot. de satisf.* 623. *Bibl. fratr. Pol. T. V.*

a) Dem Preisgeben der Kirchenlehre ging fast unmittelbar voran ihre Steigerung, nicht als Dogma, sondern als Empfindung, im Spenerschen Pietismus, welcher alle Religion in dem Gefühle der natürlichen Verdorbenheit des Menschen und seiner Erlösung durch das bittere Leiden und Sterben unsers Herrn zusammenfasste, was durch Zinzendorf zu einem frommen Spiele in den Wundmalen des Lammes wurde. Der Gegensatz innerhalb der kirchlichen deutschen Theologie trat mit Töllner ein, (Der thätige Gehorsam *J. C.* Bresl. 768. zunächst gegen Walch, vrg. oben §. 98, *d, e.* §. 105, *a*) welcher den einen Theil der *satisfactio vicaria* bestritt, weil Christus für sich selbst das Sittengesetz zu erfüllen hatte und niemand für einen andern tugendhaft sein kann; im Hintergrunde lag schon der Widerspruch wider alle stellvertretende Genugthuung, während Töllner dieselbe hinsichtlich der *obedientia passiva* noch gegen die Socinianer vertheidigte. (Vrg. Walch, neueste Rel. Gesch. 773. III. 309 ff.) Der Supernaturalismus, der sich blos an die Schrift halten wollte, theilte sich in die Gesichtspunkte, unter denen die apostolische Kirche den Tod Jesu aufgefasst hat, vorwaltend war seine Betrachtung als Strafexempel nach Grotius, oder als Zeichen der Sündenvergebung, oder göttliches Liebeszeichen insgemein. (Michaelis, Gedanken ü. Sündenverg. u. Genugth. Hamb. 748. 2. A. Gött. 779. Seiler, ü. d. Versöhnungstod. Erl. 778 ff. II. Storr, ü. d. Zweck des Todes J. Tüb. 789. 2. A. 809. Tholuck, L. v. d. Sünde u. v. Versöhner. Hamb. 823. 6. A. 838. Dogmatiker wie Reinhard, Hahn, Steudel u. a.) Mit besonderer Heftigkeit hat Hasenkamp (gest. 1777) und nach ihm der sonst eifrig kirchliche Menken die stellvertretende Genugthuung angegriffen und an ihre Stelle ein nothwendiges Prüfungsleiden Jesu ge-

2. Diese Lehre sammt der von der Erbsünde, also allerdings die beiden Hauptdogmen des altprotestantischen Systems, waren seit der Entwickelung des Rationalismus die vornehmsten Angriffspunkte, auf welche er sich gerichtet hat. Der ältere Rationalismus erklärte das, was eine frühere Ansicht für göttliche Anbequemung gehalten hatte, für Anbequemung der Schriftsteller des N. T.[b])

3. Die populär philosophische Deutung war die der Kantischen Schule. „Das Ideal der Menschheit thut genug für dieselbe; jenes Ideal vornehmlich, wie es sich im Tode verherrlicht hat“[c]). Die naturphilosophische, in Uebereinstim-

---

setzt. (Die Versöhnungslehre von Menken. In wörtl. Auszügen a. dessen Schrr. Bonn 837.) Die Reaction zur kirchlichen Orthodoxie hat auch das Anselmische Dogma wieder mit dem Verstande des 19. Jahrhunderts aussöhnen wollen. Aber (Sartorius) Geschichtl. ü. d. Versöhnungs- u. Genugthuungsl. in der Ev. K. Zeitung. 834. N. 1 ff. 66 ff. nimt die Sünde dualistisch als eine Negation Gottes, Göschl, zerstreute Blätter e. Juristen. Brl. 832. ersann eine göttliche Gerechtigkeit, welche nur strafe, indem sie mit dem Sünder leide. Auch die active Stellvertretung ist nach *Phil.* 2, 5 *sqq.* und aus dem Begriffe eines Gottmenschen, dessen sittlicher Gehorsam für ihn selbst keine Bedeutung haben konnte, vertheidigt worden: F. A. Philippi, der thätige Gehorsam Chr. Brl. 841.

b) Der Hauptgrund gegen die Kirchenlehre, welche, mit Zustimmung vieler Supernaturalisten, als ein Zorn Gottes aufgefasst wurde, der nur im Blute seines eingebornen Sohnes gestillt werden konnte, war diese unwürdige Vorstellung Gottes und die sittliche Gefahr für den Menschen. Aber zu Grunde lag, was schon nur minder entschieden die Socinianische Polemik bestimmt hat, dass der Tod eines noch so hoch begnadigten Menschen nicht die Bedeutung haben konnte wie der Tod eines Gottmenschen, sondern blos eine sittliche und historische. (Eberhard, neue Apol. d. Sokrat. Brl. 772 ff. 3. A. 778. II. Löffler, ü. d. kirchl. Genugthuungsl. Züll. 796. in d. kl. Schrr. 817. I. Gabler, ü. die Nothw. d. Todes J. a. d. natürl. Gesichtsp. im Neuest. theol. Journ. IX. 3. H. A. Schneemann, die Versöhnungsl. d. ev. K. hist. u. kritisch beleuchtet. Sondersh. 844.) Die Anbequemung, welche der gewöhnliche Supernaturalismus in der sinnbildlichen Bedeutung des Todes Jesu annahm, war eine Herablassung Gottes zu unvergänglichen Bedürfnissen des Menschenherzens; nach der rationalistischen Auffassung eine schriftstellerische Accommodation zu den Opfervorstellungen der Juden und Heiden, auch dermalen als Pfand der Sündenvergebung noch zulässig für schwache Geister.

c) „Die Rel. innerh. d. Grenzen d. blosen Vernunft, 2. St. vom Kampfe des guten Princips mit dem bösen“ erkannte in dem Zwiespalte des Menschen mit seinem Gewissen und mit Gott durch das angeborne Böse die Nothwendigkeit einer Versöhnung: aber sie kann nur geschehn durch das eigne innere Besserwerden, dessen stete zeitliche Unvollkommenheit sich ergänzt durch ein uns vorschwebendes Ideal vollkommener Menschheit. Und indem der gebesserte Mensch die noch in seinen vorigen Zuständen begründeten Uebel würdig erträgt, wird er sein eigner

mung mit uralten Mythen und Symbolen, deutet den gottmenschlichen Tod auf die Entäusserung der Gottheit in das Endliche, das Geheimniss der Entstehung des All. Der Hegel'schen Schule bedeutet der Versöhnungstod des Gottmenschen die Aufgebung der Endlichkeit als Bedingung dessen, dass sich Gott und Mensch als Eines erkenne [d]).

Die Auffassung, welche wir bei A. Osiander gefunden haben, hat sich ihrem eigentlichen Sinne nach in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre erneut [e]).

Stellvertreter. Beides, das Ideal und das stellvertretende Leiden hat sich anschaulich dargestellt im Leben und Tode Jesu, die daher nur die Bedeutung eines Sinnbildes für die Religion haben (oben S. 157). Während hier die geschichtliche Wirklichkeit jenes Phantasiebildes eigentlich gleichgültig blieb, hat De Wette (Rel. u. Theol. S. 254 f. weniger in den kühnen exegetischen Forschungen der Schrift *de morte J. C. expiatoria.* 813. *Opp.* 830.) im Tode Jesu ein geschichtlich gegebenes Sinnbild der Ergebung und Versöhnung aller Widersprüche des Menschenlebens nachgewiesen, von der supernaturalistischen und rationalistischen Betrachtung als Symbol dadurch verschieden, dass es nicht nothwendig zum sich Versöhntwissen mit Gott, doch auch nicht blos für die Bauern ist, sondern begründet in dem gefühlsmässigen ästhetischen Grundcharakter der Religion.

d) Der frühere Schelling (besonders klar in d. Methode des akad. Studium. S. 184 ff.) und Hegel (Phil. d. Rel. II. S. 253 ff.) treffen darin zusammen, dass der Tod des Gottmenschen nur das Symbol eines allgemeinen Welt- und Gottes-Geschickes sei (oben S. 137). Schelling hat sich mehr an das eine Moment gehalten, dass die Gottheit in ihrer Explication zur Welt sich hingiebt an die Nichtigkeit, in den Tod des Endlichen, Hegel mehr an das andre, dass selbst diese Spitze der Endlichkeit, der Tod, der Gottheit nichts Fremdes ist, vielmehr als Aufhebung des einzelnen empirischen Seins die volle Einheit mit dem Absoluten wiederherstellt, also Rückkehr des verendlichten Gotteslebens in die Sphäre der Unendlichkeit. Die alten Mythen vom Sterben eines Gottes, von Osiris, Herakles, Prometheus, Dionysos, auf die Schelling hinwies, zeigen allerdings in dunkeln Bildern auch das Göttliche dem Geschicke der Endlichkeit unterworfen. Aber die wahre Versöhnung, wie Hegel es entwickelt hat, wird dadurch vollzogen, dass der Mensch als solcher sich eins weiss mit Gott, welches doch nicht allein durch einen logischen Process des Denkens geschieht, sondern auch durch eine sittliche That des Charakters, der sich über alle Angst des Endlichen und über die Sorge um das beschränkte Fürsichsein erhebt; sie hat in Christo (oder nach der einen Hegelschen Fraction, in seiner Anerkennung als Gottmensch) als einzelnes Factum begonnen. Verwandt in der alten Kirche ist dieser Anschauungsweise nur Erigena (*de divis. naturae* 5, 8. 25), welcher den göttlichen Logos in die Natur herabsteigen lässt, um die Rückkehr der Dinge in die *causas primordiales* und von da in Gott zu vermitteln.

e) Wie Baur (oben §. 105, *b*) dieses ausgeführt hat. Schleiermacher in der seit Ernesti abgekommenen Erneuerung des dreifachen Amtes Christi legte den Accent nicht auf den Tod, sondern auf die Mensch-

§. 107.

Doch hat der Tod Jesu nothwendig verschiedene Auffassungen gehabt dem nach, wie man ihn zu den nachfolgenden Zuständen Christi stellte: zur Auferstehung und zum Uebergange in das himmlische Leben, auch, sofern dieses als eigentliches kirchliches Dogma angesehen werden kann, zum Hinabgehn in das Schattenreich. Denn entweder hat man den Tod zum Mittelpunkte, zur Hauptsache für dieses Alles gemacht: oder Eins von diesen dem Tode übergeordnet, als habe dieser nur um dessenwillen stattgefunden. Die eigentliche Kirchenlehre in allen Parteien neuer Zeit glaubt das Erstere.

§. 108.

Bei der Auferstehung Jesu und seiner sogenannten Himmelfahrt, welchen beiden der Tod zuweilen untergeordnet wurde [1]), muss es der Kirche eingeräumt werden, dass sie alle phantastische Erweiterungen, deren diese Ereignisse fähig waren, geflissentlich zurückgehalten habe. Vornehmlich haben sich solche in einzelnen Meinungen über das Zweite gefunden [2]). Die Auferstehung blieb übrigens in der Kirche wie bei den Aposteln ein Gegenstand vielfacher Deutung und Anwendung.

1. „Christus gestorben, um das Wunder der Auferstehung zu zeigen“ [a]): dieser Gedanke findet sich hin und wieder im kirchlichen Leben: aber er ist immer mehr nur gelegentliche Auffassung des Todes neben anderen Ansichten von demselben gewesen. So auch die, dass Christus gestorben sei, um sich den Himmel zu erwerben: eine ja auch apostolische Darstellung. Aber der Socinianismus findet allerdings in dem himmli-

---

werdung des Erlösers als volle Verwirklichung des menschlichen Wesens in der Einheit mit Gott. Die Erlösung vom Uebel und die Versöhnung mit Gott liegt in der Lebensgemeinschaft mit Christo. Sein Tod hat nur diese Bedeutung, dass Christus, um uns in seine Lebensgemeinschaft aufzunehmen, in die Gemeinschaft des durch die Sünde der Menschheit bewirkten Uebels eintreten musste. Seine Gerechtigkeit als Erfüllung des göttlichen Willens bis zum Tode kommt durch die Gemeinschaft mit ihm uns zu Gute. Unser genugthuender Stellvertreter ist er nur als Haupt und Repräsentant der Gesammtheit der Gläubigen. Christl. Glaube. §. 100-105.

a) Auch in der Fassung, dass er starb um auferstehend den Tod zu besiegen, nach dem Gefühlseindrucke der Auferstehung, wie *Justin. Apol. I. c.* 63.

schen Leben Christi den eigentlichen Mittelpunkt seiner Bestimmung und seines Werks (allg. DG. S. 436): der Tod war der Uebergang zu demselben [b]).

2. Die Beziehung zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt bildete für das kirchliche Denken ein verklärter Leib. Denn, obgleich nicht allgemein und öffentlich ausgesprochen, kann es doch als die kirchliche Meinung gelten, dass diese Verklärung (das ἄσαρκον) schon mit der Auferstehung begonnen habe [c]). In der Himmelfahrt dachte wohl auch die Kirche immer

---

b) Oben §. 105, *c*. Das phantastische Element in der Socinianischen Verständigkeit hat bekanntlich der biblischen Himmelfahrt noch einen *raptus in coelos* vorausgesandt als Vorbereitung und Weihe, dergleichen in Sagen und Apokryphen von Moses, Jesaias u. a. vorkommt.

c) Die Kirche der Kirchenväter bei lebhaftem Interesse für diesen geheimnissvollen Zustand wurde durch zweifache Motive bestimmt, wie sie schon in den Evangelien vorliegen: Einerseits das Essen des Auferstandenen, seine Wundmale, der Gegensatz wider den Doketismus und, ausserhalb der alexandrinischen Schule, für die ersten 3 Jahrhunderte seine Wiederkehr zum tausendjährigen Reiche, daher nicht ungewöhnlich war von einem Fleische des Auferstandenen, ja des Jenseitigen zu reden, z. B. *Ignat. ad Smyrn. c.* 3: *Ἐγὼ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα. — Συνέφαγεν αὐτοῖς ὡς σαρκικός.* Andererseits sein Gehn durch die Thüren und, was den Ausschlag gab, die Gleichstellung seiner Auferstehung mit der künftigen allgemeinen Auferstehung der Todten: *Iren. fragm. ex catena in 4. Reg.* (*Massuet. p.* 347): — *μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀφθαρτισθέν. Theodoret. ex orat. Amphilochii:* (*T. IV.* 100) *Τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ἔστη τῶν μαθητῶν μέσος, ἵνα γνῷς, ὅτι καὶ σοῦ τὸ ψυχικὸν σῶμα σπαρὲν ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.* Aber ebendesshalb je nach der Vorstellung von den Leibern der Seligen wurde auch der Erstling der Auferstehung mehr oder minder sinnlich gedacht, daher *Iren.* (5, 7, 1) im Interesse des tausendjährigen Reichs: *quomodo Christus in carnis substantia surrexit et ostendit figuras clavorum, — haec sunt indicia carnis ejus —, sic et nos suscitabit.* Mit den Erfolgen der alexandrinischen Richtung wurde daher auch der Körper des Auferstandenen mehr verklärt gedacht, wennschon die Vergöttlichung bei Origenes (*in Matth. tract.* 33: *surrexit a mortuis et deificavit quam susceperat humanam naturam. adv. Cels.* 3, 41 von Leib und Seele, *εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι*) zwar dem allgemeinen Sprachgebrauche der griechischen Kirche nicht fremd (S. 226. 235, noch bei Damascenus, vrg. §. 109, *k*), doch schon jenem Zuge angehört, der im Monophysitismus sein Ziel erreicht hat. Vrg. *Car. Lud. Müller, de resurr. J. C., vita eam excipiente et ascensu in coelum sententiae, quae in Ecc. ad finem usque sec. VI. viguerunt. Haun.* 836. Während die rationalistisch gläubige Ansicht der Auferstehung einen wesentlich unveränderten Leib des Auferstandenen annahm, stand Olshausen's Meinung (bibl. Comment. I. 491) von einem schon vor der Auferstehung anhebenden Verklärungsprocesse (fast Verdunstung) des Leibes Jesu der Gegenwart so fremd, als die von Weisse (Kritik d. ev. Gesch. II. 307 ff.), dass Christus nur als Geist (Gespenst) den Seinen erschienen sei.

eigentlich (wie es ja auch der Apostelglaube war) den **Erfolg** vornehmlich, nicht die Erscheinung (die *ἀνάβασις*) [d]). Phantastische Ausführungen (mit Deutungen von Psalm 19, 7) bei Cerinthianern, Basilidianern, Valentinianern [e]).

§. 109.

Auch jenem räthselhaften Ereignisse, welches *descensus ad inferos* genannt worden ist, ordneten Einige den Tod Jesu unter [1]). In der übrigen, reichen Geschichte des Dogma haben wir als Momente zu unterscheiden: das Aufstellen desselben neben dem Begräbnisse (*ἐτάφη — κατέβη εἰς Ἅιδου*), jedoch als Bezeichnung desselben Zustandes, eigentliche und bildliche; ferner dieselbe Aufstellung, aber als Bezeichnung eines besonderen Zustandes in Folge des Begräbnisses; endlich die völlige Scheidung von dem Begräbnisse, so dass es weder nur auf die Seele Jesu, noch auf jene Grabeszeit allein bezogen zu werden brauchte und bezogen worden ist [2]). Hier wurde denn auch der Begriff des Schattenreiches ein anderer als in der ersten Zeit der Kirche: und nach drei verschiedenen Vorstellungen von demselben jenes Hinabsteigen verschieden vorgestellt [3]).

1. Unterordnung des Todes unter diese *κατάβασις* wahrscheinlich bei Marcion und denen, welche bei Philastrius und Augustinus überhaupt geschildert, später Hadekerditä genannt

---

d) Doch ist es vielleicht nur zufällig, dass die apostolischen Väter wohl das Aufgenommensein Christi zur himmlischen Herrlichkeit erwähnen, nicht aber seine sichtbare Auffahrt. Auch Justin in sichern Schriften (*Apol. I. c.* 45. 51) gedenkt nur des Erstern. Aber *de resurr. fr.* 9: *Ἀνελήφθη βλεβόντων αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί.* Eine lateinische Ueberlieferung (von *Tert. Apolog. c.* 21 bis *Lactant. div. instt.* 4, 21, auch *de morte persecutt. c.* 2) liess den Aufsteigenden durch eine Wolke verhüllt werden, nach der griechischen Tradition (seit jenem Justinischen Fragment und Hippolytus), die bald allgemein wurde, sahn die Apostel ihn emporschweben, die Wolke wurde zum Thron und in der kirchlichen Rhetorik der Zug zum Triumphzuge, umgeben von Engeln und auferstandenen Heiligen. Vrg. über diess Geschichtliche: *C. L. Himly, de Jesu in coelum adscensu. Argent.* 811. 4. *Müller l. c.* 119 *sqq.*

e) Der Gnosticismus und Manichäismus musste folgerecht eine sichtbare, weil körperliche, Himmelfahrt leugnen, und lässt insgemein den höhern Geist vor der Kreuzigung davonfliegen: aber gnostische Phantasien beschreiben das stufenweis vollendete, sieg- und segenreiche Hindurchgehn des erlösenden oder erlösten Aeon durch die Aeonensphären. *Iren.* 1, 26, 1. 24, 4. 16, 1. *Epiph. haer.* 28, 1. 24, 3. 31, 22.

werden: unter der Zerstörung des Hades dachten sie vornehmlich die Erlösung der **heidnischen** Welt von dort[a]).

J. A. Dietelmaier, hist. dogmatis de desc. Chr. ad inferos. (*Norimb.* 741.) *Altorf.* 762. *Semler, de vario et impari vett. studio in recolenda hist. desc. Hal.* 775. 4. *J. Clausen, dogm. de desc. Chr. ad inferos hist. bibl. atque eccl. Hafn.* 801. Augusti, Denkw. d. chr. Archäol. II. 168 ff. J. L. König, die L. v. d. Höllenf. nach d. h. Schr., der ältesten K., den chr. Symbolen u. nach ihrer Bedeut. Frankf. 842.

a) Nach Marcion hat der Erlöser, durch den Demiurgen, der ihn nicht kannte, wie ein anderer Todter zum Hades gestossen, daselbst diejenigen, die ihm gläubig entgegenkamen, befreit. Marcion mag in seinem Hasse gegen alles Alttestamentliche Cain, die Sodomiten, Aegypter und ihres Gleichen namentlich angeführt haben (*Iren.* 1, 27, 3), während die Frommen des A. T. der Unterwelt verblieben: aber er meint eben die **gläubigen** Heiden (*ib: omnes omnino gentes — cum accucurrissent ei*), während die alttestamentlichen Frommen, in der Meinung ihr Gott versuche sie nur nach seiner Gewohnheit, der Verkündigung nicht glaubten. Er hat also nur dasselbe Geschick, dessen geschichtlichen Anfang er kannte, dass das Evangelium vom jüdischen Volke verworfen, von den Heiden angenommen wurde, sich wiederholen lassen unter den Seelen der vorchristlichen Zeit im Hades. Nur ohne diese Polemik ist derselbe Gedanke: Rettung der zum Glauben geneigten Heiden durch die evangelische Predigt des im Hades nach antiker Weise das Geschäft seines Lebens fortführenden Christus, angeschlossen an 1 *Petr.* 3, 18 *sqq.*, von den Gründern der alexandrinischen Schule ausgesprochen worden, z. B. *Clem. Stromm.* 6, 6: *Ὁ Κύριος εὐηγγελίσατο καὶ τοῖς ἐν ᾅδου.* Diess, kirchlich unverdächtigt und im kirchlichen Sinne, als alles Heil auf Christum stellend; ähnlich lässt *Hermas, Past. Simil.* 9, 16 die Apostel, *Hippolytus de Antichr. c.* 45 den Täufer in der Unterwelt predigen. Aber einerseits durch die Allgemeinheit dieser Rettung in der engern Origenistischen Schule, andererseits durch die seit dem 4. Jahrh. wieder steigende Entfremdung von griechischer Bildung und Abstammung, geschah's, dass gerade im Gegensatze Marcions das Herabsteigen zum Hades nur auf die Befreiung Adams und der alttestamentlichen Frommen bezogen wurde. Schon Tertullian *de an. c.* 55 zwar allgemein als Folge des *descensus: regionem inferûm subterraneam credere*, doch im Besondern nur *ut illic Patriarchas et Prophetas compotes sui faceret;* und Irenäus 4, 27, 2 mit derselben Beschränkung von dem Evangelium Christi im Hades: *crediderunt in eum omnes qui sperabant in eum i. e. qui adventum ejus praenuntiaverunt.* Auch Cyrill noch allgemein *Catech.* 4, 8: *Κατῆλθεν εἰς τὰ καταχθόνια, ἵνα κἀκεῖθεν λυτρώσηται τοὺς δικαίους·* aber in der Ausführung der moralischen Nothwendigkeit dieses Zwecks nennt er doch nur alttestamentliche Fromme bis auf den Täufer, und nur solcher gedenken die poetischen Schilderungen (*c, d*). Im Gefühl widerstrebend und doch mit voller Absichtlichkeit schliesst Augustin (*Ep.* 99. *ad Evodium*) die Heiden von einer Rettung noch im Hades aus. Was Gregor v. Naz. als ein dem christlichen Denken sich enthüllendes Mysterium bezeichnet: (*orat.* 42. *p.* 693: *τίς ἡ οἰκονομία τῆς διπλῆς καταβάσεως· σώζει πάντας ἐπιφανείς, ἢ κἀκεῖ τοὺς πιστεύοντας*;) konnte auf diesen Umschwung und Gegensatz der kirchlichen Meinungen sich beziehn, die Gläubigen im alt-

2. Die Ausmalung des Bildes von jenem Hinabsteigen, ohne dass darin etwas Besonderes gefunden wurde (vielmehr ein allgemein-menschlicher Zustand, nur der Persönlichkeit Jesu angemessen — seine Seele hat gepredigt, wie Er es lebend gethan), geschah bei Dichtern [b]) und Homileten [c]). In apokryphischen Schriften dann auch, dem poetischen Charakter derselben gemäss [d]).

Festgehalten wurde das Bild, als bezeichne es etwas Besonderes, gegen die Gnostiker — wahrhaft menschlich Er, und ein Hades [e]) — und gegen die Apollinaristen [f]); von Arianern auch, um nicht als Apollinaristen zu gelten [g]). Aus diesen Rücksichten wurde denn die bis dahin schwankende Formel in den Symbolen festgestellt im Ausgange des 4. Jahrhunderts [h]).

---

testamentlichen Sinne: allein das doppelte Hinabsteigen, und nach dem Zusammenhange ist nur von dem in den Hades die Rede, deutet auf die uns sonst unbekannte Vorstellung eines zweiten Hinabsteigens, etwa am Ausgange der Weltgeschichte, und hiermit auf den Gegensatz der kirchlichen und Origenistischen Vorstellung, diese nach ihrem volksmässigen Ausdrucke. Das Letztere, wenn nicht vielleicht schon die gehässig dargestellte Lehre des Clemens, als Ketzerei b. *Philostr. c.* 121: *dicunt Dominum in infernum descendisse et omnibus post mortem etiam ibidem renuntiasse, ut confitentes ibidem salvarentur. Aug. haer.* 79: *descendente ad inferos Christo credidisse incredulos, et omnes exinde liberatos.* Die umgekehrte Häresis (*Isidor. origg.* 8, 5: *liberationem hominum apud inferos factam Christi descensionem non credunt,*) widersprach der Befreiung der alttestamentlichen Frommen.

b) *Prudent. cathem.* 3, 197. 9, 70 *sqq. Anthol. Pal. I. p.* 33. *Triumphus Christi heroicus,* an *Arevali* Ausg. des Juvencus. *Synes. hymn.* 9.

c) So die fast dramatische Darstellung in den von Augusti als Werk des Eusebius von Emisa herausgegebenen (*Elberf.* 829), aber erst dem 5. oder 6. Jahrh. angehörigen Reden eines Eusebius von Alexandrien. (Thilo, ü. d. Schrr. des Eus. v. Al. u. Em. Hal. 832.)

d) *Oracc. Sib.* 8, 743 *sqq. Testam.* 12 *Patrr.* (*Grabe, Spicil. PP. S. I. p.* 250.) Vornehmlich im *Evang. Nicodemi.* (*Thilo, Codex apocr. N. T.* 667 *sqq.*) c. 17-27.

e) *Iren.* 5, 31, 2. *Tertul. de an.* c. 55.

f) *Athanas. c. Apoll.* 1, 5. *Epiph. haer.* 77, 7. *Philastr.* 69.

g) Im Bekenntnisse der Synode von Rimini: (*Socrat. H. ecc.* 2, 37) — *ἀποθανόντα καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα,* ebenso eine spätere arianische Versammlung (*ib.* 41).

h) Gegen die nach King (*hist. of the apostles creed.* 702.) hergebrachte Ansicht, dass der Satz *descendit ad inferna* gegen den Apollinarismus in das *Symb. apostolicum* gekommen sei: *J. H. Waage, de aetate articuli etc. Havn.* 836. Allerdings ist zweifelhaft, ob Apollinaris selbst den *descensus* geleugnet hat (Neander, KGesch. II. 2. 923), er konnte auch den Logos im Hades denken als Sieger (*i*): aber die hergebrachte Ansicht von der Hadesfahrt (*k*) widersprach allerdings dem Apollinarismus (§. 66, *g*); jedenfalls wird die Versicherung Rufin's (*Expos. in Symb. ed. Fell.* 22): *in ecclesiae Romanae symbolo non habetur additum descendit ad inferna, sed neque in Orientis ec-*

Von da an aber, und wie sich nunmehr die kirchliche Philosophie auf dasselbe gewendet hat, wie auf etwas geheimnissvoll Hingestelltes, trat das dritte Moment ein: die völlige Lostrennung des Bildes vom Begräbnisse[i]). Hiermit denn die Möglichkeit und die Angewöhnung, dieses Hinabsteigen auf die ganze Person Christi zu beziehen, oder doch auf die mit der Gottheit vereinte Seele, und als einen Act des himmlischen Lebens Jesu anzusehen[k]).

---

clesiis habetur hic sermo, durch alle uns bekannte Formeln und Glaubensregeln bis tief in's 4. Jahrh. bestätigt; so wie seine Bemerkung: *vis tamen verbi eadem videtur esse in eo, quod sepultus dicitur,* der alterthümlichen Todes- und Hades-Ansicht entspricht.

i) Daher selbst die Frage aufgeworfen werden konnte, wie es *Form. Conc.* 613 historisch berichtet wird, als streitig: *quando et quomodo Dominus descenderit, an id ante, vel post mortem ejus factum sit.* (Vrg. *m.*) In der betreffenden Phantasie des kirchlichen Alterthums zeigt sich eine dreifache Gradation: 1. Christus zum Hades gestiegen, das allgemeine Loos der Sterblichen erfüllend. (*Iren.* 5, 31, 2: *Dominus legem mortuorum servavit, — et commoratus usque in tertiam diem in inferioribus terrae. Tertul. de an. c.* 55: *Sepultus huic quoque legi satisfecit, forma humanae mortis apud inferos functus.*) 2) Das Evangelium den Todten verkündend (*a*). 3) Als Sieger blos durch seine Erscheinung, durch die Gegenwart seiner Majestät die Macht des Hades brechend, die Gläubigen im Triumphzuge heraufführend. Die beiden ersten Ansichten sind gleichzeitig, ja in ihrem Grunde apostolisch, der Uebergang von der zweiten zur dritten zeigt sich bei Marcion; nur diese, wie sie in der Mittheilung des Eusebius über die Predigt des Thaddäus angedeutet (*H. ecc.* 1, 13: *Πῶς κατέβη εἰς τὴν ἅδην καὶ διέσχισε φραγμὸν τῶν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνέστη, καὶ συνήγειρε νεκροὺς τοὺς ἀπ᾽ αἰώνων κεκοιμημένους·*) poetisch und rhetorisch ausgeschmückt worden ist (*b, c, d*), entsprach der Entwicklung des Dogma vom Gottmenschen. Doch tritt auch später das edle Geschäft der Evangeliumsverkündigung noch hervor, wie bei *Jo. Damasc.* 4, 29, und hier, wie auf Erden, Gläubigen und Ungläubigen, wenigstens ohne beigefügte Beschränkung.

k) Nach dem volksmässigen Ursprunge dieser Vorstellung (*i*) hat die ältere Kirche nur die Seele Jesu, soweit sie eine solche vom Logos unterschied, hinabgestiegen gedacht, daher die Bedeutung gegen den Apollinarismus, und hierbei ist es in der griechischen Kirche geblieben, obwohl die vergöttlichte Seele b. *Jo. Damasc.* 4, 29: *κάτεισιν εἰς ἅδην ψυχὴ τεθεωμένη.* Mit Augustinus entwickelte sich die Reflexion, dass Christus als Gott, ernsthaft genommen, nicht erst in die Hölle zu steigen brauchte: *Sermo ad Catech. c.* 7: *Hoc est esse Deum, ubique esse totum. Totus ergo Filius apud Patrem, totus in coelo, totus in terra, totus — in inferno. P. Lomb. III. dist.* 22: *Anima ad infernum descendit, caro in sepulchro jacuit, sapientia* (*Logos*) *cum utroque permansit.* Doch mochte der hierdurch gegebene genauere Ausdruck leicht volksmässig blos von der Gegenwart der Seele in der Unterwelt verstanden werden: *Aug. de fide ad Petr. c.* 2: *Deus homo factus — in infernum secundum solam animam descendit. Form. Conc.* unten *p.*

3. Der alte Hadesbegriff (allgemeiner Versammlungsort der Schatten) hatte seine Bedeutung in der Kirche bald verloren. Der Hades bedeutete in der spätern Kirchensprache: den Sitz des Satan und des dämonischen Reichs — Zwischenräume und Zustände zwischen Seligkeit und Verdammniss für die vorchristlichen Heiligen und Frommen — den Ort der Pein für die Unseligen. Diesen Bedeutungen gemäss konnte denn die kirchliche Phantasie jenes Hinabsteigen vorstellen. Die am meisten volksmässige Vorstellung liess Christus im Schattenreiche das satanische Reich zerstören. Die Schulen des Mittelalters zogen die auch alte Meinung vor, dass durch einen göttlichen Act die Frommen der Vorzeit befreiet worden seien[l]). Einige liessen ihn stellvertretend Strafen der Hölle leiden[m]).

Obgleich die Kirche niemals über den Artikel gesprochen hatte[n]), mochte sie es doch nicht, wenn er völlig hinweggedeutet werden sollte, auf einen blossen Erfolg bezogen. So Abälard, aber es lag auch in Thomas Sinne[o]). Die protestantische

---

Genauer die lutherischen Dogmatiker: *subjectum quod erat θεάνθρωπος, subjectum quo humana natura.*

l) Thomas (*III. qu.* 52) mit ausdrücklicher Verwahrung dagegen (*art.* 6), dass Verdammte durch ihn befreit worden sein, ihnen habe der *descensus* nur gedient *ad confutationem et confusionem.* Die Befreiung der Heiligen aber, die blos wegen der Erbsünde festgehalten wurden, denkt er (*art.* 1 *et* 2) als eine durch den *descensus* bedingte *specialis applicatio* seines Leidens.

m) Auch die alte lutherische Dogmatik hat diess behauptet, doch in gänzlicher Scheidung von der Höllenfahrt, dass Christus sie erduldet habe auf dem Oelberge und am Kreuze. *Hollaz p.* 771: *Sustinuit Christus infernales dolores, qua substantiam, non qua accidentia. Sustinuit dolores intensive gravissimos, doloribus damnatorum aequipollentes non in πoῦ damnatorum, sed in monte oliveti et ligno crucis.*

n) Ausdrückliche Bemerkung der freien Mannigfaltigkeit: *Aug. ep.* 99: *Quis — negaverit apud inferos Christum: tantum de sensu et explicandi modo litigatur.*

o) Innocenz VIII. verwarf 1487 den Satz des Picus von Mirandola: *quoad effectum descendisse Christum ad inferna.* Thomas (*Summa III, qu.* 52, *art.* 2) hatte gelehrt: *anima Christi descendit solum ad locum inferni, in quo justi detinebantur,* aber als Geist nur in der Art wie sich Engel bewegen (§. 81, *f*), also doch nur geistig, durch den Gedanken, obwohl *per essentiam,* wirklich, persönlich. Aber *in inferno damnatorum* sei er nur gewesen *per effectum — quod damnatos de sua incredulitate et malitia confutavit.* Cajetan (*ad Thomae h. l.*) klagt nur, dass Durandus im Widerspruche gegen Thomas überall nur eine Höllenfahrt *per effectum* angenommen habe. Der tiefere Grund dieser Allegorisirung liegt aber schon in der Art, wie Augustin (*ep.* 99) die desshalb ihm gestellte Anfrage des Evodius beantwortet hat: die Frommen des A. T. sind ihm nach der Parabel vom Lazarus im Schosse

schwache Controvers im 16. Jahrh. gab Anlass zur ersten symbolischen, wenn gleich scheinbar bescheidenen, Bestimmung darüber, welche indessen vom biblischen Grunde ebenso entfernt war, wie diejenige, welche verworfen wurde [p]).

§. 110.

Nach dem Werke, dem Verdienste Christi, ist zunächst die Aneignung desselben darzustellen. Rechtfertigung heisst jene Aneignung, und immer war es der Glaube, unter dessen Bedingung und durch welchen man die Rechtfertigung erwartete. Aber diese Be-

---

Abrahams, dieser ist kein Theil der *inferna* (*quid his ergo praestiterit qui dolores solvit inferni, in quibus illi non fuerunt, nondum intelligo, praesertim quia ne ipsos quidem inferos uspiam Scripturarum in bono appellatos potui reperire*): aber den Heiden das rettende Evangelium verkünden zu lassen, ist gegen sein System: daher deutet er die Petrinische Stelle durch eine kecke Metapher von den Ungläubigen auf Erden, welche zur Zeit Christi das Evangelium nicht annahmen, sondern wie die Zeitgenossen des Noah lebten, während die Gläubigen gerettet wurden wie Noah in der Arche; Augustin lässt die kirchliche Ueberlieferung von der Höllenfahrt stehn, er will nicht daran zweifeln, nimt ihr aber die Hauptstelle ihrer biblischen Begründung. Und so ist dieselbe in der katholischen Kirche immer ein frei gedeutetes Bild geblieben.

p) Allg. DG. S. 344. *Form. Conc. art.* 9: Als Glaubensgeheimniss und als einfacher Glaube: *quod tota persona, Deus et homo, post sepulturam, ad inferos descenderit, Satanam devicerit, et diabolo omnem vim eripuerit.* Das Wie unbestimmbar, das Dass ein Trost den Gläubigen. Es lag darin ein Gegensatz sowohl gegen die scholastisch mythische Unterscheidung der Abtheilungen des Hades, als gegen eine Beschränkung des Versöhnungstodes bei Aepin, obwohl dieser nach einer Andeutung Luthers grade durch das ausschliessliche Interesse für das Leiden und Versöhnen auf seine Behauptung gekommen war. Die lutherischen Dogmatiker haben neben den Triumph über den Satan wieder die alte Vorstellung der Predigt gestellt, aber im spätern Sinne nur zur Ueberführung der Verdammten als *legalis et damnatoria.* Vrg. *Th. Ittig, de Ev. mortuis annunciato.* 730. (*Exercc. theol.* 209 *sqq.*) Die reformirte Kirche schon in der reformatorischen Zeit nahm keinen Anstand in der Höllenfahrt auch ein Bild der vor der Hölle uns rettenden Todesangst Christi zu sehn: *Calvin. Instt.* 2, 16, 10. *Cat. Heidelb. qu.* 44. Vrg. *J. R. Lavater, tr. th. schol. de desc. ad inf. Frcf.* 610. In dem grossen religiösen Kampfe der neuern Zeit ist diess Dogma wenig beachtet, als nichtig vorausgesetzt oder von den Bibelgläubigen als Thatsache ohne religiösen Inhalt festgehalten worden, nur die ästhetische Ansicht nahm ein Interesse daran, indem sie es nach seiner volksthümlichen Grundlage in der Schrift als dichterisch sinniges Erzeugniss der kirchlichen Phantasie betrachtete, das naturgemässe Gegenbild zur Himmelfahrt. Herder, Erläuter. d. N. T. zu Matth. 27, 52. De Wette, bibl. Dogm. §. 285. König s. oben S. 281. C. Ackermann, die Glaubenssätze v. Ch. Höllenf. etc. Hamb. 845.

griffe erhielten sich sehr vieldeutig durch die ganze alte Kirche hin [1]): und als bei den Vorläufern der Reformation und bei den Reformatoren selbst, bei diesen noch eigenthümlicher, sich die Vorstellung genauer zu bestimmen suchte, wurde sie vielfach misverstanden [2]). Diese Misverständnisse haben in dem Streite der Kirchen niemals aufgehört [3]).

1. Ueberall war (vrgl. §. 12) im Sinne und in der Sprache der Kirche der Glaube einer ihrer Hauptbegriffe: das Organ, um alle geistigen und himmlischen Güter zu gewinnen, das Element des christlichen Lebens. Und sollten die innerlichen christlichen Erfolge ausgesprochen werden, so fand sich dafür nichts Bezeichnenderes, als Rechtfertigung und Heiligung. Rechtfertigung begriff in der alten Kirche gewöhnlich Beides in sich: Sündenvergebung und Besserung [a]). Im Glaubensbegriffe, wenn man den Glauben als seligmachend pries, herrschte das Theoretische vor, und in den verschiedensten Bedeutungen: kirchlicher Glaube überhaupt, Glaube an die Person Christi, auch, im Uebergange zum praktischen Begriffe, Glaube an die Verheissungen oder an die Gnadenwirkung. Der praktische bildete sich auch in der älteren Kirche immer an den Paulinischen Reden darüber aus: Augustinus kommt dem reformatorischen Glaubensbegriffe am nächsten, wiewohl er unter dem Glauben im Leben mehr die Empfänglichkeit für die Geistesgabe zu verstehn pflegt [b]).

---

a) Es war sowohl die Unbestimmtheit des Begriffs in der vorprotestantischen Zeit, als das Gewicht, welches schon die alte Kirche auf die eigene That des Menschen legte, dass selbst da, wo das Besserwerden des Menschen zunächst als göttliche That aufgefasst wurde, die Heiligung mit der Rechtfertigung zusammenfiel. *Barnab. c.* 6: *Τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι ζήσομεν. Aug. opus imp. c. Jul.* 2, 168: *Justificat impium Deus, non solum dimittendo quae mala fecit, sed etiam donando caritatem, quae declinat a malo et facit bonum per Spiritum S. De grat. et lib. arb. c.* 6: *Gratia Dei justificatur impius i. e. ex impio fit justus.* Vrg. *Heubner, hist. antiquior dogmatis de modo salutis ten. et justificationis a Deo impetrandae instrumentis. Vit.* 805. 2 *P.* 4.

b) Der Paulinische Begriff des alleinseligmachenden Glaubens nach seinen beiden Momenten: die sittlich religiöse Gesinnung im Gegensatze der blos gesetzlichen That, und die Hingabe des Herzens an Christus im Vertrauen auf sein Verdienst im Gegensatze aller eigenen Verdienstlichkeit, hat sich blos nach dem einen oder andern Momente und sporadisch in der katholischen Kirche erhalten. Das Erstere: *Tertul. adv. Marc.* 5, 3: *Ex fidei libertate justificatur homo, non ex legis servitute, quia justus ex fide vivit.* Daher hiermit ohne Widerspruch *ad uxor.* 1, 8: *Quaedam sunt divinae liberalitatis, quaedam nostrae*

In derselben Weise wurde das Verhältniss von Glauben und Werken verschieden gefasst. Indessen, ausser eben wieder Augustinus [c]), spricht die alte Zeit lieber von der Nothwendigkeit der Werke [d]). An den Simonianern wurde schon der

---

operationis. Und in diesem Sinne der Glaube als das, was der Mensch darzubringen hat, das Organ der Gnade: *Iren.* 4, 39: *Si tradideris Deo quod est tuum, i. e. fidem in eum et subjectionem, recipies ejus artem et eris perfectus homo. Aug. de praed. sanctt. c.* 7: *Ex fide dicit (Paulus) justificari hominem, non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur caetera, quae proprie bona opera nuncupantur.* Das Zweite: *Clem. Rom.* 1 *Cor. c.* 32: *Οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας, ἢ εὐσεβείας, ἢ ἔργων, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ θεὸς ἐδικαίωσεν. Aug. de spir. et lit. c.* 10: *Justus justificatus est — ex lege fidei, qua credit nullo modo posse infirmitati ad implenda ea, quae lex factorum juberet, nisi divina gratia subveniri.* Aber zugleich mit der katholischen Kirche musste dieser theoretische Begriff herrschend werden, *fides catholica*, der alleinseligmachende Glaube als das Fürwahrhalten aller von der Kirche behaupteten Dogmen. Hierdurch geschah's, dass der Begriff des heilbringenden Glaubens, durch Paulus zur Befreiung der Geister vom jüdischen Gesetze entwickelt, diese in neue Fesseln zurückführte. *Aug. ad Bonif.* 3, 5: *Catholica fides justos ab injustis, non operum, sed ipsa fidei lege discernit, quia justus ex fide vivit. Per quam discretionem fit, ut homo ducens vitam sine appetitu rei ullius alienae, castus, eleemosynarum largissimus, injuriarum patientissimus, qui non solum non auferat aliena, sed ne sua reposcat ablata, vel etiam venditis omnibus suis erogatisque in pauperes nihil suum proprium possideat: cum suis tamen istis velut laudabilibus moribus, si non in Deum fidem rectam et catholicam teneat, de hac vita damnandus abscedat.* (Daher auf diesem Standpunkte eine Bevorzugung des Glaubens durchaus nicht im spätern protestantischen Sinne gemeint ist, z. B. *Eberh. c. Wald. c.* 16: *Waldenses in operibus solum confidunt, fidem praetermittentes, cum fides operibus sit proponenda. Bernard. de diversis serm.* 28. *in Cant.* 24: *Non possunt salvare opera sine fide.*) Der schärfste Ausdruck dieser Behauptung im *Symb. Athanasianum.* Dennoch weil sie nicht aus einer bestimmten Reflexion, sondern nur thatsächlich aus dem katholischen Gemeingefühl und aus dem Verfahren gegen die Häretiker hervorging, stellt auch Augustin oft die allgemeinsten Beziehungen des Gottes- und Christus-Glaubens als gleichbedeutend an die Stelle der *fides catholica*, z. B. *De Civ. Dei* 15, 20: *Non (nihil) est bonum, nisi cum fit secundum fidem summi boni, qui est Deus. De Trinit.* 12, 7: *Opera misericordiae nihil prosunt, sive Paganis, sive Judaeis, qui Christo non credunt, sive quibuscunque haereticis vel schismaticis. De spir. et lit. c.* 29: *Per hanc fidem credimus, quod etiam nos Deus e mortuis excitet.*

c) Wiefern auch ihm die wahrhaft guten Werke nur Gottverliehene waren, daher das berühmte (*de gratia et lib. arb. c.* 6): *Dona sua coronat Deus, non merita tua.* Doch auch er *de fide et opp. c.* 14: *fidem sine operibus nihil prodesse.*

d) Auch abgesehn von der Neigung, die nicht blos von ihren Gegnern pelagianisch genannt worden ist, lag die Nothwendigkeit davon,

Gedanke verworfen, dass Glaube ohne Werke beselige: jener eben ganz in theoretischer Bedeutung genommen[e]). Immer aber galt die Liebe als Grund aller christlichen Tugend, und dem Glauben verwandt[f]).

---

dass die katholische Kirche immerdar die Seligkeit vom Glauben und den Werken abgeleitet hat, darin: 1) dass die *fides catholica* als so leicht für bequeme Geister und mit der Todsünde vereinbar sich grade durch fromme Werke als etwas innerlich Gewordenes beweisen musste (*Bernard. in Cant. sermo* 24: *fidem catholicam opere probare*); 2) dass nach der jüdischen (*Dan.* 4, 24. *Tob.* 12, 9) und judenchristlichen Ueberlieferung (*Jac.* 1, 22 *sqq.* 2, 14 *sqq.*) auch in die Werke das Heil gelegt war, wie z. B. der orientalische Volksglaube es immer dem Almosenspenden verheissen hat; 3) dass die alte Kirche nach ihrer zeitgemässen Bussordnung für Sünden nach der Taufe eigene Satisfactionen forderte, und die katholische Kirche wie jede Hierarchie auf blos kirchliche Werke, die nicht vom Sittengesetze als nothwendig geboten sind, ein besonderes Gewicht legte. Daher die alte Kirche nicht daran gedacht hat, dass blos durch den Glauben an den Erlösungstod die Sünde vergeben würde; Origenes (*in Lev. hom.* 2, 4) nennt 7 Mittel der Sündenvergebung nach damaligem Kirchengebrauche. Diesem Standpunkte lag es ganz fern, dass die Berufung und Umbildung des Menschen nur auf einem Wege geschehe. *Cyr. Hier. cat.* 18, 13: *Πολύτροπος — τῆς αἰωνίου ζωῆς ἡ εὕρεσις· φιλάνθρωπος γὰρ ὢν ὁ Κύριος οὐ μίαν, οὐδὲ δευτέραν μόνην, ἀλλὰ πολλὰς τὰς εἰσόδους τῆς εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀνέῳξε θύρας.* Und der Katholicismus mit seinen Heiligen, seinen hierarchischen Ständen und empfohlenen Entsagungen setzte ein auf der eignen freien That ruhendes Verdienst des Menschen nothwendig voraus. Selbst Augustin *retract.* 1, 23: *fides inchoat meritum;* doch mit dem retractirenden Zusatze: *fidei meritum etiam ipsum esse donum Dei.*

e) *Iren.* 1, 23, 3: (*Simon suos docuit*) *liberos agere quae velint, secundum enim ipsius gratiam salvari homines, sed non secundum operas justas.* 1, 6, 2: (*Valentiniani*) *αὐτοὺς μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν* (nur die gemeinen Christen, die Kirchlichen, bedürften der Werke). In demselben Zerrbilde des Paulinischen Begriffs Karpokrates (*ib.* 1, 26, 5): *διὰ πίστεως καὶ ἀγάπης σώζεσθαι,* alles andre sei gleichgültig und nur conventionell.

f) *Clem. Rom. ad Cor.* c. 50: *Μακάριοί ἐσμεν εἰ τὰ προστάγματα θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης, εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Aug. in Ep. Jo. tr.* 5: *Signent se omnes signo crucis. Respondeant omnes amen etc. Non discernuntur filii Dei a filiis diaboli nisi charitate. De grat. et lib. arb. c.* 7: *Fides, quae per dilectionem operatur, ipsa est fides, quae fideles Dei separat a immundis daemonibus, nam et ipsi credunt.* Hiernach hat sich in der Scholastik die Lehre von der *fides formata* ausgebildet: der Glaube, der sein belebendes Princip (*forma*) in der Liebe hat; nur dieser liebeskräftige Glaube galt für die höchste Tugend und für ausreichend zum Heile. Aber die Praxis der vorreformatorischen Kirche legte die Versöhnung vornehmlich, wie objectiv in die Fürbitten der Heiligen und in den Ablass, so subjectiv in die eignen kirchlichen Werke, mit ihrer

2. In dem Geiste der Reformation wurde jene Lehre von der Rechtfertigung **nur** durch den Glauben, auf dieselbe Weise und für denselben Gegensatz eingeführt, wie sie sich bei Paulus entwickelt hatte [g]). So durchgebildet war die Idee des seligmachenden Glaubens bei den Vorgängern der Reformation nicht gewesen, wie sie es bei den Reformatoren wurde [h]). Der Widerspruch gegen diese Lehre von den ersten Zeiten her galt entweder ihr selbst nach einer **Misdeutung** derselben (die ge-

---

Wirksamkeit, wo nur keine Todsünde entgegenstand, auch abgesehn von der Gesinnung, nach diesem unverfälschten Begriffe des *opus operatum*.

g) Als Grundlehre der Reformation (§. 105, *a*): die Seligkeit durch den Glauben allein ohne die Werke. Dieser Glaube an die Versöhnung am Kreuze wurde als *specialis* oder *salvifica* von *fides generalis* unterschieden (*Apol. Conf.* 172), diese das Fürwahrhalten der christlichen Dogmen insgemein (wesentlich gleich der *fides catholica*) ohne durchgeführte Bestimmung ihres Verhältnisses, und nach den Schilderungen der Reformatoren von den Dogmatikern als tiefinnerliche Sache des Gemüths (*notitia, assensus, fiducia*) beschrieben. Die Rechtfertigung als göttlicher Gnadenact, der den Sünder durch Zurechnung des Verdienstes Christi für gerecht annimt, obwohl er es noch nicht an sich selbst ist, (*Apol. Conf.* 125 : *Justificare forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, scilicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem,*) daher von der Heiligung gänzlich verschieden. Die Reformation hat dieses Dogma nicht allein dem falschen Vertrauen auf Ablass und Werkheiligkeit entgegengestellt, sondern auch der scholastischen *fides formata*, weil die Liebe in ihr als etwas Eigenes und Verdienstliches angesehn wurde. *A. C.* 81: *Excogitaverunt cavillum, quo eludunt (Scripturam S.), dicunt de fide formata accipi debere, h. e. non tribuunt fidei justificationem, nisi propter dilectionem, imo prorsus non tribuunt fidei justificationem, sed tantum dilectioni, qui somniant fidem stare posse cum peccato mortali.* 66 : *Facile est otiosis fingere ista somnia de dilectione, quod reus peccati mortalis* (der mit der Erbsünde noch belastete Mensch) *possit Deum diligere super omnia, quia non sentiunt, quid sit ira aut judicium Dei: at in agone conscientiae et in acie experitur conscientia vanitatem illarum speculationum philosophicarum.*

h) Fromme Demuth hat oft unbefangen die nachmals protestantischen Ausdrücke gebraucht, z. B. *Paschas. Radb. de fide, spe et charit.* 1, 11 : *Justitia fidei est, qua de impiis per fidem justi efficimur sine ullis bonorum operum meritis praecedentibus.* Doch mit der Bestimmung: *justificamur gratis per fidem, sed non ex alia, quam quae per dilectionem operatur, — his quippe duobus justificamur, volendo et gratia, currendo per fidem.* So Tauler's sinnvolle Reden vom Glauben und seiner Seligkeit, z. B. *medull. an. c.* 8. 14. 15. Am bestimmtesten und im Gegensatze wider alles Menschenwerk: Staupitz, v. chr. Glauben, *c.* 6. 10. 14. Aber auch die andern Mystiker hatten an der Liebe fast dasselbe geistige Princip, welches der Protestantismus im Glauben gefunden hat.

wöhnliche katholische Polemik)[i]), oder eben ihrer Misdeutbarkeit, oder den Uebertreibungen im Sinn oder Ausdruck, welche stattgefunden hatten[k]). Die Lehre von den guten Werken blieb ein wahrer Sitz von Unklarheit und Verwirrung[l]).

---

i) *Conc. Trid. sess.* 6. *c.* 9: *Si quis dixerit sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, anathema sit.* Wenn das Tridentinische Dogma, wie es in Rücksicht auf die protestantische Fassung aufgestellt worden ist, freisinniger erscheint als diese, so ist doch in jener Kirche unter der sittlichen Kraft und Tugend immer auch das kirchliche Verdienst, unter der Gnade Gottes auch die Gunst der Kirche verstanden worden. Die ältere Polemik beschuldigte den Protestantismus als eine Erneuerung des Simonismus (*e*) der sittlichen Indifferenz, die neuere, wie schon Erasmus, ging mehr auf den der gegenwärtigen Bildung entfremdeten Grund des Dogma, die gänzliche Unfreiheit des Menschen, die Vernichtung selbst des Organs zur selbstthätigen Auffassung der Gnade. Die rationalistische Polemik des 18., mitunter selbst des 19. Jahrh. gab der protestantischen Kirchenlehre Schuld, dass sie von einem Begriffe, einem blosen Fürwahrhalten das Heil abhängig mache; was der reformatorischen Lehre ganz fern lag; näher ihrer Erstarrung in der Orthodoxie des 17. und 18. Jahrh., der die Pietisten den Glauben zu werkthätig aufzufassen schienen (Hossbach, Spener. II. 222 ff. 242 ff.)

k) Die Paradoxie Amsdorff's (Dass die Propositio: gute Werke sind z. Seligk. schädlich, eine rechte chr. Prop. sey, durch die h. Paullum u. Luth. gepredigt. 559. 4.) meinte Menschenwerke im katholischen Sinne und das falsche Vertraun auch auf sittliche Werke. Die Concordienformel hat dies ebenso sehr anerkannt als berichtigt *p.* 708: *Si quis bona opera articulo justificationis immiscere, justitiam suam aut fiduciam salutis in ea reponere, gratiam Dei iis promereri vellet, respondemus, non quidem nos sed d. Paulus, quod tali homini opera sua non tantum sint inutilia, verum etiam perniciosa sint. Inde tamen haud quaquam sequitur, quod nude asserere liceat, bona opera credentibus perniciosa. Propositio ita nude usurpata falsa est et offendiculi plena, qua disciplina et morum honestas labefactantur.*

l) Doch hat es Luther bereits 1520 klar ausgesprochen (v. d. christl. Freih. *c.* 36 ff.), dass wahrhaft gute Werke die nothwendige Folge und Bewährung der durch den Glauben wiedergebornen Persönlichkeit seien, wie ein guter Baum gute Früchte trägt, aber die Früchte tragen nicht den Baum, und *Conf. Aug. I*, 6: *Quod fides debeat bonos fructus parere, et quod oporteat bona opera, mandata a Deo, facere, propter voluntatem Dei, non ut confidamus, per ea opera justificationem coram Deo mereri.* 20: *Facile apparet, hanc doctrinam non esse accusandam, quod bona opera prohibeat, sed multo magis laudandam, quod ostendit, quomodo bona opera facere possimus.* Auch hat die evangelische Kirche unter diesen guten Werken immer die vom Sittengesetz gebotenen (nach damaligem Sprachgebrauche: *quae Deus ipse in verbo suo praecepit*) verstanden. Dass die Concordienformel die Nothwendigkeit der guten Werke zum Heile verwarf (590: *bona opera necessaria esse ad salutem*), und ihre moralische Nothwendigkeit als

In manchem Anderen liessen die Reformatoren den Ausdruck freier, wie, wenn sie vom Verhältnisse des Glaubens und des heiligen Geistes sprachen [m]).

3. Die Fragen über Gesetz und Evangelium gehören für denselben Lehrgegenstand. Auch hier ist Augustin den Reformatoren vorangegangen, indem er jene Begriffe freier, allgemeiner fasste [n]). Der Antinomismus war eine Ueberspannung der protestantischen Lehre vom Grunde des christlich Guten [o]).

Folge des Glaubens behauptete (589. 700), war eine folgerechte, doch schon subtile Distinction. Aber die scharfe Trennung der Rechtfertigung von der Heiligung, mit der Behauptung, dass jene nur ein Act in Gott sei (*actus forensis*), nicht eine Umgestaltung des Menschen, konnte um so weniger klar gemacht werden, je tiefer der protestantische Gedanke den Glauben als ein die ganze Persönlichkeit umgestaltendes Princip fasste, und wenn die Lust an guten Werken sammt der Fülle der Liebe aus dem rechten Glauben hervorbrechen sollte, so erschien er als ein Princip, welches sie bereits in sich trägt. Von dieser Seite haben auch Schwenkfeld, Osiander (§. 105, *b*) und alle Mystiker dem blos äusserlich gehaltenen Rechtfertigungsbegriffe widersprochen.

m) Beides ist kirchlich: der h. Geist wirkt den Glauben und wird durch den Glauben empfangen. *Conf. Aug.* 11: *Spiritus S., qui fidem efficit. Apol. Conf.* 83: *Spiritus S. accipitur fide.* Also, wenn dieses vereinigt werden soll, ein sich gegenseitig steigerndes Wechselverhältniss.

n) An die Stelle der beiden heiligen Grundbücher, A. und N. T., trat ihr Inhalt: Mosaismus und Christenthum nach ihrer wesentlichen Verschiedenheit (*Aug. de spir. et lit. c*) 25: *haec apparet distantia V. et N. T., quod lex ibi in tabulis, hic in cordibus scribitur, ut quod ibi forinsecus terret, hic delectet intrinsecus*), und indem Pelagius die volle und mögliche Gesetzeserfüllung, im allgemeinsten Sinne des Sittengesetzes, als heilbringend behauptete, stellte Augustin ihm das Evangelium als die alleinseligmachende Gnade entgegen (*c. Epp. Pel.* 4, 5: *verbis haereticorum, quibus dicunt legem — omnibus sanctis, mandata ejus servantibus, vitam potuisse conferre perpetuam — respondet Apostolus Rom.* 4, 14. vrg. allg. DG. S. 170), wobei schon durch Paulus der Gegensatz von Gesetz und Glaube gegeben war, das Organ zur Aufnahme des sündenvergebenden Evangeliums statt desselben (*Aug. de spir. et lit. c.* 30: *per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum*); auch als *lex operum* und *lex fidei* (*ib. c.* 13).

o) Allg. DG. S. 344. Der Protestantismus hat vom Anfange an, wenn auch bei anfangs noch schwankendem Sprachgebrauche, diese Unterscheidung im Sinne gehabt, die seinen Grundlehren von Sünde und Glauben entsprach: das Gesetz das unbedingte Verbot, das Evangelium die Vergebung der Sünde, mit allem Zubehör, jenes auch im N., diess als Weissagung auch im A. T. *Apol. Conf.* 170: *In haec duo opera distributa est tota Scriptura: altera pars lex est, quae ostendit, arguit et condemnat peccata: altera pars evangelium, h. e. promissio gratiae in Christo donatae, et haec promissio subinde repetitur in tota*

§. 111.

Objectiv erfolgt nach der allgemeinen Kirchenlehre jene Aneignung des Verdienstes Christi durch die Wirkung des göttlichen Geistes, vorzugsweise Gnade genannt. Während aber die alte Kirche, mit einfach frommer Auffasung, beides, Menschenwillen und Gottes Act immer beisammengedacht hatte, im Ausdrucke das Wort, Mitwirkung Gottes gern gebrauchend [1]): änderte sich im Abendlande seit Augustinus die ursprüngliche Lehre von diesem innerlichen Heile des Menschen. Der Semipelagianismus stellte der strengen Kirchenlehre eine Mitwirkung des Menschen mit Gott entgegen, indem er diese verschieden auffasste [2]).

1. Jene einfach fromme Lehre herrscht in der griechischen Kirche fortwährend. Sie geht, die menschliche Willensfreiheit achtend, der über Freiheit und Vorsehung parallel, welche dort immer auch geherrscht hat (§. 48). Die Antiochener sprachen sich schon darum eifriger und bestimmter hierüber aus, weil ihre Richtung wesentlich praktisch, und weil sie Schriftausleger waren [a]). Aber fest stand immer und überall in der Kirche die Nothwendigkeit der Gnadenwirkung zum Heile [b]). Selbst der schroffste Pelagianismus leugnete sie nicht ab [c]).

Scriptura, primum tradita est Adae, postea Patriarchis etc. In dem durch Agricola veranlassten innern Streite war die lutherische Kirche einig über einen zweifachen Gebrauch des Gesetzes für die noch nicht Wiedergebornen, als bürgerliche Strafgewalt zur äussern Ordnung (*politicus*) und als hinführend durch seine Schrecken zum Versöhner (*elenchticus sive paedagogicus*): der Streit betraf einen *tertius usus legis* für die Wiedergebornen, welche nach Agricola freigesprochen vom Joche des Gesetzes allein durch die Freude am Evangelium das Rechte thäten, dagegen die Concordienformel *art.* 6 einen *usus didacticus sive normativus* für das noch Unwiedergeborene in den Wiedergeborenen festsetzte: *tertius usus ad renatos pertinet, non quatenus justi, sed infirmitati adhuc obnoxii sunt.*

a) §. 93, *b*. Diese Lehre von der Gnade und Prädestination ist überall nur die andere Hälfte des Ringes zur Lehre von der Sünde und dem durch sie bewirkten sittlich religiösen Unvermögen des Menschen, obwohl das sittliche Bedürfniss und religiöse Gefühl der folgerechten Anerkennung dieser andern Hälfte oft entgegenstanden.

b) Ignatius (*ad Smyrn.* c. 11: θέλουσιν εὐπράσσειν ὁ θεὸς ἕτοιμος εἰς τὸ παρασχεῖν) spricht bereits den bleibenden Grundsatz der griechischen Kirche aus (συνέργεια war ein gewöhnlicher Ausdruck des Chrysostomus von der Menschenkraft zum Guten), wie er schon in der apostolischen Thatsache der Geistesgaben lag; aber auch ausserhalb der Kirche hat der fromme Sinn das Gute und Grosse in der Menschenwelt immer als ein Gott-Gewirktes und Gegebenes angesehn.

c) *Pelag. expl. fidei: Liberum arbitrium sic confitemur, ut di-*

2. Pelagianische und semipelagianische Lehre: allg. DG. S. 174 ff. 215 ff. Die Mitwirkung des Menschen mit Gott konnte im Allgemeinen dreifach aufgefasst werden: als vorangehende (Vorbereitung oder Verdienen der Gnade oder doch Verlangen nach ihr) — als zugleich wirkende, wenigstens die Gnade ergreifende — als ausführende, vollendende. Wir finden alle diese Ansichten, ungeschieden, neben einander bei den Vertretern der semipelagianischen Partei. In der Controvers vermischten sich immer zwei Vorstellungen: die von Mitwirkung des Menschen an sich, und die von Mitwirkung des, bereits gehobenen, geheiligten Menschen[d]).

§. 112.

Im Augustinischen Lehrbegriffe, welcher selbst den Glauben an die Gnade, also die Empfänglichkeit für dieselbe, göttlich gewirkt werden liess, lag unbedingt die prädestinatianische Lehre, in welcher das Nicht-

---

camus nos semper Dei indigere auxilio. Pelag. ad Innoc. (b. *Aug. de grat. Ch. c.* 33): *In omnibus* (*Christianis, Judaeis, Gentilibus*) *est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia.*

d) Der Semipelagianismus, wie Cassianus ihn gleich auf das bestimmteste ausgesprochen hat, betrachtet es als zufällig und wechselnd, ob die Bekehrung von der evangelischen Gnade Gottes oder von der Freiheit des Menschen anhebe, nur das zum Heile nothwendige Zusammentreffen beider ist ihm wesentlich (*Collatt. PP.* 13, 11). Sein Unterschied vom Pelagianismus besteht nur darin, dass dieser eine Stufe der Seligkeit ohne Christus anerkennt, er keine. Mit dem folgerechten Augustinismus hat er gemein, dass auch dieser ein Mitwirken des Menschen anerkennt, aber erst des durch die Gnade befreiten: *Aug. de grat. et lib. arb. c.* 17: *Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Der Scholastik ist hiernach das Kunststück gelungen, in die Formen Augustin's einen semipelagianischen Inhalt zu bringen: die Vorbereitung des menschlichen Willens geschieht durch die zuvorkommende Gnade (*gratis data, praeveniens, disponens, operans*), durch die Benutzung derselben von Seiten der Menschen entsteht ein *meritum congrui,* kraft desselben ertheilt Gott dem Menschen seine volle Gnade (*gratum faciens, perficiens, cooperans*), durch treue Benutzung derselben von Seiten des Menschen entsteht das *meritum condigni*, Anrecht auf die ewige Seligkeit. *Lomb. II. dist.* 26. *A. Alex. Hales. II. qu.* 96. 1. *Thomas II*, 1. *qu.* 109. *art.* 6. Vrg. *Rettberg, Doctorum schol. placita de gratia et merito. Gott.* 836. 4. Mehr oder minder bestimmt ausgesprochen blieb diese Lehrweise die feststehende katholische Ueberlieferung, auch zu Trient vorausgesetzt (*Sess.* 6. *de justif. can.* 3 *sq.* 32.), sowohl im Interesse des freien, denkenden Geistes, als im Interesse der Hierarchie, deren Ablass, Heiligendienst und kirchliche Werke mit der Anerkennung eines durch die eigne freie That erworbenen Verdienstes vor Gott zusammenhingen.

glauben Einiger davon abgeleitet wurde, dass keine Gnadenwirkung auf sie erfolgte [1]). Auf diese Lehre nun bezog sich vornehmlich der semipelagianische Widerspruch: die Kirche nahm ihn im Stillen in sich auf durch das ganze Mittelalter, und selbst die Vertheidiger der Augustinischen Lehre fassten sie nicht im strengen Sinne auf, oder sie führten sie, allerdings consequent, auf ein pantheistisches Gebiet hinüber [2]). So oft dann späterhin die Prädestinationslehre aus der Gefühlssprache heraustreten wollte und zum dogmatischen Begriffe werden, hat sie sich immer selbst verwirrt, und Streitigkeiten erregt, welche eben so hart gewesen sind, als sie dunkel und erfolglos waren [3]).

Der Stoff des hier Gesagten liegt in der allg. Geschichte. Augustinus Prädestinationslehre S. 175 f. Prädestinatianische Streitigkeit des 9. Jahrh. S. 217 ff. Arminianismus S. 372 f. Jansenismus und die verwandten Lehren S. 402 f.

1. Die allgemeine Frage der Prädestination: worauf sich die göttliche Bestimmung zur Seligkeit und Verdammniss der Einzelnen gründe? wurde in der ältesten Kirche nicht aufgeworfen, weil sich die Antwort von selbst verstand [a]). Auch finden wir in jenen Zeiten gewöhnlich nicht von einem ewigen Beschlusse Gottes über die Seligkeit Einzelner gesprochen. Gegen die freilich dem Prädestinatianismus nur ähnliche Meinung der Gnostiker: dass die Menschen sich in nothwendig zu Beseligende und nothwendig Unselige abtheilten — sprachen die Kirchenlehrer ausdrücklich [b]).

2. Pantheistisch wurde der Prädestinatianismus in Thomas von Bradwardin: allg. DG. S. 267. Deterministisch wenigstens ist er bei Wicliffe, in Luther's und Melanchthon's und in Zwingli's frühern Lehren geworden [c]). Die deterministi-

---

a) Sobald das eine Moment der Entscheidung über das ewige Heil des Menschen in diesen selbst, in sein freies Eingehn auf die göttliche Gnade, gelegt wird, ist gar kein Anlass, von einer Prädestination in diesem Sinne zu reden, sondern nur von einer göttlichen Präscienz und ihr gemässer Verfügung. *Just. c. Tryph. c.* 140. *Iren.* 4, 29, 2.

b) Die Gleichheit liegt darin, dass nach gnostischer wie nach Augustinischer Lehre über das ewige Geschick des Menschen ohne sein Zuthun und vor seiner Geburt entschieden ist: aber nach Augustin, indem die Gottheit den einen Theil der gleich verdorbenen Menschheit zum Heile bestimmt, den andern seinem Verderben überlassen hat: nach der betreffenden gnostischen Lehre sind es Menschen gänzlich verschiedener Art, von verschiedenen schöpferischen Mächten hervorgebracht oder begabt. *Iren.* 1, 6. u. oft.

c) Wicliffe steht in dieser Lehre mit Bradwardin auf gleichem Bo-

sche Lehre (deren Consequenz wieder der Pantheismus ist) war befriedigender, theils für den Verstand, theils auch, sofern hiervon bei einer solchen Lehre die Rede sein kann, für die Gesinnung, das Gemüth, als der reine Prädestinatianismus.

3. Bei den Vorläufern der Reformatoren und bei den Reformatoren war (vrgl. §. 91) dieser ganze Complex von Lehren eigentlich nur ein tiefreligiöser Gefühlsausdruck. „Die Religion ist Alles für den Menschen, ehe Gott in das Leben einzieht, ist der Mensch verworfen, ein Gräuel: er hat sich aber dann ganz an Gott hinzugeben." Die harte Sprache, in welcher man solche Gefühle auszusprechen pflegte, konnte am wenigsten im deutschen Kirchenleben auffallen, da dieses ja damals ganz durchdrungen war von der Mystik.

Indem die deutschen Reformatoren selbst zum Begriffe übergingen, fühlten sie das Bedürfniss die Lehre zu mildern. Dieses konnte nur im Semipelagianismus geschehen: sie wählten die mildeste Form desselben, in welcher die Mitwirkung nur negativ, als Nichtwiderstehn, aufgefasst wurde[d]. Der Syner-

---

den: allg. DG. S. 312. Luther: eb. S. 329. z. B. *de servo arbitr.* (*Opp. Wit. II.*) 435: *Humana voluntas in medio posita est ceu jumentum: si insederit Deus, vult et vadit quo vult Deus: si insederit Satan, vult et vadit quo vult Satan, nec est in ejus arbitrio ad utrum sessorem currere, aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.* 482: *Admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant se esse abnegatores Christi. Nam si meo studio gratiam Dei obtineo, quid opus est Christi gratia?* Die Schriftlehre hat er durch die Behauptung eines ihr widersprechenden verborgenen göttlichen Willens eludirt: *ib.* 451: *Non vult mortem peccatoris, verbo scilicet: vult autem illam voluntate imperscrutabili.* Melanchthon in der *ed. princeps* der *loci* geht von einer Vorsehungslehre aus, welche auch abgesehn vom Sündenfalle jede menschliche Freiheit ausschliesst: *I. Omnia necessario evenire Scripturae docent. Voluntati nostrae libertatem per praedestinationis necessitatem adimit Scriptura.* Vrg. *Jul. Müller, Luth. de praed. et lib. arb. doctrina. Goett.* 832. 4. Zwingli's niemals aufgegebene, aber von ihm selbst als esoterisch betrachtete Prädestination ruht auf einer pantheistischen Vorsehungslehre, ohne alles Präjudiz für eine auf die christliche Sache beschränkte Gnade Gottes. *De provid. c. 6: Praedestinatio libera est citra omnem respectum bene aut male factorum de nobis Dei constitutio. Electio his tantum tribuitur, qui beati futuri sunt, et qui miseri futuri sunt non dicuntur eligi, quamvis et de illis constituat divina voluntas, sed ad repellendum et repudiandum, quo justitiae exempla fiant. — Nihil vetat, quominus inter gentes quoque Deus sibi deligat, — libera est enim electio ejus,* Allg. DG. S. 366.

d) Diese Milderung ist erst im Gegensatze des Calvinismus durch die Concordienformel (*art.* 11) symbolisch geworden. Sie hielt einerseits den Augustinischen Vordersatz fest, die gleiche Verdorbenheit und

gismus meinte allerdings in Sinn und Sprache etwas Bedeutenderes, doch blieb meist schwankend, ob die Synergie von Seiten des Menschen darin bestehe, was er an sich selbst noch Gutes besitze und zum Heilsgeschäfte hinzubringen könne, oder nur in der Mitthätigkeit des durch die Gnade bereits gehobenen, geheiligten Menschen[e]). Dagegen Calvin mit starrer Consequenz des Verstandes[f]), Jansen wieder mehr vom Standpunkte der Re-

---

Unfähigkeit aller Menschen zum Guten, scheinbar bis zum Ableugnen eines übriggebliebenen Organs für die Gnade (642: *repudiantur qui docent hominem ex naturali nativitate adhuc aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam tenue id sit, reliquum habere: capacitatem videlicet, aptitudinem, habilitatem, potentiam et vires aliquas in rebus spiritualibus aliquid inchoandi, operandi aut cooperandi*): andererseits den allgemeinen ernsten Willen Gottes alle Menschen zu beseligen. Der zugleich festgehaltene Unterschied zwischen Erlösten und Verlornen wird hier nur erklärbar durch das still eingeschobene Zugeständniss, dass es doch bei den Menschen stehe, sich der göttlichen Gnadenwirkung hinzugeben, oder zu verschliessen, sonach die Entscheidung über sein Loos in seiner eignen Hand liege, was der Vordersatz so kräftig geleugnet hat. Die Concordienformel im Gefühle des praktischen Bedürfnisses ihrer Inconsequenz hat den Muth, sich für ihre Lehre auf Luther *de servo arbitrio* zu berufen (*p.* 668) und auf das 9. Capitel des Römerbriefes (mit dieser Verdrehung *p.* 818: *accurate Apostolus distinguit inter opus Dei, qui solus facit vasa honoris, et inter opus diaboli et hominis, qui ex instinctu diaboli se ipsum vas contumeliae fecit*).

e) Die Schule Melanchthon's hat im Grunde das Erstere gemeint: so verwirft Melanchthon in der Ausgabe der *loci* von 1536 jeden Determinismus als Unsinn der Sophisten (*deliramenta περὶ τῆς ἀνάγκης*) und nennt als die Ursachen der Bekehrung *verbum*, *Spiritum S. et voluntatem, non sane otiosam, sed repugnantem infirmitati suae*, und so wird auch in der Concordienformel das Dogma der Synergisten verworfen (677: *si Spiritus S. initium faciat, tunc liberum arbitrium propriis suis naturalibus viribus Deo occurrere aliquomodo, etsi parum et languide, ad conversionem suam conferre, eam adjuvare, sese ad gratiam praeparare et applicare, eam apprehendere posse*): allein von den streng Lutherischen gedrängt, zog sich jene Schule meist auf die Annahme des Nichtwiderstrebens, der *capacitas passiva* und der erst aus Gnaden neu ertheilten Kraft zurück: Pfeffinger, Antw. auf die öffentl. Bekenntn. u. Confutation d. Schwärmerei N. v. Amsd. Witt. 558. 4. *Strigel, declaratio* in *Schlusselburgi Cat. Haer. V.* 88 *sqq.*

f) Sein Dogma ist die klare Schlussfolge aus der gemeinsam angenommenen gleichen Verdorbenheit und Unfreiheit aller Menschen, daher die Thatsache ihres verschiedenen sittlichen Zustandes und ewigen Geschickes nur aus Gott sein kann. Aber Calvin dachte auch zu klar und aufrichtig, um den letzten Grund des Unterganges der zur Hölle Bestimmten in die Erbsünde zu legen (*infralapsarii*), da diese selbst als Folge des ersten Sündenfalles nur von Gott verordnet sein kann (*supralapsarii*): sonach blieb nichts als der absolute Wille Gottes übrig, der blos einen Theil der Menschheit zum Heile bestimmt hat

ligion, wiewohl ascetischer als die Reformatoren [g]). Es ist keine Frage, dass dem nirgends mehr haltbaren Dogma nur tiefer abgeholfen werden könne und müsse, in der Lehre von der Verdorbenheit der menschlichen Natur [h]).

§. 113.

Die Idee, dass nur im christlichen Leben die göttliche Geistesfülle wirke, wird in dem kirchlichen Gedanken bald so ausgesprochen, dass nur die Verbindung mit der Kirche den heiligen Geist zu vermitteln vermöge, bald so, dass sich derselbe nur in gewissen Gnadenmitteln mittheile, welche von Christus gestiftet worden seien [1]). Die Eintheilung dieser Mittel in Gotteswort und Sacramente, wie die protestantische Kirche sie aufgestellt hat, ist ganz im altkirchlichen, ja im apostolischen Sinne gedacht [2]).

(*gratia particularis*), den andern zur Verdammniss. *Instit.* 3, 23, 7: *Quaero: unde factum est, ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est!* 24, 12: *Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla, eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc ejus praedicatione magis excoecat.* 2: *Ubi ergo quaeritur, cur ita fecerit Dominus? respondendum est: quia voluit.* Die reformirte Kirche, soweit sie sich in den Beschlüssen von Dordrecht aussprach, hat nur die infralapsarische Ansicht festgehalten, bis in der neuern Zeit Zwingli's Richtung fast überall siegte und hier überschritten wurde.

g) Dieses war die katholische Haltung des Jansenismus, dass, trotz der Lehre von der alleinseligmachenden Gnade, im Leben das höchste Gewicht auf fromme Werke und Entsagungen gelegt wurde. Allg. DG. S. 403 f.

h) Der neuern Zeit beider Kirchen ist mit dem Augustinischen Begriffe der Erbsünde die kirchliche Grundlage der Prädestination verloren gegangen. Wo dennoch ein Interesse für sie entstanden ist, geht es aus der pantheistischen Gottesidee hervor, die keinen Raum lässt für eine relative menschliche Freiheit (Marheineke, Ottomar, ü. Freih. u. Gnade. Brl. 821. Hegel, Phil. d. Rel. II. 271 ff.): oder auch da, wo das speculative Interesse im absoluten Abhängigkeitsgefühl eine religiöse Bedeutung erlangt hat, schlägt der Calvinismus in sein Gegentheil um, nehmlich unbedingte Prädestination, aber aller zur Seligkeit, nur in verschiedener Zeitentwickelung, also mit Aufhebung des dualistisch Particularistischen die Versöhnung von Prädestination und Universalismus. Schleiermacher, Abh. ü. d. Erwählung. In d. theol. Zeitschr. Brl. 819. 1. Christl. Glaube, I. 275 ff. So hat auch Schweizer (Glaubensl. d. ref. Kirche. I. S. 40 ff. bes. 79 f.) die Eigenthümlichkeit der reformirten Lehrweise in ihrer nothwendigen Fortbildung gefasst.

1. Die erstere Ansicht fasst die zweite natürlich in sich: nur ist sie weiter, und streng genommen, lässt sie auch das Sacrament durch die Kirche Bedeutung und Kraft haben. Eigentlich ist es die der alten Kirche gewesen, der Katholicismus hat sie nur am klarsten und vollständigsten durchgeführt. Die zweite ist die protestantische[a]). Beide stellen sich aber der Mystik entgegen, welche fortwährend unvermittelte Gnadenwirkung fordert und sich deren rühmt[b]).

2. Jene Eintheilung erscheint in den mannigfaltigsten Ausdrücken bei den alten Kirchenlehrern: Wort und Sache, Predigt und Geheimniss, Schrift und heiliges Werk. Die Protestanten stellten diese Eintheilung geflissentlicher hervor[c]). Uebrigens

---

a) Man hat es bereits bemerkt, dass Irenäus — 3, 24: *ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei et omnis gratia, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia:* — im ersten Gliede seiner Rede den katholischen, im zweiten den protestantischen Grundgedanken ausspricht. Er selbst, nur die unbedingte Identität von Kirche und Geisteswirkung behauptend, meint es im katholischen Sinne, wie schon aus dem unmittelbar voran- und nachgehenden erhellt: *in ecclesia disposita est communicatio Christi i. e. Spiritus S. — in ecclesia posuit Deus apostolos, prophetas, doctores et universam reliquam operationem Spiritus, cujus non sunt participes omnes, qui non currunt ad ecclesiam.* Wie Cyprian im bestimmten Gegensatze der vom Stamme der Kirche losgerissnen Häresis: *de unit. ecc. c.* 6: *Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem.* 14: *Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est.* Tiefer liegt der Unterschied in dem verschiedenen Begriffe der Kirche: der Katholicismus meint diese bestimmte, äusserliche Kirche, auf welche alle Wirksamkeit des heil. Geistes beschränkt ist: der Protestantismus die geistige Gemeinschaft mit Christo und allen ihm wahrhaft Verbundenen, daher grade für ihn das Bedürfniss hervortrat, jenes Unsichtbare und für ein gröberes Denken Unfassbare durch die Beschränkung auf bestimmte Gnadenmittel fest und handgreiflich zu machen.

b) Wiefern aber die römische Kirche zunächst in der Dogmenbestimmung sich nicht an das geschriebene Gotteswort bindet, warf der reformatorische Protestantismus sie auch mit dieser Mystik unter den Begriff des Enthusiasmus zusammen. *Art. Smalc.* 331 *sq: Constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam largiri, nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente, ut ita praemuniamus nos adversum enthusiastas, i. e. spiritus qui jactitant, se ante verbum et sine verbo Spiritum habere, et ideo Scripturam judicant, flectunt et reflectunt pro lubitu, ut faciebat Monetarius et multi adhuc hodie, qui acute discernere volunt inter spiritum et literam. — Quid, quod etiam papatus est merus enthusiasmus, quo Papa gloriatur, omnia jura esse in scrinio sui pectoris, et quidquid ipse in ecclesia sua sentit et jubet, id spiritum et justum esse, etiamsi supra et contra scripturam.*

c) *Art. Smalc.* 333: *In hoc nobis est constanter perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere, nisi per vocale verbum et*

lag in den Fragen und Streitigkeiten derselben über das göttliche Wort und über dessen Kraft immer eine grosse Zweideutigkeit. Wort Gottes bedeutete unseren Vätern bald die h. Schrift, bald ihren Inhalt, bald das Gepredigte und diese Predigt: wenn über die Kraft des Gotteswortes in der Bedeutung, heilige Schrift, die Frage war, dachte man bald daran, ob dieselbe nothwendig, und ob durch sich selbst, und wie durch sich, endlich ob nur beim klaren Verständniss, nicht auch nur bei allgemeinen heiligen Gefühlen dieselbe wirke. Eben durch diese Zweideutigkeit haben jene Streitigkeiten auch immer so wenig Erfolg gehabt [d]).

§. 114.

Was aber die Lehre von den Sacramenten anlangt, in deren geschichtlicher Behandlung die Dogmengeschichte nothwendig Vieles mit der Archäologie gemeinsam hat, und zuerst die Zahl derselben: so ist gewiss, dass die gesammte alte Kirche, bei einer grossen Freiheit in der Aufnahme und Bezeichnung heiliger Sachen und Gebräuche als Sacramente [1]), doch immer Taufe und Abendmahl als das vorzugsweise, ja einzig Urchristliche, auch eigentlichst Segnende geachtet hat [2]); und dass bei der mittelalterlichen Annahme der Siebenzahl [3]) eine zwiefache Neuerung geschehen sei: indem einestheils jene Freiheit unberechtigt beschränkt, anderntheils schwankende Einrichtungen jenen urchristlichen gleichgestellt worden sind [4]).

---

per sacramenta, et quod, quidquid sine verbo et sacramentis jactatur ut Spiritus, sit ipse diabolus.

d) Nach einer Verschiedenheit, die schon zu den Gegensätzen der scholastischen Schulen in Bezug auf die Wirksamkeit aller Gnadenmittel gehört (§. 114, *k*), hat die protestantische Mystik, von Schwenkfeld an, dem Pochen der protestantischen Orthodoxie auf das Schriftwort das Gewicht des innern Wortes, des gotterfüllten Geistes entgegengesetzt. Bei Rathmann (Jesu Chr. Gnadenreich. Danz. 621. *Quaestiones undecim. Dantisci* 623.) kam dazu ein Gegensatz wider das mechanische Bibellesen, bei Schubert in dem jüngsten Streite desshalb (allg. DG. S. 442) liegt schon der Gedanke von einer nur intellectuellen und moralischen Kraft des göttlichen Wortes im Hintergrunde. Abgesehn hiervon, waren es nur verschiedene Standpunkte der Betrachtung, ob nach dem allgemeinen Verhältnisse des schöpferischen Geistes zu irgend einem Schriftwerke, in welchem er sich ausspricht und also in ihm enthalten ist, der heil. Geist in thomistisch-lutherischer Weise als in der Schrift enthalten und nothwendig durch sie wirkend angesehn wurde, oder in scotistisch-calvinischer Weise als erst durch sein Hinzukommen zur heil. Schrift ihre übernatürliche Wirksamkeit bedingend.

1. Die entschieden grosse rituale Freiheit der ältesten Kirche ist eben so sehr aus dem unjüdischen, geistigen Wesen derselben herzuleiten[a]), als aus dem Bestreben, welches in ihrer Idee lag, sich das Lebendigste und Sinnigste aus dem umgebenden Leben anzueignen. Von diesen waren es vornehmlich die Mysteriengebräuche, welche die Kirche gern in sich herübernahm (allg. DG. S. 62).

Die Anwendungen, welche der mit dem Ausgange des 2. Jahrh. übertragene Name *sacramentum* erhielt, hatten einen dreifachen Grund. Theils richteten sie sich nach dem griechischen *μυστήριον*, welchem in den lateinischen Schriftübersetzungen das Wort *sacramentum* allenthalben entsprach: theils nach der allgemeinen römischen Bedeutung des Wortes, theils nach einzelnen speciellen Anwendungen, welche es dort gehabt hatte[b]).

---

a) *Aug. ep.* 108: *Quod neque contra fidem, neque contra bonos mores injungitur, indifferenter est habendum et pro eorum inter quos vivitur societate servandum est.* Sprüchwörtlich wurde das Augustinische: *dissonantia jejunii non dissolvit consonantiam fidei.* Daher noch im Sinne des Zeichens, an welchem die Jünger Christi erkannt werden sollten (*Jo.* 13, 35) und im Gegensatze der Menge jüdischer und heidnischer Ceremonien: *Aug. ep.* 208: *Christus sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, societatem novi populi colligavit, sicut est baptismus, communicatio corporis et sanguinis, et si quid aliud in Scripturis canonicis commendatur.*

b) Der allgemeinste kirchliche Begriff ist daher der des Geheimnissvollen und Heiligen (*P. Lombard. IV. dist.* 1: *sacramentum — sacrum secretum*), in diesem Sinne sowohl Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung, oder die Heilslehren insgemein (*Hilar. de Trin.* 5, 35: *sacramenta salutis humanae*), ja die christliche Lehre (*Tert. adv. Prax. c.* 30: *secundum christianum sacramentum*), als auch eine Festfeier (*Leo I. in nativ. Dom. sermo* 3 vom Weihnachtsfeste: *nota quidem sunt — quae ad sacramentum pertinent solemnitatis hodiernae*); der besondere Sinn begreift jeden heiligen Gebrauch, als geweiht und weihend, sammt den dazu gehörigen Zeichen, so Augustin (*de pecc. or. c.* 40) *exorcismus* und *exsufflatio* bei der Taufe, und (*de pecc. mer. et remiss.* 2, 26) das Salz, welches auf die Lippen der Catechumenen gelegt wurde. In diesem Sinne hat zuerst Tertullian die Eucharistie ein Sacrament genannt (*de cor. c.* 3: *eucharistiae sacramentum*), während diese Bezeichnung für die Taufe schon durch den römischen Begriff des Soldateneids gegeben war als Eintritt in die *militia Christi* (*Elmenhorst. ad Apulej.* 193. *Herald. ad Arnob.* 2, 5). Der bestimmtere Begriff ist zur Bevorzugung einzelner heiliger Handlungen als eine Begriffsentwickelung des religiösen Sinnbilds und innerhalb einer supernaturalistisch aufgefassten Religion durch Chrysostomus und Augustin aufgestellt worden. *Chrys. in* 1. *Cor. Hom.* 7: *Μυστήριον καλεῖται, ὅτι οὐχ ἅπερ ὁρῶμεν πιστεύομεν, ἀλλ' ἕτερα ὁρῶμεν καὶ ἕτερα πιστεύομεν. Aug. sermo* 272: *Dicuntur sacramenta,*

2. Den Vorzug, welchen Taufe und Abendmahl in der alten Kirche vor jedem andern Ritus gehabt haben, bezeugt Rede und Gebrauch derselben von Anfang an. So wurde denn auch die kirchliche Mysterienverfassung nur für sie angelegt[c]). Ja auch, wo der Ritus geflissentlich in Mannigfaltigkeit und Fülle ausgeführt wird, wie in den apostolischen Constitutionen und bei Dionysius Areopagita, bilden jene beiden doch den Mittelpunkt[d]).

Wie unbestimmt aber auch der eigentliche Begriff vom Sacrament in Gedanken und Leben der alten Kirche war (nur als blosses Zeichen und als blosser Ritus wurde dasselbe niemals angesehen[e])): wahren geistigen oder himmlischen Segen, oder, was dasselbe war, wirkliche Theilnahme an Christus verschafften in der kirchlichen Meinung doch eben nur jene beiden[f]). Jene Unbestimmtheit erhielt sich übrigens

---

quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur habet speciem corporalem; quod intelligitur fructum spiritualem. De pecc. or. c. 40: *Rerum occultarum sacrata et evidentia signa.*

c) Nur sie galten als die eigentlich christlichen, mit göttlicher Kraft erfüllten Acte, durch welche die Kirche gebildet werde. Chrysostomus (*in Jo. hom.* 84) und Augustinus machen diese Bevorzugung mit einem johanneischen Sinnbilde (1 *Jo.* 4, 6 *sqq.*) anschaulich, dieser, jenen fast nur übersetzend, *de symb. ad Cat. c.* 6: *Quomodo Eva facta est ex latere Adae, ita ecclesia formetur ex latere Christi. Percussum est ejus latus et statim manavit sanguis et aqua, quae sunt ecclesiae gemina sacramenta.* Beide in Bezug auf heidnische Gebräuche und Mysterien: *Justin. Apol. I. c.* 66. *Tertul. de bapt. c.* 5, in der Ansicht, dass Satan die Sacramente der Christen in den Mysterien der Heiden nachgeahmt habe: *Tertull. de praesc. c.* 40.

d) Der Areopagit (*de ecc. hierarch. c.* 2-7) beschreibt als heilige Handlungen, durch welche sich Gott mit dem Menschen vereinigt: *μυστήριον φωτίσματος* (Taufe), *συνάξεως εἴτ᾽ οὖν κοινωνίας* (Abendmahl), *τελετῆς μύρου* (Salbenweihe, zu verschiedenem heiligen Gebrauche), *τῶν ἱερατικῶν τελειώσεων* (Priesterweihe), *μοναχικῆς τελειώσεως* (Mönchthum), *ἐπὶ τῶν ἱερῶν κεκοιμημένων* (Todtenfeierlichkeiten, insbesondre die Salbung des Leichnams): aber Taufe und Abendmahl stehn voran, jene als Geburt zum göttlichen Leben, dieses als *τελετῶν τελετή*, die Vollendung aller andern hierarchischen Symbole.

e) Diese Vorstellung, nur durch Erigena und Wikliffe angedeutet und immer zunächst durch die Ansicht vom h. Abendmahl bedingt, ist erst in einer spätern reflectirenden Zeit durch Zwingli, die Socinianer und Rationalisten eine Gemeindelehre geworden.

f) So hat Joh. Damascenus (*de fide orth.* 4, 13) unter dem Titel der Mysterien nur von Taufe und Abendmahl gesprochen, durch welche nach dem Gleichnisse von Geburt und Speise uns Christus zu eigen werde: *ἐπειδὴ πνευματικός ἐστιν οὗτος ὁ Ἀδάμ, ἔδει καὶ τὴν γέννησιν πνευματικὴν εἶναι, ὁμοίως καὶ τὴν βρῶσιν.* Aehnlich Berengar v. Tours, *de s. coena, Ber.* 834. *p.* 153: *Duo sunt praecipue ecclesiae sacra-*

in der Kirche bei dem Begriffe des Sacraments **im Allgemeinen**, indem man sich immer vorzugsweise auf die Sacramente **im Einzelnen** richtete. Daher denn auch, wo Bestimmungen jener Art gegeben wurden, dieselben und was von den einzelnen Sacramenten behauptet wurde, einander widersprochen haben.

Zum Begriffe des Sacraments gehörte, und blieb also (in der That bis zu den Streitigkeiten des 16. Jahrh.) unbestimmt: **was** es wirke, **wodurch**, **unter welchen Bedingungen**. Für das Erste war die allgemeinste Bezeichnung: ein unsichtbares Gut oder die **Gnade** im sichtbaren Zeichen[g]); für das Dritte: unter der Bedingung des **Glaubens**. Doch steht der Glaube oft auch unter den Erfolgen, Wirkungen des Sacraments, oder auch an seiner Stelle[h]). Eine zweideutige Formel schob sich im Mittelalter herein: *ex opere operato*[i]). Ueber das Zweite be-

---

menta sibi assentanea, sibi comparabilia, regenerationis fidelium et refectionis.

g) So hat Lombardus nach Augustin (*b*) den Begriff festgestellt: *IV. dist.* 1, *B*: *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma. Ita signum est gratiae Dei, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Hugo de S. Vict. Summa, Tr. II. c.* 1: *Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae.* Hierbei wurde die göttliche Einsetzung weniger beachtet, als der göttliche Inhalt: *Isidor. origg.* 6, 19: *A secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur.* Doch war auch jene die gewöhnliche Voraussetzung *Thomas III. qu.* 64, 2: *Cum virtus sacramenti sit a solo Deo, consequens est, quod solus Deus sit sacramentorum institutor.* In Bezug auf diese Wirksamkeit gehn von Altersher drei Ansichten, bei den einzelnen Sacramenten oft verfliessend und wechselnd, neben einander her: sie vermitteln besondere Erfolge, auch im äussern Leben, oder nur die allgemeinen Segnungen des Christenthums, oder sie wurden zunächst als Bestandtheil der christlichen Gemeinsamkeit, als Gottesdienst betrachtet; vornehmlich im zweiten Sinne galt der alte Spruch: *sacramenta ideo purificant, quod Christi sanguine sunt imbuta.*

h) Als Bedingung mehr die *fides catholica*, als Erfolg mehr die religiöse Energie, als Ersatz im Sinne der geistigen Erhebung, die des Sacraments wie alles äussern im Nothfall auch entbehren kann: *Aug. in Jo. tr.* 25, 12 (angeschlossen an *Jo.* 6, 28 *sq.*): *Ad quid paras dentes et ventrem? Crede, et manducasti.* Der wohl auch Augustinische Spruch — *Deus, qui sine sacramentis te salvare potest, sine charitate te non salvabit* — hat im Grunde immer in der Kirche gegolten.

i) In der Vergleichung mit ähnlichen heiligen Handlungen, als Sacramenten des A. T. (nicht blos Beschneidung und Abendmahl) hat sich nach Augustin (*enarrat. in Ps.* 73: *sacramenta N. T. dant salutem, sacramenta V. T. promiserunt Salvatorem*) die scholastische Lehre entwickelt, dass die alttestamentlichen Sacramente nur durch den Glauben (an den künftigen Erlöser) das Heil brächten, während die des N. T. unmittelbar und jedenfalls eine heilsame Macht übten. Daher, obwohl die Kirche von Altersher auf den Glauben und die ganze würdige Fas-

stand zwischen den Thomisten und Scotisten ein Zwiespalt (allg. DG. S. 266): den Thomisten war das Sacrament eine Magie, den Scotisten ein blosser Anlass, Vehikel der Gnade[k]).

---

sung zum Genusse des Sacraments gedrungen hat, doch in der spätern Scholastik jenes so genommen wurde, als sei die Wirkung der alttestamentlichen Sacramente nur durch die eigne geistige Aufnahme bedingt (*ex opere operante*), die der neutestamentlichen durch ihre eigne Kraft auch bei ganz gleichgültiger Aufnahme (*ex opere operato*). *Duns Scot. IV. dist.* 1, 6: *Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem. Sed in illis actibus (V. T.) non conferebatur ex hoc solo quod offerens non poneret obicem, sed tantum ex virtute boni motus interioris. Gabriel Biel in Sentt. IV. dist.* 1, 3: *Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic praeter exhibitionem signi, foris exhibiti, non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur sacramenta (V. T.) conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus vel devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia.* Die hierarchische Ansicht von frommen Werken, ihrem Vollziehenlassen durch Fremde, ihrem Erwerb durch Kauf, insbesondre die tiefeingreifende Sitte der bestellten Winkelmessen für Abwesende, Todte, fand ihren Abschluss in dieser magischen Wirkung der Sacramente. Dieser widersprach die Reformation: *Conf. Aug.* 2, 13: *Damnant illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata. Apol. Conf. p.* 203: *Damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Haec simpliciter judaica opinio est, sentire, quod per ceremoniam justificemur, sine bono motu cordis i. e. sine fide: et tamen haec impia opinio magna auctoritate docetur in toto regno Pontificio. — Quantum in ecclesia abusuum peperit illa fanatica opinio de opere operato sine bono motu utentis, nemo verbis consequi potest.* Die Synode von Trient hat ohne eine Begriffsbestimmung hierauf geantwortet: *Sess. 7. de sacr. c.* 8: *Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.* Aber schon in der spätern Reformationszeit erklärten gemässigte katholische Theologen wie Gropper, dass die Wirksamkeit *ex opere operato* nur dieselbe unabhängig setze von der Würdigkeit des administrirenden Priesters (vrg. *Chemnit. exam. Conc. Trid. II*, 1. *de sacr.*), Bellarmin sah darin nur einen Gegensatz gegen das Verdienst des Administrirenden wie des Empfangenden (*de sacr. in gen.* 2, 1: *ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quod conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis*), Möhler (Symbolik. Aufl. 4. S. 254 ff.) supplirte *operatum — a Christo.* Sie alle wollten sonach

3. Die **Siebenzahl** der Sacramente, wie wenig wir auch der Entstehung derselben geschichtlich zu folgen im Stande sind, hat ohne Zweifel früher in der kirchlichen Annahme bestanden, als man sie feststellte und ausführte. Es war natürlich, dass die sich organisirende Kirche aus der Menge von Gebräuchen sie zusammenfasste: und, wäre die Siebenzahl auch nicht überhaupt die heilige gewesen, so hätte sie schon durch die uralte Lehrform von den sieben Gaben des h. Geistes nahe liegen müssen. Dass die Bestimmung über die Zahl der Sacramente in die Zeit gefallen ist vom 9. Jahrh. an, war in der Ordnung, denn dieses war die Periode, in welcher sich die lateinische Kirche dogmatisch zu entscheiden strebte: und das 12. Jahrh., in welchem die Bestimmung für die Siebenzahl mit einem Male an vielen Stellen zugleich hervortritt, war die Zeit erfolgender Entscheidung[l]). Doch ist ausser den **Schulen** auch von da an die

---

nur die objective göttliche Wirksamkeit im Sacrament anerkennen, ohne die reuige, fromme Gesinnung als des gesegneten Empfanges Bedingung auszuschliessen, und hierüber würde wenigstens mit dem ältern Protestantismus ein Streit nicht stattgefunden haben. Am stärksten hat innerhalb der katholischen Kirche selbst der Jansenismus wegen der fortwährend praktischen Geltung des mittelalterischen *opus operatum* das Gewissen der Kirche geschärft, besonders: *A. Arnauld, de la fréquente communion. Par.* 643. u. oft. Darüber aber sind beide Kirchen immer einig gewesen gegen einzelne ängstliche Sectirer, dass der Segen des Sacramentes nicht bedingt sei durch die Würdigkeit des Administrirenden.

k) *Thomas III. qu.* 62, 4: (schon im Gegensatze gegen die nachmals scotistische, blose *concomitantia*) *Ponendo, quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum.* Die Lehre des Scotus geht von seiner Grundanschauung, der abstract aufgefassten göttlichen Allmacht aus: *IV. dist.* 1, 5: *Disposuit Deus universaliter et de hoc ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse conferret effectum signatum.*

l) Bei der gänzlichen Unbestimmtheit des Begriffs konnte in der ältern Kirche von einer Zählung gar nicht die Rede sein. Das Interesse derselben trat erst hervor, als einige bevorzugte heilige Handlungen der Taufe und Eucharistie an die Seite gestellt werden sollten. Gelegentliche Zusammenstellungen (*d*, *f*): *Isidor. origg.* 6, 19: *Sunt sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis Christi*, ebenso Paschasius und Rhabanus, und da hier im zweiten Redegliede nur **ein** Sacrament sich in seine beiden Bestandtheile zerlegt, so scheint auch im ersten Taufe und Salbung noch in alterthümlicher Weise zusammengefasst. Ebenso *Hildebert. serm.* 84 nach *Jo.* 19, 34 (*c*). Damiani (*Opp. II.* 167 *sqq.*) nennt 12, Bernhard v. Clairv. (*Opp. II.* 87 *sq.*) eine unbestimmte Vielheit, ebenso Hugo v. S. Victor (*I. P.* 8. *c.* 7 vrg. Liebner, Hugo v. S. Vict. 353) in 3 Classen, die erste als nothwendig zum Heile bestimmt er nach jener lateinischen seit Isidor nachweisbaren

Lehre noch nicht fest und übereinstimmend[m]). In die griechische Kirche ist jene Annahme mehr äusserlich, zufällig gekommen: doch hat diese den Gegenstand auch dann noch ihren alten Bräuchen gemäss aufzustellen gesucht[n]). Auch steht dort ein Vorzug fest, welchen Taufe und Abendmahl vor den übrigen heiligen Bräuchen haben sollen[o]).

4. Der Widerspruch gegen die Kirche unter den Vorläufern der Reformation hatte immer, wenn auch untergeordnet, den gegen die Mehrzahl der Sacramente in sich[p]). Das Schwanken Melanchthon's (Luther und die Schweizer Reformatoren theilten jene reformatorische Opposition) hatte einen tieferen,

---

Ueberlieferung, die zweite zum Heile förderlich, die dritte nur vorbereitend. Nächst dem Biographen Otto's von Bamberg (zwischen 1139-89) — der denselben beim Abschiede von seinen Bekehrten sagen lässt (*Canisii Lectt. ed. Basnage. III. P. 2. p.* 61 *sq.*): *trado vobis quae tradita sunt nobis a Domino, arrham fidei, septem sacramenta ecclesiae, quasi septem significativa dona Spiritus S.* — hat P. Lombardus (*IV, dist.* 2) die Siebenzahl zuerst (*baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium*), aber als etwas Bekanntes aufgestellt und nach jenen Analogie'n begründet.

m) So Tauler (Predd. 248): Glaube, Taufe und Chrisma — Busse — Abendmahl und letzte Oelung.

n) Auf der Synode zu Florenz wurde hierüber die Union ohne Zwiespalt vollzogen (*Mansi XXXI.* 1054 *sqq.*). *Conf. orth. P. I. qu.* 98: Ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας: — τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, ἡ εὐχαριστία, ἡ μετάνοια, ἡ ἱερωσύνη, ὁ τίμιος γάμος καὶ τὸ εὐχέλαιον (*oleum consecratum*). Ταῦτα — ἀναβιβάζονται εἰς τὰ ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος.

o) Doch tritt derselbe auch in der lateinischen Kirche mannigfach hervor z. B. *Alex. Hales. Summa. P. IV. qu.* 8, 2, 1: (*Christus*) *duo sacramenta instituit per se ipsum, sacramentum baptismi, quod est maximae necessitatis et efficaciae, et sacramentum eucharistiae, similiter propter quotidianam infirmitatem maxime necessarium.* Nach dem alten Typus (c) *Thomas P. III. qu.* 62, 5: *De latere Christi fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, alterum ad eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta.* Zu Trient ist wenigstens ein verschiedner Werth der Sacramente anerkannt, obwohl nicht näher bestimmt worden (*Sess. 7. de sacr. c.* 3). *Cat. Rom.* 2, 4: *Eucharistia sanctitate et mysteriorum numero ac magnitudine longe caeteris antecellit.* Ihr zunächst wird die Taufe gestellt wegen ihrer grössern Nothwendigkeit und als *janua caeterorum.*

p) Die Waldenser verwarfen mit ihrer Erneuerung des allgemeinen Priesterthums die besondre Priesterweihe (*Léger, Hist. des égl. évang. de Piemont. p.* 65); Wikliff (*Trial.* 4, 1 *sqq.*) will nicht streiten über die Zahl, in gewissem Sinne könnten unzählige Dinge Sacramente heissen, manche Gebräuche der kirchlichen Sacramente seien Erfindungen des Antichrist; die Taboriten, allein der Schrift vertrauend, liessen nur Taufe und Abendmahl als solche gelten (ihr Bekenntniss von 1443 b. *Lenfant, Hist. de la guerre des Huss. II.* 132 *sq.*)

biblischen Grund q). Die Meinungen Neuerer zu Gunsten einer Mehrzahl der Sacramente gehören darum nicht her, weil sie nicht vom Sacramente, sondern vom Cultus sprechen, welchem sie, meist nicht reiflich erwogen, eine grössere Fülle auch unter den Protestanten wünschen r).

In anderer Weise umgedeutet wurden die Sacramente bei Gnostikern und Manichäern, auch wohl im Ritus verändert s).

---

q) Luther erkannte schon 1520 (*de capt. Babyl. Opp. Jen. II.* 261. 286) nur 3, und wiefern der *poenitentia* das äussere Zeichen fehle, nur die 2 Sacramente an. So auch in den Catechismen spricht er nur von Taufe und Abendmahl, das Sacrament der Busse unter den idealen Begriff der erstern fassend. *Conf. Tetrapol. c.* 16 noch Taufe und Eucharistie als *praecipua sacramenta.* Die andern Symbole der reformirten Kirche, mit verschiedenem Urtheil über den Werth der einzelnen bisherigen Sacramente, beschränken sich auf Taufe und Abendmahl als allein von Christo eingesetzt. Melanchthon (*Apol. Conf.* 200 *sqq.*) bezeichnet als Sacramente: Taufe, Abendmahl und Absolution; er hat nichts dagegen, wenn das Priesterthum als *ministerium verbi* und die Ehe als göttlich alttestamentliche Institution auch Sacrament genannt werde und will nicht streiten über Zahl und Namen, wenn nur das göttlich Eingesetzte festgehalten und jene eigentlichen Zeichen Christi (*signa N. T.*) von allen andern unterschieden werden. Das eigenthümlichst Protestantische bestand in der Behauptung aller heilbringenden Wirkung durch den Glauben allein (*i*), in welchem Gegensatze wider die Wirkung *ex opere operato* Joh. Wessel der Reformation vorangegangen war. (Ullmann, Reformatoren vor d. Ref. II. 558 f.) Daher die Gleichstellung der Sacramente A. und N. T. in der protestantischen Theologie mit der Beschränkung jener auf Beschneidung und Osterlamm als bekräftigender Typen für ihre neutestamentlichen Parallelen. Hierin lag aber auch der Anlass, die Sacramente nur für heilige Zeichen, Mittel und Pfänder des alleinseligmachenden Glaubens anzusehn. *Luth. de capt. Bab. Opp. I.* 273. *Zwingl. de vera et falsa rel. Opp. II.* 198. Aber Luther selbst und die protestantische Orthodoxie ist durch die Abendmahlslehre zu einer die Gnade mittheilenden und bewirkenden Kraft der Sacramente zurückgeführt worden; die neuere protestantische Kirche, auch wo ihr nicht die Gnadenmittel mit der Gnade untergingen, musste sich desshalb wieder der Anschauung Zwingli's zuwenden, obwohl auch die blos natürliche religiöse Einwirkung den Ausdruck *signa exhibitiva* (z. B. *Wegscheider, Institt. ed. 7. p.* 613) zuliess.

r) Göthe, a. meinem Leben II. 117 ff. (Stuttg. 829. XII). (Marheineke) Aphorismen z. Erneuerung d. kirchl. Lebens. (Berl. 817.) 179. Augusti schlug als Sacrament vor die Absolution, Kaiser die Confirmation, v. Ammon ein Sterbesacrament. Allerdings sind im Cultus und Bewusstsein der protestantischen Kirche die Confirmation, Ordination und Trauung mit einer den beiden biblischen Sacramenten nahekommenden Würde hervorgetreten.

s) Im Sinne der alten Kirche galten ihnen nur Taufe und Abendmahl als die eigenthümlichen vom Erlöser eingesetzten Mysteriengebräuche, den meisten als Weihe für die Classe der Vollkommnen, je nach der Ansicht vom irdischen Elemente wurde dabei das Wasser und

Gegner des Sacraments überhaupt, und jener beiden urchristlichen, ist in der Kirche (die Freigeisterei ausgenommen, neue und alte, wie die des Amalrich von Bena) nur die extreme Mystik, wie das Quakerthum, gewesen [t]). Dagegen war der scotistische Gedanke: *Deus non est alligatus sacramentis* — eigentlich ganz im altkirchlichen Geiste, welcher eine allseitige Durchdringung des christlichen Lebens durch die Gottheit nicht beschränken lassen mochte [u]).

§. 115.

Bei der genaueren Erwägung aber hat sich dann auch für alle Unbefangene in dem Einzelnen dieser sieben Sacramente so viel Unbestimmtes, Fremdartiges, Neues gezeigt [1]), und wiederum fehlt hierbei so manches wirklich Altkirchliche [2]), dass auch in diesem Artikel der Lehrverschiedenheit der Kirchen nur durch die entschiedene Rückkehr zu der ursprünglichen und urkirchlichen Einrichtung abgeholfen werden kann.

1. Eine unbestimmte Bedeutung hat unter jenen sieben Sacramenten das der Busse, sofern es nicht klar wird, ob ausser der Confession und der damit verbundenen Absolution, noch die beiden andern Theile der Busse (*contritio*, *sa-*

---

der Wein verschmäht, bis zur gänzlichen Verinnerlichung und Vergeistigung der heiligen Handlung bei den Paulicianern.

t) Die Schule Amalrich's in ihrer Mischung pantheistischer und apokalyptischer Behauptungen hielt in dem angebrochenen Zeitalter des heil. Geistes die Sacramente für unnöthig, da ein jeder durch die innere Gnade des heil. Geistes ohne äusserliche Handlung das Heil erlange. *Rigordus, de gestis Phil. Aug. ad ann.* 1209. b. *Duchesne, Hist. Franc. Scrr. V.* 50. Das Quakerthum als die extreme Vergeistigung des Christenthums (*s*) liess Taufe und Abendmahl als äussere Handlung der Kinderzeit der Kirche, deren höherer Bildung nur die Geistestaufe zieme, wie Johannes sie von Christo erwartete (*Luc.* 3, 16) und das Essen seines Leibes, wie er selbst es für heilbringend achtete (*Jo.* 6). *Barcl. Apol. thes.* 12 *sq.* Das Ungeniessbare an den Sacramenten in ihrer kirchlichen Bedeutung für die auf modernem Boden Stehenden: Strauss, Glaubensl. II. 557. 600 f. Dagegen es nur ein entschiedenes Zurückgehn zur heil. Schrift war, welches die Zusammenfassung von Taufe und Abendmahl unter den Begriff des Sacraments als eines heidnischen, unbestimmten Namens bald beklagte, bald überging: *Zwingl. Opp. II.* 197. *Socin. de bapt. c.* 14. Reinhard, Dogm. 562. *Storr, Doctr. chr.* §. 108 *sqq.* Schleierm. chr. Gl. II. 454 f.

u) Diese Seite der scotistischen Auffassung (*k*) liegt allen geistigen Erhebungen über die äussere Vollziehung der Sacramente zu Grunde, und die katholische wie die protestantische Kirche hat immer, während sie die Nothwendigkeit des Sacraments gegen seine Verächter behauptete, die Nichtnothwendigkeit in Nothfällen bekannt (§. 116, *q*).

tisfactio) zum Sacramente gehören sollen[a]). Auch das der Ehe ist bekanntlich in den Schulen der katholischen Kirche sehr ver-

---

F. Brenner, gesch. Darst. d. Verricht. u. Ausspend. d. Sacrr. v. Chr. bis a. unsre Zeiten. Bamb. u. Würzb. 818-24. III. Augusti, Denkwürdd. B. IX.

a) *J. Morinus, de disc. in admin. sacr. poenitentiae. Par.* 650. 4. u. o. Die Formen dieses Sacraments haben sich sehr allmälig gestaltet und sein hierarchischer Gedanke ist nie folgerecht durchgeführt worden. Die Ohrenbeichte der lateinischen Kirche z. B. wurde von Leo I. nur empfohlen (*ep.* 168), galt im 9. Jahrh. noch als freier Brauch (*Conc. Cabilonense c.* 33: *quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent: quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam*); selbst noch bei Gratian (*tract. de poenit. qu.* 1) als controvers: *utrum sola cordis contritione et secreta satisfactione absque oris confessione quisque possit Deo satisfacere?* Erst durch Innocenz III. ward es Kirchengesetz (*Conc. Later. IV. c.* 2), jährlich mindestens einmal alle Sünden zu beichten. Den reformatorischen Gegensatz hat schon Wikliffe (*Trial.* 4, 32) durchgeführt. *J. Dallaeus, de sacramentali s. auriculari Latinor. confessione. Gen.* 661. 4. Der folgerechte Gedanke des Katholicismus ist es immer gewesen, dass der zuständige Priester die Sündenvergebung und ihr Gegentheil nicht blos anzeige, sondern auch bewirke. Aber die ältere Scholastik hat dem noch offen widersprochen, und leidenschaftlichen Excommunicationen gegenüber hat der christliche Volksverstand, mehr oder minder bestimmt auch von der Wissenschaft vertreten, sich immer dagegen aufgelehnt, dass eines Menschen Spruch Christen von der Gnade Gottes ausstossen, um ihre Seligkeit bringen könnte, z. B. *P. Lomb. IV. dist.* 18: *Ecce quam varia a doctoribus traduntur super his, et in tanta varietate quid tenendum? Hoc sane dicere possumus, quod solus Deus dimittit peccata et retinet. — Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, i. e. ostendendi homines ligatos et solutos. — Non semper sequitur Deus ecclesiae judicium, quae per surreptionem vel ignorantiam interdum judicat. — Quos secundum merita sententia ecclesiae percellit, laedit, et illi foris sunt apud Deum: qui autem non meruit, sententia ecclesiae non laeditur, nisi contemnat.* Daher Männer wie Tauler, unbekümmert um ungerechtes Interdict, Sterbende mit dem Leiden Christi trösteten. Selbst Thomas (*in Suppl. qu.* 21, 4) achtet ungesetzlich ausgesprochene Excommunication für nichtig (*non habet effectum, quia non est excommunicatio*), unschuldig ertragene für verdienstvoll (*humilitatis meritum recompensat excommunicationis damnum*). — Zu Florenz (*Mansi XXXI.* 1057) und zu Trient (*Sess.* 14. *de poenit. sacr. c.* 4) wurden 3 Acte des Pönitenten als Materie dieses Sacramentes angenommen: *contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*, hier mit Verwerfung der protestantischen Zweitheilung (gemäss der protestantischen Rechtfertigungslehre) in *contritio* und *fides salvifica*. Die protestantische Ablehnung als Sacrament (§. 114, *q*) war im Vermissen des sinnlichen Zeichens (*materia terrestris*) begründet. Da der Protestantismus die Aneignung der Absolution nur dem Glauben des Einzelnen anheimgab, fiel das richterliche Ermessen des Beichtiger hinweg, mit ihm und mit dem protestantischen

schieden aufgefasst worden. Dieses aber hat ausserdem einen **fremdartigen** Charakter, da es ja wesentlich nur die höhere Weihe eines **irdischen** Verhältnisses ist, nicht lediglich die Verleihung eines übersinnlichen Gutes[b]). Von einer andern

---

Freiheitsgefühl die Ohrenbeichte (*Art. Smalc.* 331: *enumeratio peccatorum debet esse unicuique libera*); die Erneuerung einer bewirkenden Kraft des Amtes der Schlüssel in der lutherischen Orthodoxie blieb unklar und unbegründet. Die in der Luthers-Kirche mit Vorliebe festgehaltene Privatbeichte, (*Apol. Conf.* 181: *impium esset, ex ecclesia privatam absolutionem tollere,*) für welche, entgegen der calvinischen Verwerfung derselben, nach dem Vorgange des Catechismus von Brenz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. das Stück vom Amte der Schlüssel in Luthers Catechismus still eingeschaltet wurde, ist gegen Ende des 18. Jahrh., ihrer innern Grundlage längst beraubt, abgekommen.

b) *Th. Sanchez*, *de sacr. matrim.* 592. *f.* u. o. E. v. Moy, v. d. Ehe u. der Stellung d. kath. Kirche in Deutschl. rücks. dieses Punktes. Landsh. 830. Es war eine Verschiedenheit der Schulen, ob zur Vollziehung der Ehe *consensus animorum* hinreiche, oder *permixtio corporum* hinzukommen müsse? Noch im Sinne des lebensfrischen Alterthums haben die Kirchenväter sich zum Zweiten geneigt, nach dem Lombarden selbst noch Augustin *in soliloquiis: non est perfectum conjugium sine commixtione sexuum*, (ich kenne daselbst nur den Ausspruch 1, 10: — *corporum ille contactus*, *sine quo uxor haberi non potest*,) daneben *de bono conjug. c.* 18: *in nuptiis plus valet sanctitas sacramenti*, *quam foecunditas ventris*; die Scholastik in der Geistigkeit des Christenthums, und weil sonst die Ehe zwischen Maria und Joseph nicht als vollgültig angesehn werden konnte, entschied für das Erstere (*P. Lomb. IV. dist.* 27: *tanto sanctius atque perfectius, quanto a carnali opere immunius*). Die Frage, ob zu diesem Sacrament die priesterliche Einsegnung gehöre? ist insgemein verneint worden, es wird nur durch die Verlobten selbst als *ministri matrimonii* vollzogen (*P. Lomb. ib: ex tempore quo intercedit consensus voluntarius et maritalis, qui solus conjugium facit, veri conjuges sunt sponsus et sponsa*); gegen Misbräuche hat Innocenz III. die kirchliche Verkündigung geboten; doch schon in der Umgebung Tertullian's (*de pudic. c.* 4) war die *professio apud ecclesiam* üblich, mindestens im 4. Jahrh. die *benedictio sacerdotis*, das Tridentinum (*Sess.* 24. *decr. de reform. matrim. c.* 1) fordert die Gegenwart des zuständigen Pfarrers zu einer gültigen Ehe, obwohl die bisher nur unter den Verlobten Abgeschlossenen (*sponsalia de praesenti*) ausdrücklich anerkennend (*dubitandum non est*, *clandestina matrimonia*, *libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia*, *quamdiu ecclesia ea irrita non fecit*). Von der Unauflöslichkeit der Ehe, wie sie in der idealen Betrachtung derselben begründet ist, hat auch die römische Kirche im 8. Jahrh. noch abgesehn (*Gregor. II.* b. *Mansi XII.* 245: *si mulier infirmitate correpta non valuerit debitum viro reddere — ille qui se non poterit continere*, *nubat magis*). Innocenz III. hat sie unbedingt durchgeführt; der menschlichen Schwachheit hat man nachgegeben durch Nullitätserklärungen und Trennungen von Tisch und Bett (*Lomb. IV. dist.* 31: *separatio corporalis, — sacramentaliter vero separari non possunt dum vivunt*): durch jene wird die im guten Glauben voll-

Seite ist die Ordination dem Begriffe des Sacramentes fremd, da dieses ja durchaus eine Einrichtung für Alle sein soll [c]).

---

zogene Ehe als nie gewesen bezeichnet, durch diese nach ihrem ganzen positiven Inhalte aufgehoben, und es bleibt nur die Negation jedes neuen ehelichen Bundes. Die Ehe als das sittlich aufgefasste Geschlechtsverhältniss hatte schon eine religiöse Bedeutung im ganzen edleren Alterthum (*τέλος γάμου, Here Teleia* bei den Griechen, vrg. Böttiger a. O. 138. Creuzer, Symbolik II. 558 ff. 590. III. 579 ff.), in ihrer Anerkennung als Sacrament (das älteste, schon im Paradiese, damals als *officium*, nachmals als *remedium propter illicitum motum devitandum*) trat die Kirche unwillkürlich auf einen humanistischen Standpunkt, (daher der Widerspruch mit dem streng katholischen Sacrament des Priesterthums,) die Christianisirung, den Namen des Sacraments und die sinnbildliche Form fand man in *Eph.* 5, 31, indem die Ehe auch nach ihrer Innerlichkeit als Sinnbild von etwas ganz ausser ihr Liegendem angesehn wurde (*Conc. Florent.* b. *Harduin.* 423: *sacramentum matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi et ecclesiae secundum Apostolum etc.*). Der Protestantismus vermisste zum Sacramente den christlichen Ursprung, Inhalt und die sinnbildliche Form, seine Sitte legte die heilige Handlung in die Trauung, er löste Ehen, nicht blos auf dem Grunde des sinnlichen Ehebruchs, lange mit widerstrebendem Gewissen, einen Moment im Sturme der Reformationszeit war durch die Heiligen des A. T. die Monogamie schwankend geworden.

c) *Morinus*, *de sacris ecc. ordinationib. Par.* 655. *f.* Zwar als frommer Segen durch Handauflegung apostolisch, aber als allein berechtigtes Mittlerthum die Erneuerung alttestamentlichen Priesterthums, ist dieses Sacrament eben dadurch hervorgetreten, dass die allgemeine Geistesweihe (*Act.* 2, 17 *sqq. Hebr.* 8, 11), das allgemeine Priesterthum (1 *Petr.* 2, 9), wie es noch lange in den Erinnerungen der Kirche fortlebte (*Iren.* 4, 20: *omnes justi sacerdotalem habent ordinem. Tertul. exhort. cast. c.* 7. *Aug. de Civ. Dei* 20, 10), doch schon im 2. Jahrh. auf einen privilegirten Stand (*ordo*) mit verschiedenen hierarchischen Gliederungen übertragen wurde. Nicht durchgeführt blieb der hierarchische Gedanke darin, dass einzelne Sacramente auch durch Laien insgemein oder im Falle der Noth vollzogen werden können, daher zu Trient (*S.* 23. *c.* 1) das Priesterthum nur auf das Messopfer begründet worden ist. Ueber die sinnbildliche Form hat die Kirche immer geschwankt: insgemein galt als solche die Handauflegung (*χειροτονία*), als Mysterium nur durch Geweihte zu vollziehn (*Basil. de Sp. S. c.* 27. *Conc. Laod. c.* 4), später auch die Tonsur (*P. Lomb. IV. dist.* 24, *B: corona signaculum est, quo signantur in partem sortis ministerii divini, — denudatio capitis est revelatio mentis*), in der Florentinischen Vereinbarung (*Mansi XXXI.* 1058) wurde sie in die mancherlei sinnbildlichen Gaben gesetzt, welche nach damaligem Kirchengebrauche die verschiedenen hierarchischen Ordnungen bei der Weihe erhielten, Kelch und Patena, Evangelienbuch etc. Der protestantische Gegensatz betraf nicht zunächst das Sacrament (§. 114, *q*), sondern war Rückkehr zum allgemeinen Priesterthum der Christenheit, kraft dessen der geistliche Stand eine nach Christi Verordnung von der Gemeinde ausgehende, durch menschliche Ordnung verschieden vertheilte kirchliche Macht und Dienstleistung ist: *Art. Smalc.* 342: *Paulus exaequat mi-*

Neu ist in seiner Stellung und Form das Sacrament der Confirmation: ursprünglich, wie noch jetzt in der griechisch-morgenländischen Kirche, immer mit der Taufe verbunden, daher als kirchliche, minder wichtige Beigabe bei zweifelhaften Taufen allein zu wiederholen. Neu ist auch das Sacrament der Oelung: wir wissen nicht, wann so entstanden, zuerst sogar (vielleicht aber mehr in dem Sinne, in welchem die griechische Kirche dieses Sacrament behalten hat) in einer häretischen Partei erschienen [d]).

---

nistros et docet ecclesiam esse supra ministros. 352: *Cum episcopi ordinarii fiunt hostes ecclesiae, aut nolunt impertire ordinationem: ecclesiae retinent jus suum — vocandi, eligendi et ordinandi ministros.*

d) *L. Holstenius, de minist. confirm. Ren.* 676. *J. Launoius, de sacr. unctionis infirmor. Par.* 673. *Jo. Dallaeus, de duob. Latinor. ex unctione sacramm. Gen.* 679. Die Firmelung (*χρῖσμα, confirmatio*) ist nach Alexander v. Hales (*Summa IV*, 1) nicht apostolisch, sondern auf Eingeben des h. Geistes erst auf einem Concilium zu Meaux eingesetzt (*quantum ad formam verborum et materiam elementarem*). Auch in der lateinischen Kirche zur Zeit Tertullian's (*de bapt. c.* 7) gehörten die Salbung und Geistesertheilung (nach *Act.* 8, 17. 2 *Cor.* 1, 21 *sq.*) noch zur Taufe: aber die Ablösung wurde im 3. Jahrh. dadurch eingeleitet, dass die römische Kirche an übertretenden Häretikern nur diesen letzten Theil des heiligen Actes vollzog (die Streitfrage in der afrikanischen Kirche wurde damals schon so gestellt: ob dieses *sacramentum utrumque* getrennt werden könne: *Routh. reliq. sacr. III.* 143), und dadurch nothwendig, dass sie die Geistesertheilung den Bischöfen vorbehielt, die nicht bei jeder Taufe zugegen sein konnten (aber noch im 9. Jahrh. und später *sacramenta baptismatis*, vrg. §. 114, *l. Semler, sell. capp. II.* 288. *III.* 76). Das sacramentalische Zeichen lag in der Salbung mit Olivenöl, der mittelalterische Backenstreich, wenn auch analog dem Ritterschlage und dem Lossprechen der Gesellen, ist wie diese ein Sinnbild der für Christus zu erduldenden Widerwärtigkeiten. Wikliffe (*Trial.* 4, 14) und Huss (*art.* 2. b. *Trithem. Chron. Hirs. ad a.* 1402) widersprachen in ihr der bischöflichen Anmassung den heil. Geist in höherer Weise zu ertheilen, als die Taufe ihn ertheilt habe. Der Reformation erschien sie als Menschensatzung, doch ist sie in Deutschland zunächst dadurch abgekommen, weil man in das Vorrecht der Bischöfe nicht ohne Noth eingreifen wollte, und seit dem 17. Jahrh. meist wieder eingeführt worden als fromme Sitte, tiefeingreifend in das christliche Familienleben und der neuern Dogmatik als die wesentliche Ergänzung der Kindertaufe. *S. Andreae, de ritu conf. in ecc. prott. retenta. Marp.* 683. *II.* H. W. Bödecker, ü. Conf. u. C. Unterricht. Gött. 823. — Von der Secte des Markus *Iren.* 1, 21 (*cf. Theodor. Haer. Fabb.* 1, 2): *τοὺς τελευτῶντας καὶ ἐπὶ τὴν ἔξοδον φθάνοντας λυτροῦνται — ἔλαιον ὕδατι μίξαντες.* Epiphanius (*haer.* 36, 2) erzählt von den Herakleoniten eine ähnliche Salbung des Hauptes der Sterbenden (*ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ*), damit durch dieses magische Mittel der innere Mensch ungesehn und ungehindert von den weltherrschenden Mächten emporsteige; dieser gnostische Brauch wohl aus alten Myste-

2. Unter den altkirchlichen Bräuchen s nd in der katholischen Zusammenstellung verlorengegangen, wenigstens als Sacramente, diejenigen Bräuche, welche sich auf die Todten und die Gräber beziehen, ferner das Fusswaschen [e]), mancherlei Weihen sonst, an denen sich das altkirchliche Leben erfreute.

§. 116.

Das eine urchristliche Sacrament, die Taufe, wurde in der Kirche zuerst in mehr allgemeinen Ausdrücken der Verehrung, Hoffnung und Dankbarkeit gepriesen [1]), bis nach und nach immer mehr die Sündenvergebung, als ihr eigenthümlicher Segen, herausgestellt wurde [2]). In dieser Auffassung und im Zusammenhange mit vielen Dogmen, blieb dieses Sacrament stehen: auf eine bestimmtere Theorie darüber richtete sich der kirchliche Geist erst im Zeitalter der Reformation [3]).

---

rien, ausser Zusammenhang mit *Marc.* 6, 13. *Jac.* 5, 14. In der katholischen Kirche, mit Aufgebung der sacramentalischen Todtenfeier (§. 114, *d*), trat diese dritte Anwendung des heiligen Salböls (Firmelung, Ordination, Todesweihe *unctio extrema*) im 9. Jahrh. hervor (*Conc. Regiaticinum a.* 850. *can.* 8, schon als *sacramentum salutare*). Obwohl diess Sacrament einen *character indelebilis*, wie Taufe, Confirmation und Priesterweihe nicht aufdrückt, so blieb es doch bis zur Synode von Trient controvers, ob es wiederholt werden dürfe, da es nur in sicherer Todeserwartung vollzogen werden solle (Pius II., der die letzte Oelung schon zu Basel in der Pest erhalten hatte, debattirte über ihre Wiederholung noch im Sterben, *Platina, vita Pii II. ad fin.*); im Widerspruche hiermit, durch die Rücksicht auf die biblische Krankensalbung, die auch in der ältern Kirche, bis auf Beda (zu *Marc.* 6, 13. und zu *Jac.* 5, 14. *Opp. V.* 132. 693), zuweilen bemerkbar wird, hielt die Kirche neben der Bedeutung zur Vergebung der Sünden auch die leiblich heilende Rücksicht (*unctio infirmorum*) fest: *Conc. Regiat. c.* 8: — *per quod et remittuntur* (*peccata*) *et consequenter corporalis salus restituitur. Conc. Flor. definitio: effectus est mentis sanatio et in quantum expedit ipsius etiam corporis. Conc. Trid. S.* 14: — *qua infirmus sublevatus — sanitatem corporis interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur.* Die protestantische Kirche, diesen ursprünglichen Charakter der Krankensalbung erkennend, und der apostolischen Kirche ihre Wunder lassend, hält das ungeschmälerte heil. Abendmahl für hinreichend auch am Sterbebette.

e) Bernhard v. Clairv. (*in Coena Dom. sermo* 1) nennt dasselbe ein Sacrament, und zwar der Vergebung *quotidianorum peccatorum*; die Schrift *de mysteriis* legt ihm sogar die Kraft bei von der Erbsünde zu reinigen: fast zufällig ist es aus der heiligen Zahl ausgefallen, und dennoch wie sacramentalisch beibehalten worden: Fusswaschung im Vatican, an einigen Königshöfen, noch mehr in apostolischer Art, ohne Gepränge, im römischen Hospital *di san Spirito*; ähnlich bei den Herrnhutern.

1. Die Sprache der alten Kirche war besonders reich an Bezeichnungen der Taufe, nach dem Erfolge, den Segnungen, welche man ihr beilegte: **Wiedergeburt**, **Heiligung**, **Erleuchtung**, **Siegel** — dieses waren die vornehmsten[a]). Manche aber gingen unbesorgt selbst über die wirkliche Lehre der Kirche hinaus, welche doch gnostischen Uebertreibungen immer entgegen war[b]). Immer ist damals schon Zweierlei aus den apostolischen Reden über die Taufe vermischt worden: was dort als **mittelbarer** Erfolg derselben dargestellt worden war (Erfolg derselben, sofern sie zur christlichen Sache hinführt), wurde als unmittelbarer genommen, und die **Geistesgabe**, auch, wenn von der Taufe die geistverleihende Handauflegung getrennt war, ihr selbst beigelegt[c]). Wenn übrigens (dieses lag

---

Tertul. de bapt. (*Opp. ed. Leopold. II.* 32), *Basil. M. hom.* 13 *exhort. ad bapt.* 17 *in s. bapt.* (*Opp. Par. I.* 454. 508.) *De bapt. l. II.* (*I.* 636.) *Greg. Naz. or. in s. bapt.* (*Opp. Par.* 609. *p.* 637). *Greg. Nyss. de s. bapt. Christi* (*Opp. Par.* 615. *III.* 798). — *G. J. Voss, de bapt. dss.* 20. *Amst.* 648 *sqq.* (*Opp. VI.*) *A. van Dale, hist. baptismorum tum judd. tum chr. Amst.* 705. 4. J. A. Stark, Gesch. d. T. u. d. Taufgesinnten. L. 789. G. A. Ruperti, d. Christentaufe. (theol. Miscellen. Hann. 820. IV. 1.) *C. St. Matthies, bapt. expositio bibl., hist., dogm. Ber.* 831.

a) *Παλιγγενεσία, τελείωσις, φώτισμα, σφραγίς, κάθαρσις,* diese und andre bildliche Bezeichnungen (*cf. Suicer* die betr. Artikel) stellt z. B. Gregor v. Naz. rhetorisch zusammen.

b) Doch liegt es auch den kirchlichen Vorstellungen nicht fern, wenn Gnostiker, nach dem Vorbilde ihrer Bedeutung der Taufe Christi, dem Taufwasser magische, das ganze irdische und jenseitige Geschick des Menschen bestimmende Kräfte beilegten. Es ist blos eine der Uebertreibungen des Epiphanius (*Anacephal. Opp. II.* 140), dass er von (gnostisirenden) Ebioniten sagt: *ὕδωρ ἀντὶ θεοῦ ἔχουσι,* während sie in der That der Taufe vielmehr Eintrag thaten durch die Nothwendigkeit der Beschneidung zur Seligkeit; der wahre Gegensatz bezog sich auf ihre täglichen jüdischen Waschungen (*οἱ καθ' ἡμέραν βαπτισμοί*) und Epiphanius weiss ihnen hier, wo es zum bestimmten Vorwurfe kömmt, nur diess nachzusagen (*haer.* 30, 21), dass sie meinten *διὰ βαπτισμῶν ἔχειν τὴν κάθαρσιν.* Dass Cerinthianer (*Epiph. haer.* 28, 6) und Marcioniten (*Tertul. de resurr. c.* 48. *adv. Marc.* 5, 10. *Chrys. hom.* 40 u. *Theophyl.* zu 1 *Cor.* 15, 29) sich für ungetauft Gestorbene taufen liessen, *βαπτισμὸς ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, hat wenigstens allen Anschein einer von Paulus nicht gemisbilligten Sitte in der apostolischen Kirche und die volle Analogie der spätern katholischen Denkweise für sich. Der Widerspruch der Zabier gegen die christliche Taufe bei eigenen jährlich wiederholten Johannis-Taufen ist ein Widerspruch gegen Jesus überhaupt als falschen Messias (*Cod. Nasaraeus II.* 108: *perverso baptismo vivo baptizat in nomine Patris, Filii et Sp. S.*).

c) Durch diese dem frommen Gefühl und der kirchlichen Rhetorik so natürliche Begriffsmischung, sowie dadurch, dass alles dasjenige, was ein Erwachsener, dem im Christenthum ein höheres Leben auf-

schon im Begriffe des Sacraments überhaupt) in der altkirchlichen Sprache bisweilen die Taufe nur als Ritus der Aufnahme dargestellt zu werden scheint, so ist dieses doch nie so gemeint gewesen, als habe sie dieses allein sein sollen [d]). Wohl aber haben die Anabaptisten, welche ihr mehr beizulegen schienen, sie eigentlich immer nur als äusserlichen Ritus genommen [e]).

2. Die Sündenvergebung wurde schon im 2. — 3. Jahrh. im kirchlichen Glauben als der eigentliche Taufsegen angesehen, freilich jedoch nicht ohne Mittheilung höherer Geisteskräfte; schon weil das Symbol mehr auf jene hinführte, und nach der Analogie der Lustrationen sonst in den Religionen der Welt. Dann aber auch, weil man die sittliche Wiedergeburt sich immer mehr als eine fortwährende Gnadenwirkung zu denken gewöhnte [f]). Jene Hoffnung der Sündenvergebung in der Taufe

---

ging, concentrirt in einen Sturm der Gefühle bei seiner Taufe durchlebt hatte, in die Taufe an sich selbst gelegt wurde, auch in die Kindertaufe, entstand ihr mystischer Begriff als Sacrament. So Cyprian von seiner eignen Taufe: *ad Donat. de gratia: Undae genitalis auxilio superioris aevi labe detersa in expiatum pectus serenum se lumen infudit. Postquam coelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit: mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, — geri posse quod impossibile putabatur, ut esset agnoscere, terrenum fuisse quod prius carnaliter natum delictis obviam viveret, Dei esse coepisse quod jam Spiritus S. animaret.* So leitet Gregor v. Nyssa (*cat. c.* 35) von der Taufe eine Vergöttlichung her, die zum Höchsten fähig mache. Vrg. die Zusammenstellung bei Zonaras unter *βάπτισμα· ἄφεσις ἁμαρτιῶν δι' ὕδατος καὶ πνεύματος, ἢ ἑκούσιος συνταγὴ πρὸς τὸν θεὸν δευτέρου βίου, ἢ ἀνάλυσις ψυχῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον, ἢ λύσις δεσμοῦ ἐκ φιλανθρωπίας δεδωρημένη.*

d) Selbst wo Origenes (*in Jo. tom* 6, 17) die Taufe ausdrücklich als ein Sinnbild bezeichnet (*σύμβολον καθαρσίου ψυχῆς*), fügt er sogleich hinzu, dass sie doch auch etwas an sich selbst bedeute als Anfang und Quell göttlicher Gnadengaben (*κατ' αὐτὸ — ἡ χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή*). Dennoch galt sie der alten Kirche nicht als die ausschliessliche und einzige Pforte zur Kirche, sondern nur als die höchste allgemeine Christenweihe, vrg. z. B. *Conc. Constant. I. can.* 7: *Σαβελλιανοὺς ὡς ἕλληνας δεχόμεθα· καὶ τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς χριστιανοὺς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχουμένους, τὴν τρίτην ἐξορκίζομεν αὐτούς, καὶ τότε αὐτοὺς βαπτίζομεν.* Aehnlich diesem Christenmachen war das Primsigniren im Gränzverkehre der Christen mit den germanischen Völkern des Nordens, oft lang vor der Taufe, ja ohne die bestimmte Absicht derselben. Vrg. Rühs Edda (Brl. 817.) 123.

e) Sie halten sich zur Vertagung auf reifere Jahre wie berechtigt so verpflichtet, weil sie die Taufe nicht nothwendig achten zum Heile und weil sie den Accent auf ihre moralische Einwirkung legen (doch s. §. 117, *e*).

f) Tertullian (*de bapt. c.* 2) erfreut sich nach seiner Manier an der Paradoxie: *nonne mirandum, lavacro dilui mortem?* Auch Julian be-

führte zu der Sitte des Taufverzögerns, welche in der Mysterienverfassung einen edleren Schein annahm[g]). Augustinus Lehre hielt sich vornehmlich auch an den kirchlichen Brauch der Kindertaufe, als welche nur auf die Vergebung angeborner Sünde gehen könne[h]). Von da war es nur Ein Schritt zu der im Abendlande herrschenden Vorstellung (der kirchliche Glaube war ihr immer nahe gewesen), dass übernatürlich versöhnt, nämlich durch das Verdienst Christi und in der Taufe, nur die Erbsünde würde, während es für den Menschen selbst gehöre, die Sünden seines Lebens zu sühnen[i]).

---

lustigte sich über diese Bedeutung der Taufe als magische Abwaschung möglichst grosser Sünden. Doch blieb es bis tief in's Mittelalter controvers, ob durch die Taufe nur die Schuld erlassen, oder zugleich positiv eine Geistesgabe ertheilt werde, und Clemens V. erklärte auf dem Concilium zu Vienna (*Mansi XXV.* 411) die letztre Meinung nur für die wahrscheinlichere (*tam parvulis quam adultis conferri in baptismo gratiam informantem et virtutes*).

g) *Tertul. de bapt. c.* 18: *Pro cujusque personae conditione ac dispositione, etiam aetate, cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos. — Veniant dum adolescunt, dum quo veniant docentur, fiant christiani dum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Cautius agetur in saecularibus. — Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem, quam dilationem.* Cyprian, die auch in der afrikanischen Kirche sich umgestaltende Sitte bezeugend, macht denselben Grund für das Entgegengesetzte geltend (§. 88, *k*). Der Widerspruch gegen die *procrastinatio* und zu Gunsten der Kindertaufe ist vornehmlich von der alexandrinischen Schule durchgeführt worden (§. 118, *d*), so von Gregor v. Naz., der auch dem sittlichen Bedenken ein heitres Gottvertrauen entgegenstellt: *de bapt.* (648): *Σὺ δέδοικας τὴν σφραγῖδα διὰ τὸ τῆς φύσεως ἀσθενές, ὡς μικρόψυχος ἡ μήτηρ καὶ ὀλιγόπιστος· ἡ Ἄννα δὲ καὶ πρὶν ἢ γεννηθῆναι τὸν Σαμουὴλ καθυπέσχετο τῷ θεῷ, — οὐ τὸ ἀνθρώπινον φοβηθεῖσα, τῷ δὲ θεῷ πιστεύσασα.* Auch *Constitt. app.* 6, 15: *Ὁ λέγων· ὅτι, ὅταν τελευτῶ, βαπτίζομαι, ἵνα μὴ ἁμαρτήσω καὶ ῥυπανῶ τὸ βάπτισμα· οὗτος ἄγνοιαν ἔχει θεοῦ καὶ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ἐπιλήσμων τυγχάνει.*

h) *De pecc. mer.* 1, 39: *Quia parvulos baptizandos esse concedunt qui contra auctoritatem universae ecclesiae, proculdubio per Dominum et Apostolos traditam, venire non possunt: concedere oportet egere eos illis beneficiis Mediatoris, ut abluti per sacramentum — reconcilientur Deo; unde? nisi a morte, vitiis, reatu? quae quoniam nulla in ea aetate per suam vitam propriam commiserunt, restat originale peccatum.* Dagegen die Pelagianer die von ihnen zugestandene Nothwendigkeit der Kindertaufe positiv begründeten, als Bedingung der stärkenden Gnade und des Eintritts in das Himmelreich (§. 118, *k*).

i) Augustin selbst, *de nuptiis et concup. c.* 33: *Mundantur atque sanantur non solum peccata, quae omnia nunc remittuntur in baptismo, sed etiam quae posterius humana ignorantia et infirmitate contrahuntur.* Wie die Forderung eigner Satisfactionen für eigne Sünden aus der ältern Kirchenzucht hervorging, so wurde sie mit der durch-

3. Die **Kraft** der Taufe wurde in der altkirchlichen Sprache, ohne genauere Bestimmungen, vornehmlich durch die Formeln bezeichnet: Geist — Wort — Blut Christi. Daneben noch die bildliche Darstellung der Dichter und Redner vom Taufengel (§. 80, *k*). Der Geist mit dem Wasser, mit Anspielung auf Gen. 1, 3, die älteste und gewöhnlichste Formel der Kirche[k]). Das Wort als das Sacrament bildend nach Eph. 5, 26[l]). Das dunkle Wort vom Blute Christi, welches in der Taufe wirke, wahrscheinlich durch eine Deutung von 1 Jo. 5, 6: entweder das Todesverdienst Christi, in der Taufe mitgetheilt, oder Theilnahme an der Person Christi[m]). Der **Glaube** hatte in den

---

greifenden Wirkung der Taufe und hiermit der Versöhnung Christi dadurch ausgeglichen, einerseits dass die Wirksamkeit dieser eignen Satisfactionen durch das Verdienst Christi bedingt, andererseits diesen Satisfactionen zugleich eine strafende und heilende Bedeutung beigelegt wurde, auf welche auch bei der Auflegung Rücksicht genommen werden sollte (*Cat. Rom. de poen. c.* 10: *sacramenti minister judicis et medici simul personam agit*).

k) *Tertul. de bapt. c.* 3: *Spiritus Dei super aquas ferebatur — divini spiritus sedes.* 4: *Supervenit Spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de se ipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.* Die Wasser- und Geisteswirkung wurde ausdrücklich unterschieden, wobei dem Wasser nicht immer blos eine sinnbildliche Bedeutung blieb: *Iren.* 3, 17, 2: *Corpora nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem* (zur Auferstehung) *unitatem* (mit Christo) *acceperunt, animae autem per Spiritum.* Daneben hat Tertullian auch fast die ganze häusliche und kosmische Bedeutung des Wassers eingemischt, gleich anhebend mit dem doppelten Witzspiele (c. 1): *nos pisciculi secundum IXΘYN nostrum J. C. in aqua nascimur*, so dass ihm selbst das Bedenken kommt (*c.* 3): *vereor, ne laudes aquae potius quam baptismi rationes videar congregasse.* Die moderne Wasserheilkunst dürfte neue Analogien in diesem kirchlich gewordenen Style darbieten, wie sie ein sonst nicht grade Taufgesinnter schon benutzt hat (Feuerbach, Wesen des Christenth. Vorrede VIII f.), um seine „pneumatische Wasserheilkunde“ als Belehrung über den Nutzen des kalten Wassers der natürlichen Vernunft für ein wasserscheues, sich verweichlichendes Geschlecht zu empfehlen.

l) Der berühmte Spruch Augustin's (*in Jo. tr.* 80) *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*, meint das begeistete Wort, das Christenthum selbst als ein verkündetes. Aehnlich nennt Clemens (*Cohort. c.* 9) die Taufe *ὕδωρ λογικόν*, nicht wegen einer Mischung des Taufwassers mit dem Logos, sondern als die vernünftige, dem Logos gemässe Weihe, im Gegensatze des heidnischen Cultus als eines unvernünftigen (*ἀλόγου περιεργασίας*).

m) Diese sinnbildlichen Ausdrucksweisen zum Dogma gefasst und der Gegenwart empfohlen in der pseudonymen Schrift: *Hilarii Severini meletemata de invis. s. bapt. materia. Ber.* 826. Auch Luther mit der Berufung auf die Seitenwunde Jesu (vrg. dagg. §. 114, *c*) Postille (XII. 715): „Und wird also das Blut kräftiglich in die Wassertaufe gemenget,

kirchlichen Lehren von der Taufe dieselbe zweideutige Stellung, wie in dem Sacrament überhaupt: bald als Bedingung, bald als Erfolg der Taufe [n]).

In der Scholastik lagen die Keime aller Theorien über die Kraft der Taufe, wie sich dieselben nach der Reformation entwickelten [o]). Die protestantische von dieser Kraft, wie von dem Erfolge der Taufe, war zum Theile neu: sie bildete sich aus in Gemässheit der Ansicht dieser Kirche vom Sacrament überhaupt. Die Taufe 1) verleihe nur den Glauben, das Organ, sich die Segnung anzueignen, nämlich den protestantischen, den seligmachenden, 2) unter Voraussetzung des Glaubens an das Sacrament, 3) durch das Wort (die sacramentliche Stiftung) und durch den Geist [p]). Die Nothwendigkeit der

---

dass man sie nun nicht soll ansehen für schlecht lauter Wasser, sondern als schön gefärbt mit dem theuern rosinfarbnen Blute des lieben Heilandes. Dass es nicht heisse insgemein Wasserbad, wie Moses oder der Bader geben kann, sondern eine heilsame Bluttaufe oder Blutbad, welches allein Gottes Sohn selbst durch seinen eignen Tod zugerichtet hat."

n) (§. 114, *h*.) Als Erfolg, wiefern der Glaube nur das in der Ueberzeugung und im Gemüth aufgenommene Christenthum selbst ist, zu welchem die Taufe die Pforte mit dem Weihwasser bildet: als Bedingung, wiefern eine Wirkung des Geistes auf den Geist doch nicht blos magisch gedacht werden sollte, und dieses nachher Protestantische tritt auch bei den lateinischen Kirchenvätern stark hervor z. B. *Hieron. enarr. in Ps.* 77: *Qui non plena fide accipiunt baptisma, non Spiritum, sed aquam suscipiunt. August. in Jo. tr.* 80: (da wo er spricht von der Macht des Wortes *ut cor abluat*) *non quia dicitur, sed quia creditur.*

o) Insbesondre trat die Distinction hervor, wie sie auch im Kirchenleben nothwendig gegeben war: die Taufe, wiefern die göttliche Gnade durch sie empfangen wird, ist durch den Glauben bedingt (*Thomas III. qu.* 68, 8: *hoc modo recta fides ex necessitate requiritur ad baptismum*), nicht aber, wiefern sie nur den *character indelebilis* des Christseins aufdrückt (*non enim sacramentum perficitur per justitiam hominis dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei*). Die Thomistische und Scotistische Ansicht vom Verhältnisse des Geistes zum Wasser s. §. 114, *k*.

p) Besonders die Catechismen: *Luth. Cat. maj. IV. de bapt. Cat. Heidelberg. de bapt.* Die Verwickelung des Glaubens als Bedingung und als Folge, zugleich mit der Nothwendigkeit der Taufe neben dem alleinseligmachenden Glauben will Luther dahin lösen, dass der Glaube eben am Sacrament seinen Gegenstand habe: *Cat.* 540.: *Videre nolunt fidem necessario aliquid habere quod credat, hoc est, cui innitatur. — Ita jam fides aquae adhaeret, creditque baptismum esse — verbo et ordinatione divina.* Luther hat die Thomistische wie die Scotistische Auffassung ausdrücklich verworfen (*Art. Smalc.* 329), aber unbewusst hat er das Wesentliche der Thomistischen Lehre behauptet, (*Cat. maj.* 537: *interrogatus, quid baptismus sit, responde: non esse prorsus*

Taufe wurde nach allem Obigen in der Kirche immer behauptet, und doch zugleich beschränkt[q]).

---

aquam simplicem, sed ejusmodi, quae verbo et praecepto Dei comprehensa et illi inclusa sit et per hoc sanctificata, ita ut nihil aliud sit quam Dei seu divina aqua,) und dieses hat sich in der lutherischen Orthodoxie so festgestellt, dass ihre Dogmatiker da, wo ein individuelles Widerstreben undenkbar ist, durch die Einheit von Wasser und Gotteskraft ein stetes Zusammenfallen von Taufe und Wiedergeburt annahmen: *Hollaz.* 1101: *Infantes, cum non ponant Spiritui S. malitiosam obicem, omnes per baptismum vere regenerantur.* Dagegen in der reformirten Kirche, so weit sie von Calvin's Prädestinationstheorie beherrscht wurde, die Taufe nach der Scotistischen Ansicht nur als ein Mittel gelten konnte, durch das den dazu Prädestinirten das Heil gebracht wird. *Calv. Inst.* 4, 14, 17: *Spiritus S., quem non omnibus promiscue sacramenta advehunt, sed quem Dominus peculiariter suis confert.* Aber die Schwierigkeit lag dem protestantischen Lehrbegriffe anderwärts: §. 118, *c, g.*

q) Schon Tertullian (*de bapt. c.* 12-14) erweist einerseits die Nothwendigkeit der Taufe zum Heile gegen die, welche sagen: *baptismus non est necessarius quibus fides satis est.* (Und so ist diese Nothwendigkeit immer von der Kirche behauptet worden.) Andererseits *c.* 16: *Est nobis secundum lavacrum, sanguinis scilicet, de quo Dominus: habeo, inquit, baptismo tingui, cum jam tinctus est. Hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit* (also die dritte Deutung, §. 114, *c.* 116, *m*). Nach ihm war auch den Aposteln statt der christlichen Taufe die *individua familiaritas* mit Christo (*c.* 12). Dieses doppelte geht durch die ganze Kirche, nur als das Märtyrerthum der Bluttaufe und das thatsächliche Christsein vor empfangener Taufe nicht leicht mehr vorkam, wurde noch offner in der Scholastik die Weihe unmittelbar durch den Geist, im neuern Katholicismus die Absicht der Taufe (Begierdtaufe) als stellvertretend anerkannt: *Thomas III. qu.* 66. 11: *Tria baptismata: aquae, sanguinis et flaminis. Conc. Trid. Sess.* 6. *de just. c.* 4: *Translatio* (*in statum gratiae*) *sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest.* Auch die lutherische Kirche hat jene Nothwendigkeit behauptet (*Conf. Aug. I*, 9: *de baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem*): aber dieses war doch nur dem Wüthen der damaligen Anabaptisten gegen die Kindertaufe entgegengesetzt. Weder der alleinseligmachende Glaube, noch für die eine Partei die Prädestination liess eine Nothwendigkeit des Taufwassers demonstriren. Noch in der Reformationszeit ist dieses in Bezug auf ungetauft sterbende Christenkinder, und nur offner in der reformirten Kirche ausgesprochen worden, daher das katholische Herkommen der Nothtaufe, auch ohne Priester (*Tert. exh. cast. c.* 7), in der lutherischen Kirche sich erhielt, in der reformirten verworfen wurde. Luthers W. I. 2636. XXI. Nachl. 228 f. *Calv. Inst.* 4, 15. 22. Hiernach ergiebt sich als allgemeine, katholische wie protestantische Kirchenlehre: die Taufe ist nothwendig als von Christo eingesetzt und heilbringend, aber nur ihre Verachtung bringt Verderben, im Falle der Noth kann sie auch auf andre Weise ersetzt werden, z. B. *Constitt. app.* 6, 15: *Ὁ ἐκ καταφρονήσεως μὴ βουλόμενος βαπτισθῆναι, ὡς ἄπιστος κατακριθήσεται. P. Lomb. IV. dist.* 4. *D: Non tantum passio vicem ba-*

Die Anwendung der Taufe zu bloser **Weihung** von allerlei Gegenständen, wenn auch vornehmlich für kirchlichen Gebrauch, beruht eigentlich nicht auf **Satzungen** der Kirche: ist aber entschieden fremden, heidnischen Ursprungs [r]).

§. 117.

Im Taufritus hat die allgemeine Kirche, ausser dem Stoffe, dem Elemente der Taufe, nur die Formel festgestellt, mit welcher sie vollzogen werden solle [1]). Vieles war in jenem anfänglich freigelassen, wenn es sich auch zum Theil in der Angewöhnung der Kirche befestigt hat [2]). Aber der Exorcismus ist ein durch Missverständniss alter Bräuche im Aberglauben späterer Zeiten erzeugter Gebrauch, welchen nur ein Vorurtheil festhalten kann [3]).

1. Die feststehende Formel der Taufe war vom Anfange an die auf Vater, Sohn und Geist, selbst in den meisten unkirchlichen, ja auch gnostischen, Parteien des 2. Jahrhunderts [a]). Im Streite über die Taufe bei den Häretikern setzte es sich fest, dass jede so vollzogene gültig sein solle. Die Eunomianer wurden schon wegen der Veränderung an dieser Form in der Kirche streng getadelt [b]). Doch lag es allerdings im Sinne der Kirche, was Augustinus aussprach, und was später auch fortwährend die katholische Kirche, mindestens in der Praxis festgehalten: dass die vollständige Taufe nicht immer die Heilbringende sei, nämlich da nicht, wo sie nicht im Sinne der Kirche vollzogen würde, oder auch selbst da nicht, wo sie ausserhalb der Kirche ertheilt worden sei [c]).

---

ptismi implet, sed etiam fides et contritio, ubi necessitas excludit sacramentum. Declar. Thorun. de bapt. c. 2.

r) *Capitulare Caroli M. a.* 789. *c.* 18: *Ut clocas non baptizent.* — *Bingham, Origg. ecc. VIII*, 7. Manches der Art ist nur kirchliche Segnung und Namengebung, wie bei den Schiffen.

a) Die Formel der Anhänger des Markus (*Iren.* 1, 21, 3 *εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων, cf. Eus. H. ecc.* 4, 11) war gnostische Umschreibung der biblischen Taufformel.

b) Nach *Socrat. H. ecc.* 5, 24: *τὸ βάπτισμα παρεχάραξαν· οὐ γὰρ εἰς τριάδα, ἀλλ' εἰς τὸν τοῦ Χριστοῦ βαπτίζουσι θάνατον.* Vielleicht schon gegen ein älteres Vorkommen der Art, wie es nach *Rom.* 6, 3. *Act.* 8, 16 leicht denkbar ist, *canon apost.* 50: *Οὐκ εἶπεν ὁ κύριος· εἰς τὸν θάνατόν μου βαπτίσατε· ἀλλὰ — εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατέρος κ. τ. λ.*

c) Gegen die donatistische Taufe *Aug. de unico bapt. c. Petil. c.* 6: *Nihil prodest haereticis ad salutem, quod extra ecclesiam ve-*

2. Zu den Gebräuchen, welche sich erst allmälig festgestellt haben, nachdem sie anfänglich frei gewesen waren, gehörte nicht die Besprengung und das Untertauchen. Denn dieses hatte sich vom Anfange von selbst verstanden. Die katholischen Kirchen stützen sich, jede für ihre Weise, auf die Tradition [d]). Wohl aber gilt es unter den Protestanten, wenigstens in der Theorie, als Adiaphoron.

3. In der Geschichte des Exorcismus [e]) sind folgende Momente zu unterscheiden: 1) der Gebrauch des Exorcismus in der Liturgie neben der Taufe, nicht bei den Täuflingen, sondern bei den Dämonischen [f]). 2) Der uralte Brauch der Ent-

---

rum baptismum per ignorantiam et tradunt et tenent; immo et obest ad damnationem, quod in sacrilega iniquitate erroris humani etiam divini sacramenti, non per quam mundentur, sed per quam severius judicentur, detinent veritatem. Die katholische Gültigkeit der Taufe, selbst der durch einen Juden oder Heiden vollzognen (nach Nicolaus I. *Gratian: de consecrat. dist.* 4. *c.* 24), besteht sonach nur darin, dass sie niemals wiederholt werden darf, aber die Ketzertaufe bewirkt nach dem katholischen Princip nur ein unheilvolles Christsein.

d) Das Untertauchen geschah ein- oder dreifach. Ersteres als zur Taufe auf den Tod Jesu gehörig wird im 50. apost. Canon verworfen: aber als Sitte der spanischen Kirche von Gregor d. Gr. (*I. ep.* 41) für indifferent erklärt. Die orientalische Kirche hielt das Untertauchen fest. Die alten Baptisterien besonders in Italien sind auf dasselbe eingerichtet. Noch Thomas *III. qu.* 66, 7: *in immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi, et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior.* Seitdem ist die Besprengung im Abendlande allgemein geworden. Unleugbar geschah sie zuerst blos als Nothfall bei Kranken, und wurde bei Novatus grade von der katholischen Partei in Rom nicht für vollgültig angesehn (*Eus. H. ecc.* 6, 43); man wollte die so Getauften nicht *christiani*, sondern *clinici* nennen. Allerdings aber hat Cyprian über das Aeusserliche der Cäremonie zu ihrem Sinn fortgehend, sie als Nothtaufe für gültig erklärt (*ep.* 69): *Non sic — delictorum contagia ut in lavacro carnali et saeculari sordes cutis abluuntur, ut aphronitris et piscina opus sit. — In sacramentis salutaribus necessitate cogente et Deo indulgentiam suam largiente totum credentibus conferunt divina compendia.*

e) *J. G. Wernsdorf, de vera ratione exorcismorum vet. eccl. Vit.* 749. 4. J. M. Kraft, ausf. Gesch. v. Exorcismo. Hamb. 750. *C. R. Jachmann, de exorc. in bapt. orig. Regiom.* 834. Dieringer, ü. d. Bedeut. d. kirchl. Exorc. (Tüb. Quartalschr. 836. 2.)

f) Eine Verbindung mit der Taufe trat dadurch ein, dass der in den Händen der Exorcisten Befindliche entweder in Todesgefahr die Taufe erhielt wie Novatus (*d*), oder die Taufe als letztes Mittel gegen die Dämonen versucht wurde. *Cypr. ep.* 69, 15: *Quodsi aliquis in illo movetur, quod quidam de iis, qui aegri baptizantur, spiritibus adhuc immundis tentantur, sciat diaboli nequitiam pertinacem usque ad aquam salutarem valere, in baptismo vero omne nequitiae suae virus amittere.* Aber die Taufe überwindet hier den Dämon, und treibt nach dem Folgenden ihn aus, ohne Exorcismus.

sagungsformel (*abrenunciatio Satanae*)[g]. 3) Die Anwendung des Exorcismus zwar im Taufritus, doch vor der eigentlichen Taufe; aber er bezog sich natürlich auf die heidnische Welt, aus welcher der Getaufte herüberkam[h]. 4) Der gewöhnlich sogenannte Exorcismus, in der Taufe selbst, und zwar an christlich Gebornen, und an Kindern vollzogen. Diesem liegen gnostische Vorstellungen zum Grunde von einer natürlichen Macht des Satan über den Menschen, und von magischen Kräften zur Verbannung desselben[i]. Ausserdem ein Gedanke, welcher die Kraft des Sacraments der Taufe herabsetzt, indem er den mächtigsten Erfolg an einen fremden Ritus knüpft. Bei den Protestan-

---

g) *Tertul. de cor. c.* 3: *Aquam adituri, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae ejus et angelis ejus.* Auch noch in Cyrill's mystischen Katechesen (*cat.* 1) ist nur von dieser Entsagung (ἀποταγή) die Rede, ein Ritus von nur moralischer Bedeutung. Eisenlohr, ü. d. Ursprung u. urspr. Sinn der Entsagungsf. bei d. T. (Bengels Arch. III.)

h) *Cypr. Conc. Carth. — primo per manus impositionem in exorcismo — secundo per baptismi regenerationem.* Ebenso von übertretenden Sabellianern *Conc. Const. I.* (§. 116, *d*). Noch im 4. Jahrh. gingen diese Teufelsbeschwörungen neben der Katechese her, daher Exorcisten und Katecheten zuweilen dasselbe bedeuten, und Cyrill (*procatech. p.* 7) ermahnt den Katechumenen: *τοὺς ἐξορκισμοὺς δέχου μετὰ σπουδῆς· — ἄνευ ἐπορκισμῶν οὐ δύναται καθαρθῆναι ψυχή· — φεύγει μὲν ὁ ἐχθρὸς δαίμων, παραμένει δὲ ἡ σωτηρία. Aug. de fide et opp. c.* 6: *Catechizantur, exorcizantur, scrutantur, — cum ad percipiendum baptismum sua nomina jam dederunt. Symb. ad cat.* 2, 1: *Celebrabatur examen atque ex vobis exstirpabatur diabolus.*

i) *Optatus Milev. de schism. Donat.* 4, 6: *Neminem fugit, quod omnis homo qui nascitur, quamvis de parentibus christianis nascatur, sine spiritu immundo esse non possit, quem necesse sit ante salutare lavacrum ab homine excludi. Hoc exorcismus operatur, per quem spiritus immundus depellitur et in loca deserta fugatur.* Augustinus findet auch darin die angeborne Sünde als Knechtschaft unter dem Teufel durch die Sacramente der Kirche bestätigt: *de pecc. or. c.* 45: *excepto enim quod in peccatorum remissionem — baptizantur, etiam prius exorcizatur in eis et exsufflatur potestas contraria, cui etiam verbis eorum a quibus portantur se renuntiare respondent.* Diese Fassung scheint sonach von Afrika aus um die Mitte des 4. Jahrh. allgemein geworden zu sein, gleichzeitig mit der Kindertaufe, welche ihrer Natur nach ein blos moralisch einwirkendes Sinnbild ausschloss. Gewiss wurde seitdem die liturgische Formel in der Kirche ernsthaft genommen als Austreibung eines Dämon, doch hat sich die rednerisch sinnbildliche Bedeutung noch im Andenken des Mittelalters erhalten. *Thomas III. qu.* 72, 3: *Quidam dixerunt, ea quae in exorcismo aguntur, nihil efficere, sed solum significare.* Er widerspricht diesen, weil die kirchliche Formel imperativ laute, hält aber doch diese *sacramentalia* nicht für nothwendig zur Wirkung der Taufe, obwohl nur im Fall der Noth zu übergehn.

ten kommt hinzu, dass im Exorcismus die kirchliche Idee von dem Erfolge der Taufe (als keinem objectiven, realen, vielmehr nur geistigen) verschoben wird. Aber durch die religiös-energische Sprache Luther's kam der Exorcismus in seine Partei herein, und befestigte sich, unter vielfachen Widersprüchen (auch von dem Pietismus) im starren Widerspruche gegen den Calvinismus, und, wie unter uns noch, in schroffer Altgläubigkeit, durch die Einbildung ächten Lutherthums und durch den Aberglauben einer Zaubermacht über das dämonische Reich[k]).

§. 118.

Sehr verschiedene Bedeutungen und Standpunkte hat die Wiedertaufe in der Kirche gehabt, und die Controvers über dieselbe. Entweder war sie die aus nichtchristlichen Heiligthümern herübergekommene Meinung, welche die Taufe für einen Ritus achtete, welcher wiederholt werden könnte und sollte [1]): oder sie wurde vollzogen bei der Aufnahme in eine vermeintlich reinere, ächtere Anstalt oder Kirche, oder man bezeichnete mit dem Anabaptistennamen (welcher übrigens von den Meisten in diesen Parteien selbst zurückgewiesen worden ist) alle Gegner der Kindertaufe [2]). Dieser Gebrauch, mehr aus dem Leben als aus dogmatischen Vorstellungen, immerhin aus ursprünglichen Traditionen hervorgegangen [3]), aber gewöhnlich nur vom dogmatischen Standpunkte aus so vertheidigt als bestritten, hat sich fortwährend für alle Denkarten haltbar und bedeutend dargestellt [4]).

1. Die Wiederholung der Taufe als einer Mysterienweihe

---

k) In der *Conf. Helv. II. c.* 20 wird der Exorcismus mit andern katholischen Taufgebräuchen nur für unnöthig erklärt, in der *Marchica c.* 7 für eine abergläubische Cäremonie. Die in der lutherischen Kirche beibehaltene liturgische Formel wurde erst, als der Kryptocalvinismus besonders in Sachsen ihr entgegentrat, zunächst vom Volke eifrig festgehalten, und galt seitdem als ein Kennzeichen des Lutherthums, obwohl in den sächsischen Visitationsartikeln der Exorcismus nicht erwähnt und schon früh von den lutherischen Dogmatikern nur als freies Adiaphoron mit blos sinnbildlicher Bedeutung vertheidigt wird: *Quenst. IV.* 170: *Non dicimus exorcismum in illas ecclesias, in quibus abrogatus est, esse reducendum, sed statuimus ex christiana libertate retineri posse in illis ecclesiis, in quibus est introductus ad adumbrandam spiritualem captivitatem.* Nach der Freilassung oder Abschaffung in den meisten Landeskirchen am Ausgange des 18. Jahrh. nahm die pietistische Orthodoxie sich des Teufels wie seiner Austreibung wieder an.

bei Gnostikern (Marcion's drei Grade der Taufe) und Manichäern: als einer Lustration im gewöhnlichen jüdischen Sinne bei andern Parteien, z. B. bei den Hemerobaptisten, sofern dieses eine christliche Secte gewesen sein mag[a]).

2. Die Taufe wiederholt bei der Aufnahme aus den Secten in die wahre Kirche, bei den Africanern des 3. Jahrh. und unter den Akatholischen, dieses bis in's 5. Jahrhundert[b]); bei den

---

a) Vrg. §. 116, *b*. Die dreifache Taufe Marcion's bestand nach *Epiph. haer.* 42, 3 nur in der Zulässigkeit eines zweiten und dritten Taufactes zur Sündenvergebung nach irgend einem grossen Vergehen. Das Unsichere der manichäischen Taufe (wahrscheinlich mit Oel): Baur, manich. Religionssyst. 273.

b) Die afrikanische Kirche unter Cyprian und gewiss im Sinne Tertullian's, (*de bapt. c.* 15: *non idem Deus est nobis et illis, nec unus Christus, ideoque nec baptismus unus, quia non idem, quem cum rite non habeant, sine dubio non habent*,) damals einstimmig mit einem Theile der asiatischen Bischöfe, nahm übertretende Häretiker durch die Taufe auf, weil sie die Ketzertaufe gar nicht für eine wirkliche Taufe achtete: die römische Kirche unter Stephanus berief sich für ihre Sitte, Häretikern nur die Hand zur Busse aufzulegen, auf eine unvordenkliche Ueberlieferung. *Cypr. epp.* 69-75. (*Marchetti*) *Esercitazioni Ciprianiche circa il battesimo degli eretici. Roma* 787. Die afrikanische Kirche machte geltend, dass ausserhalb der katholischen Kirche der Geist Gottes nicht wirke, also auch keine Taufe sei, der römische Gebrauch aber die Häretiker in ihrer Bosheit bestärke; für jene sprach auch der zweifelhafte Charakter mancher damaligen Mischsecten. Gewiss stammt das römische Herkommen, welches trotz der spätern hierarchischen Nachhülfe (§. 117, *c*) die Schranken des Katholicismus durchbricht, aus einer Zeit, als sich dieser noch nicht gegen die Secten abgeschlossen hatte. Das römische Herkommen wurde angenommen auf den Synoden zu Arles *a.* 314 (c. 8), Nicäa (*c.* 8) und Constantinopel (*c.* 7) nur mit Ausnahme einiger besonders verhassten, antitrinitarischen Secten. Mit dem Aussterben derselben und mit der allgemeinen Annahme der apostolischen Taufformel verschwanden jene Ausnahmen, in der kirchlichen Praxis stellte sich die allgemeine Geltung der akatholischen Taufe fest, nur von unwissenden Fanatikern wurden Protestanten zuweilen wiedergetauft, und Socinianer zuweilen auch in der protestantischen Kirche. Die Tridentinische Bestimmung lässt allerdings eine beschränkende Deutung zu: *Sess. 7 de bapt. c. 4: Si quis dixerit, baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Sp. S., cum intentione faciendi quod facit ecclesia, non esse verum baptisma, anathema sit.* Als die Donatisten die afrikanische Satzung festhielten, hatte Augustin das römische Herkommen und zugleich das Andenken Cyprian's gegen ihre Berufung auf ihn zu vertheidigen (*de bapt. c. Donat.* 1, 28 *sq.*): damals, wo die allgemeine Kirche über diese Sache noch nicht entschieden hatte, habe der Herr diesen Irrthum eines so hochverdienten Mannes zugelassen, damit er trotz desselben in der kirchlichen Einheit mit Andersdenkenden verharrend den Zeitgenossen und Nachkommen ein Vorbild wäre.

Anabaptisten des 16. Jahrh. (allg. DG. S. 333) als Aufnahme in ihre angeblich edlere Gemeinschaft[c]).

3. Als **apostolische** Tradition wurde die Kindertaufe von den Alexandrinern dargestellt[d]); bei ihnen, neben Tertullianus, werden auch die ersten, aber bereits festen Spuren derselben gefunden[e]). Zweifelhaft mag es sein, ob die Apostel dieselbe bereits angewendet haben, ungeachtet die Analogie der Beschneidung so nahe lag. Wenn gleich 1 Kor. 7, 14 sowohl ausser aller Beziehung auf die Taufe, als auch nur von Kindern

---

c) Auf dem durch die Reformation gegebenen Standpunkte stand auf der einen Seite die Nothwendigkeit der Taufe zum Heile, die daher nie zu früh vollzogen werden konnte, auf der andern ihre Bedingtheit durch den alleinseligmachenden Glauben (*Cat. maj.* 549: *baptismus absente fide nudum et inefficax signum*), der nach seinem protestantischen Begriffe (§. 110, *b, g*) undenkbar ist in Säuglingen: die Reformatoren haben sich an das Erstere gehalten: die Anabaptisten an das Zweite, und von da aus lag der Uebergang nahe zur blos moralischen Wirksamkeit (§. 116, *e*). Hieraus folgte für jene die Behauptung, für diese die Verwerfung der Kindertaufe.

E. S. Cyprian, hist. paedobaptismi. Goth. 705. *J. G. Walch, hist. paedob. 4 prior. saecc. Jen.* 739. 4. (*Miscell. sacr. Amst.* 744. 4.) *G. Wall, hist. bapt. infantum, ex angl.* (*Lond.* 705.) *vertit, auxit J. S. Schlosser. Hamb. Brem.* 748-53. *II.*

d) *Orig. in Rom.* 5, 9: *Ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare. Sciebant enim illi quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quod essent in omnibus genuinae sordes peccati, quae per aquam et Spiritum ablui deberent. In Lev. hom.* 8, 3 nur *ecclesiae observantia.* Sein dogmatischer Grund ist die vorirdische Sünde (*genuinae sordes*), die sogleich bei Eintritte in's irdische Dasein der Sühne bedarf. Er nimt aus der vorgefundenen Kindertaufe einen Beweis für sein Dogma, wie nachher Augustin für das Seine (§. 116, *h*).

e) §. 116, *g. Const. app.* 6, 15: *Βαπτίζετε ὑμῶν καὶ τὰ νήπια καὶ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ θεοῦ.* Eine Vermittelung bildet Gregor v. Naz. (*or.* 40), indem er die bewusstlose Heiligung durch die Taufe der Gefahr des ungeweiht Abscheidens vorzieht, aber für gesunde Kinder das dritte Jahr zu erwarten empfiehlt, damit ein Eindruck und eine Erinnerung stattfinde. (Und im Mittelalter wurde die Taufe wenigstens von Fürstenkindern bis in's dritte, ja siebente Jahr verschoben.) Dass der Pelagianismus der Kindertaufe nicht widersprach, gegen den sie so scheinbar geltend gemacht werden konnte (§. 116, *h*), beweist ihre damalige Verbreitung in der kirchlichen Sitte. Aber unberechtigt ist Irenäus als Zeuge für sie angesprochen worden 2, 22, 4: *Omnes venit* (*Christus*) *per semetipsum salvare, omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem et infantibus infans factus sanctificans infantes etc.* Denn das *renasci per eum* bezeichnet die Theilnahme an seinem göttlich-heiligen Wesen, in welchem er die Stelle aller vertreten habe und allen ein Vorbild gewesen sei (*in juvenibus juvenis exemplum juvenibus fiens*).

aus gemischter Ehe gesprochen ist: so liegt doch darin die Vorstellung, dass Kinder **durch** die Aeltern, Christenkinder also, so zu sagen, *eo ipso* heilig seien. Wahrscheinlich hat zu ihrer Einführung neben dem Interesse der Frömmigkeit auch **das** beigetragen, dass man den unter Judenchristen schwer zu verdrängenden Ritus der Beschneidung völlig zu beseitigen wünschte. Die ersten **Vertheidigungen** derselben aber waren dogmatische, von der natürlichen Bedürftigkeit des Menschen und vom Segen der Taufe hergenommen. Dass sie aber dennoch so lange nicht so allgemein und entschieden geherrscht hat, vielmehr neben ihr noch lange die Mysterienverfassung (allg. DG. S. 63), dieses zeugt für den noch freieren Sinn der Kirche, eben in jenen Lehren. Der stellvertretende Glaube, dessen Begriff in der altkirchlichen Idee christlicher Gemeinsamkeit innelag, konnte ebensowohl mit der Kindertaufe verbunden, als so aufgefasst werden, dass man bei ihm dieselbe als minder nothwendig ansahe [f]). In der protestantischen Kirche trat an die Stelle von jenem der unentwickelte Glaube der Kinder (*fides implicita*) [g]).

---

f) Augustinus hat auch den Gedanken des vom Täuflinge nachzubringenden, oder wenn er früher abberufen würde, durch die Gnade des Allmächtigen zu ersetzenden Glaubens ausgesprochen (*de bapt. c. Donat.* 4, 24): aber die Zurechnung eines fremden Glaubens war ihm die erwünschteste Analogie für die Zurechnung einer fremden Sünde (*credit in altero qui peccavit in altero*) vrg. *de pecc. mer. et remiss.* 3, 2. Der stellvertretende Glaube der Darbringenden erweiterte sich ihm zum Glauben der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen: *ad Bonif. ep.* 23: *Offeruntur parvuli ad percipiendam gratiam non tam ab eis, quorum gestantur manibus, — quam ab universa societate sanctorum et fidelium.* Und dieses ist die katholische Kirchenlehre geworden.

g) Luther hatte sich anfangs gegen die Wiedertäufer mit der *fides aliena* beholfen (*de captiv. Babyl. Opp. II.* 274. *Ep. ad Mel. a.* 1522. De Wette II. 126): als ihm einleuchtete, dass dieselbe für den Täufling doch nur wie ein Ablass sei (Werke. XI. 666 ff.), hat er im Katechismus theils sich darauf berufen, dass Gott, nachdem er die Taufe der Kinder geboten habe, dieselben auch mit dem Glauben beschenken werde (545 *sq: puerum adportamus hac spe et animo, quod certo credat, et precamur, ut Deus eum fide donet*), theils hat er den Begriff der Taufe dahin erweitert, dass sie am Tauftage nur begonnen, durch's ganze Leben gehe, also den Glauben jedenfalls noch in sich begreife (548 *sq: — ut vita christiana nihil aliud sit, quam quotidianus baptismus, semel quidem inceptus, sed qui semper exercendus sit*). Da jedoch nicht verborgen bleiben konnte, dass hierdurch die wirkliche Taufe als ein blos äusserlicher Anfang, eine blosse Cäremonie für etwas Künftiges erschien: vertrug man sich in der Wittenberger Concordie (1536. Luth. Werke. XVII. 2530) dahin, dass eine dem Glauben und der Liebe ähnliche Wirkung des heil. Geistes in den Kindern ihr eigner Glaube genannt werden möge. Die lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrh. fanden darin die volle *fides explicita*, den grossen Begriff

4. Die dogmatischen Vertheidigungen der Kindertaufe sind, ganz dem Geiste der verschiedenen Kirchenparteien gemäss, in der griechischen Kirche mehr von der Seite der Lebensweihe durch höhere geistige Kräfte, in der lateinischen seit Augustinus mehr von der der Erbsündentilgung aufgefasst worden[h]; und diese dann in der katholischen Kirche mehr als Tilgung des Wesens, in der protestantischen mehr als Tilgung der Schuld aufgefasst worden[i]).

Doch hat es niemals an Aussprüchen gefehlt, welche diesen Gebrauch mehr von der moralischen Seite ansehen und empfehlen mochten: als Aufnahme der unter Christen Gebornen in die Gemeine zu voller Theilnahme an der Würde und an dem Rechte der Christen: freilich, wie bei den Pelagianern[k]),

---

derselben drangebend: *Quenst. IV.* 147: *In baptismo Spiritus S. fidem veram salvificam et actualem accendit in infantibus, — prout includit spiritualem notitiam, assensum et fiduciam, seu apprehensionem et applicationem meriti Christi.* Calvin, und im allgemeinen nach ihm seine Kirche, half sich, angeschlossen an 1 *Cor.* 7, 14 und auf die Macht christlicher Gemeinsamkeit vertrauend, durch ein Geheiligtsein der (wiefern zum Heile prädestinirten) Christenkinder von Mutterleib an, woraus eben so leicht die Zulässigkeit ihrer Taufe, als die Unnöthigkeit derselben gefolgert werden konnte. (*Inst.* 4, 15, 22: *Unde sequitur, non ideo baptizari fidelium liberos, ut filii Dei tunc primum fiant, qui ante alieni fuerint ab ecclesia, sed solemni potius signo ideo recipi in ecclesiam, quia promissionis beneficio jam ante ad corpus Christi pertinebant. Cf.* 16, 19.)

h) Diess nach einer Grundverschiedenheit unter beiden Kirchen in der Auffassung des Christenthums. *Theodoret. haerett. fabb.* 5, 18: (die Taufe als nicht blos auf die Sünde zu beziehn, denn wozu würden sonst Kinder getauft) *ἀῤῥαβὼν ἐστι τῶν μελλόντων ἀγαθῶν.* Die lateinische Fassung: §. 116, *h. P. Lomb. IV. dist.* 4: *Omnes parvuli in baptismo ab originali mundantur peccato.*

i) Bei diesem nur verfliessenden Unterschiede ist auch die protestantische Fassung oft von katholischen Kirchenlehrern ausgesprochen: *Aug. c. epp. Pelagianor.* 3, 3: *Baptismus abluit quidem peccata omnia: — sed non aufert infirmitatem.* (Vrg. §. 94, *a.*) *P. Lomb. II. dist.* 32, *A: Licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur, imo per gratiam baptismi mitigatur, — nec ad reatum.* Vrg. *Apol. Conf.* 56: *Baptismus tollit reatum peccati originalis, etiamsi materiale peccati remaneat, videlicet concupiscentia.* Mit der Berufung auf Augustin: *peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur.*

k) *Coelestius:* (Nach *Mercator. commonit. II.* 133) *Quoniam infantes, etiamsi non baptizentur, habeant vitam aeternam.* (Mit der Bestimmung nach *Aug. de gratia et pecc. orig.* 2, 5:) *Infantes autem debere baptizari in remissionem peccatorum, secundum regulam universalis ecclesiae et secundum evangelii sententiam confitemur, quia Dominus statuit regnum coelorum nonnisi baptizatis posse conferri; quod quia vires naturae non habent, conferre necesse est per gratiae*

diese Rechte anfangs mehr auf das himmlische Dasein als auf die Bildung für menschlich-christliches Leben bezogen[l]).

§. 119.

In die Lehren der Kirche von dem zweiten Sacrament, vom Abendmahle, haben sich vom Anfange der Kirche her andere Glaubensmeinungen und kirchliche Interessen hineingezogen, diese Lehre wurde auch seit der Reformation der Mittelpunkt des kirchlichen Streites [1]). Fast alle Parteien vermochten es, in den altkirchlichen Gedanken Zeugnisse für sich aufzubringen: denn die Geschichte dieses Dogma muss davon ausgehen, dass bis in das Mittelalter hinein die Auffassung desselben, als eines nie zu ergründenden Mysterion, völlig frei gewesen sei [2]). Nur für einige Ansichten, welche die spätere Zeit gefasst hat, fand sich kein Raum in der ältesten Kirche [3]).

1. Der Zusammenhang, in welchem die Lehre vom Abendmahle mit allen Angelegenheiten der Kirche gestanden hat, war theils durch die Heiligkeit des Gebrauchs bedingt, theils durch den Anhalt, welchen manche Dogmen in demselben fanden. Hineingezogen wurde es in der ältesten Kirche in den Streit mit den Gnostikern, sofern es gegen den Doketismus[a]), ferner für den Logos als Weltschöpfer[b]), endlich für die Auferstehung des Leibes zu zeugen schien[c]), im 5. Jahrh. in den Nestorianischen

---

liberalitatem. Augustin griff diese ganze Unterscheidung einer Seligkeit jenseit des Himmelreichs als ungereimt an. Aber er selbst und die meisten supernaturalistischen Kirchenlehrer setzten an ihre Stelle eine *damnatio mitissima* der ungetauft gestorbenen Christenkinder.

l) Das Letztere hat in der reformirten Kirche, und nicht blos soweit Zwingli reichte, immer vorgewaltet, war die Ansicht der getrennten protestantischen Parteien und wurde allgemein im neuen Protestantismus. Doch ist von diesem Standpunkte aus die Kindertaufe auch bestritten worden: L. Lange, d. Kindert. in d. ev. Kirche. Jen. 834.

a) *Ignat. ad Smyrn. c.* 7: (von den Doketen) *Εὐχαριστίας ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν I. X., τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.* Für diesen Zweck war es gleichgültig, ob dieses *εἶναι* ein reales Sein aussage, oder nur ein bildliches Sein, ein Darstellen des einstmaligen gekreuzigten und auferweckten Fleisches.

b) *Iren.* 4, 18, 4: *Quomodo constabit eis* (*gnosticis*), *eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui, et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant, i. e. verbum ejus, per quod — terra dat — spicam, deinde triticum.* 5, 2, 2. (§. 120, *a*.)

c) *Ignat.* (§. 120, *a*.) *Iren.* 4, 18, 5: *Πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ αἵματος τρεφομένην;*

Streit[d]). Eine mehr kirchliche Bedeutung erhielt es in den Systemen des Mittelalters. Seit der Reformation legte sich vornehmlich die (dogmatische und kirchliche) Principienfrage hinein. Auch für die dogmengeschichtlichen Arbeiten wurde das Dogma vom Abendmahle seit der Reformation der vornehmste Gegenstand[e]).

2. Von den ältesten Ansichten des Abendmahles seit Paulus bis in die Mitte des 2. Jahrh. haben wir keine sichere Kunde: vornehmlich nicht davon, wie es die Judenchristen mit demselben gehalten haben mögen[f]). Gewiss ist es, dass die Entfernung der Christen von der jüdischen Paschafeier am meisten dazu beigetragen hat, das Abendmahl nicht mehr ganz im ursprünglichsten Sinne und als Mysterion zu nehmen: wobei sich dann natürlich leicht Vorstellungen aus mystischen Zeichen und Bräuchen anderer Religionen einmischen konnten. Die Bezeichnungen des Abendmahles, welche sich durch die ganze kirchliche Zeit hin gleichgeblieben sind, ob sich gleich die verschiedensten Vorstellungen in ihnen bargen, wurden zum Theile auch dorther entnommen: jedoch in der Hauptsache stammten sie aus der apostolischen Sprache her[g]). Der Mysterienansicht gemäss

---

d) Die Nestorianische Ansicht trennte folgerecht Brot und Wein vom himmlischen Leibe Christi, die Eutychianische fasste beide möglichst zusammen; und was natürliche Folge der Grundansicht vom Gottmenschen war, wurde durch eine naheliegende Verwechslung als ein Beweis für dieselbe angesehn.

e) *Melanchthon, sententiae vett. aliquot scriptorum de Coena Dom. bona fide recitatae. Vit.* (530.) 554. 4. — *Oecolampadii dial. quid de Euch. veteres tum Gr. tum Lat. senserint. Bas.* 530. 4. *M. Larrogue, hist. de l'Euch. Amst.* (669.) 737. — (*Arnaud, Nicole et Renaudot*) *La perpetuité de la foi de l'égl. cath. touchant l'Euch. Par.* 669-713. *V.* — *Ernesti, Antimuratorius. Lps.* 755. (*Opp.* 773. *N.* 1.) — *Marheineke, Patrum de praes. Chr. in C. D. sententia triplex. Heidelb.* 811. 4. L. Horst, d. h. AM. e. dogmengesch. Untersuch. Lpz. 815. Dav. Schulz, Gesch. d. L. vom AM. a. d. 2. A. der chr. L. v. AM. Lpz. 831. F. W. Lindner, die L. v. AM. L. 831. K. Meier, Gesch. d. Transsubst. Heilbr. 832. A. Ebrard, d. Dogma v. h. AM. u. seine Gesch. Frankf. 845. B. I. — F. Baur, Tertul. L. v. AM. u. Uebersicht ü. d. Hauptmomente d. Gesch. d. L. v. AM. (Tüb. Zeitschr. 839. II.) — J. J. Döllinger, d. L. v. d. Euch. in d. ersten 3 Jahrhh. Mainz. 826.

f) Als das tägliche, nur religiös geweihte Brot, worauf die anfangs tägliche Gemeinschaft der Liebesmahle führen mochte, im Ev. der Hebräer (*Hier. cat.* 2): *comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis*, nach *Matth.* 26, 29. *Ἅγια ἁγίων*, Brot und Wein: *Test.* 12 *Patr.*, *Levi* c. 8. Vrg. Credner, ü. Essäer u. Ebion. (Winer's Zeitschr. f. wiss. Theol. III, 308.)

g) *Εὐχαριστία, εὐλογία, σύναξις, κοινωνία, coena Domini, missa* s. Suicer und die Lexica.

liebte die Kirche bei diesem Gegenstande immer das Uneigentliche des Ausdrucks[h]). Aber bis zum 9. Jahrh. gab es, bei allen jenen Beziehungen des Abendmahls auf dogmatische Lehren und Fragen, weder ein Dogma noch eine Controvers vom Abendmahle.

3. Folgende Vorstellungen finden sich nicht unter jenen mannigfachen Ansichten des Abendmahles: 1) die, dass es nur gesellschaftliches, den Agapen gleiches Mahl sein solle, (wenn gleich die Idee der Gemeinsamkeit im Abendmahl immer neben den anderen Deutungen desselben aufgefasst worden ist)[i]) oder das Mahl eines gewöhnlichen, menschlichen Bundes; 2) die, dass in ihm blose Zeichen dargeboten würden, darstellende oder auffordernde. Aber auch 3) die Ansichten nicht, dass das Dargebotene äusserlich dazusein aufhörte, oder, dass unter dem mitgetheilten Höheren der irdische Leib Christi zu verstehen sei. Jenes erhellt schon daraus, dass die Kirche fortwährend das Wunder im Abendmahle mit der Verbindung des Himmlischen und Irdischen in der Person Christi und mit der Verbindung von jenen Beiden in der Taufe, verglich[k]):

---

h) Der Grundausdruck, bereits durch Paulus und die drei ersten Evangelien gegeben, war immer Leib und Blut des Herrn. Wie dies als Gefühlsanschauung und in heiliger Rede benutzt wurde, erhellt z. B. aus dem Eide, den Novatus mit Darreichung des h. AM. von seinen Anhängern forderte (*Eus. H. ecc.* 6, 43): *ὄμοσόν μοι κατὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου, μηδέποτέ με καταλιπεῖν καὶ ἐπιστρέψαι πρὸς Κορνήλιον.* Gewiss lag es nicht in der Stimmung der alten Kirche, bei einer frommen, das Gemüth tief ergreifenden Feier ein Sinnbild in Sinn und Bild zu zersetzen. Auch wäre bei blos sinnbildlicher Bedeutung der Vorwurf der Anthropophagie und der Thyestischen Mahle unerklärlich. Aber der freie, auch bewusst sinnbildliche Gebrauch von Fleisch und Blut des Herrn war durch ihn selbst (*Jo.* 6, 51 *sqq.*) gegeben. Hiernach z. B. *Ignat. ad Rom. c.* 7 (von seinem Verlangen nach Märtyrerthum im Gegensatze vergänglicher Nahrung und Lust): *ἄρτον τοῦ θεοῦ θέλω, ὅ ἐστι σὰρξ Ἰ. Χριστοῦ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος,* und *ad Trall. c.* 8: *ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰ. Χριστοῦ. Tertul. de resurr. carnis c.* 37: *Sermonem etiam carnem suam dixit, quia et sermo caro est factus, proinde in causam vitae appetendus et devorandus auditu et ruminandus intellectu et fide digerendus.*

i) Nach 1 *Cor.* 10, 17 *Ignat. ad Phil. c.* 4: *Μία εὐχαριστία, μία σάρξ. Cypr. ep.* 63: *Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt, sic in Christo, qui est panis coelestis, unum sciamus esse corpus, cui conjunctus sit noster numerus et adunatus.* Auch Augustin hebt diese Gemeinsamkeit des Mahles, welche von der spätern katholischen Kirche fast aufgegeben worden ist, oft hervor, und minder künstlich.

k) Auch in bestimmter Festhaltung und Unterscheidung beider Be-

dieses aus dem gemeinen Sprachgebrauche der Kirche, in welchem *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* nur den verklärten Leib Christi bedeutete.

§. 120.

Seitdem die Kirche zu philosophiren begann über ihren Glauben und ihre Heiligthümer, bildeten sich, mit gleichem Rechte und unbesorgt neben einander vornehmlich drei Vorstellungen über das Abendmahl aus. Diejenige, welche wir als die herrschende in Kleinasien nehmen können: Verklärung des irdischen Menschenlebens durch himmlische Substanz, welche in dasselbe übergeht [1]); die alexandrinische, welche das Mitgetheilte, Leib und Blut Christi, uneigentlich, von geistigen Kräften verstand [2]); die africanische endlich, welche Brot und Wein als Symbole des gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi auffasste [3]). Daneben mag auch die populäre gangbar gewesen sein, welche nach der Wandlung zwar dieselben irdischen Dinge, aber mit ungewöhnlicher, sinnlicher Bedeutung und Kraft ausgerüstet, annahm [4]).

1. Die Repräsentanten der ersterwähnten Denkart sind für uns Ignatius, Justinus Martyr, Irenäus. Immerhin mag man auch in dieser Tradition von Kleinasien, wie in anderen Dingen (vrgl. allg. DG. S. 72) einen Nachklang idealer Vorstellungen der Johanneischen Art finden. „Wie der Logos den Menschen Jesus erbaut hat, so schafft er auch in uns aus der irdischen Nahrung verklärten Christusleib, unsere sinnliche Natur zur Unsterblichkeit erhebend." Der Logos thut es: beim Justinus wird dieses mit Zweideutigkeit vom Gebetswort (*δι᾽ εὐχῆς λόγος*) verstanden, beim Irenäus von dem Alles durchdringenden Weltgeist. Die *μεταβολή* bei Justin ist entschieden nur die physische Wandlung des Genossenen in die eigene Leibessubstanz [a]).

---

standtheile *Iren.* 4, 18, 5 (§. 120, *a*). Vrg. *Gelasius, de duab. nat.* (*Bibl. PP. max. VIII.* 703): *Sacramenta corporis et sanguinis Christi divina res est, propter quod divinae efficimur consortes naturae, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini.*

a) Die Grundlage: *Jo.* 6, 54 *sqq.* Noch unbestimmt *Ignat. ad Ephes. c.* 20: *Ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Χριστῷ. Just. Apol. I. c.* 66: *Οὐχ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ᾽ ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰ. Χριστὸς καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκεί-*

Irenäus gebraucht zuerst den Ausdruck *ἀντίτυπα* für das sinnliche Element im Abendmahle[b]).

2. Die alexandrinische Ansicht bei Clemens und Origenes beruht auf zweierlei Gedanken: dass Brot und Wein Symbole seien, und das damit Bezeichnete, aber auch wirklich Mitgetheilte, Allegorie, nämlich Leib und Blut Christi seine Kraft, sein Wort, kurz eine geistige Mittheilung von ihm bedeute[c]). Dieses war nach der alexandrinischen Deutung auch

---

νου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. (Vrg. W. J. Thiersch in Rudelb. u. Guerik. Zeitschr. f. luth. Th. 841. II.) *Iren.* 4, 18, 5: *Ὡς ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.* In demselben ausschliesslichen Interesse für die Auferstehung des Leibes die johanneische Grundansicht materialisirend 5, 2, 2 *sq*: *Ἐπειδὴ μέλη αὐτοῦ ἐσμεν καὶ διὰ τῆς κτίσεως τρεφόμεθα, τὴν δὲ κτίσιν ἡμῖν αὐτὸς παρέχει, τὸν ἥλιον αἰτοῦ ἀνατέλλων, καὶ βρέχων, καθὼς βούλεται, τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησε, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ ἡμέτερα αὔξει σώματα. — Τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ. — Πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ξωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην, καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν*; Allerdings findet sich auch bei Irenäus (1, 13, 2) die erste Spur einer wirklichen, sichtbaren Verwandlung des Weins in Blut, aber als ein Trug und Zauberstück des Gnostikers Marcus. Den Grundgedanken des AM. hat er nur in Bezug auf die Cäremonien des Gesetzes ausgesprochen: 4, 14, 3: *per typica ad vera, per temporalia ad aeterna, per carnalia ad spiritalia.* — Dagg. W. J. Thiersch, die Lehre d. Iren. v. d. Euch. (Rudelbach u. Guerike Zeitsch. f. luth. Theol. 841. IV.) das *οὐράνιον* im AM. Leib und Blut Christi als mit dem *ἐπίγειον*, dem Brot und Wein, wirklich vereint.

b) Doch findet sich dieser Ausdruck nur in dem als ächt nicht vollkommen gesicherten zweiten Fragment des Irenäus (*Iren. fragmm. anecdota ed. C. M. Pfaff. Hag*. 715.), sonst nirgends in sichern Schriften des 2. und 3. Jahrh. Auch die Anrufung des heiligen Geistes und seine Wirksamkeit auf die Elemente der Eucharistie ruht nur auf diesem Fragmente.

c) Die Alexandriner, das Leibliche überall, auch an Christo geringachtend (§. 66, *f*), konnten nicht in irgend einer wunderbaren Erneuerung desselben die Bedeutung des Mysteriums finden, daher setzt es Clemens (*Paedag*. 1, 6) in die geistige Einigung mit Christo (*τὸν σωτῆρα ἐνστερνίσασθαι*), wobei ihm das Fleisch den h. Geist bedeutet, als von ihm erschaffen, das Blut den Logos, (diess aber wird sinnbildlich vom Wein dargestellt: *τὸ αἷμα οἶνος ἀλληγορεῖται*) beides verbunden Christum. Gelegentlich stellt er die ältere Lehre einer Unsterblichmachung des Leibes durch Vereinigung mit dem Logos als dem Princip der Menschwerdung neben diese von einer Vereinigung der Seele mit dem

der *ἐπιούσιος ἄρτος* im Gebet des Herrn[d]). Bei einer solchen, nur geistigen Mittheilung war es natürlich, den Erfolg des Abendmahls lediglich auf den Glauben, als die Bedingung davon, zu stellen[e]).

3. In der nordafricanischen Kirche ist Tertullianus der früheste, von dessen Abendmahlslehre wir Kenntniss haben. Hat er es nun gleich in diesem Artikel vornehmlich mit dem gnostischen Doketismus zu thun, so ist seine Auffassung doch eigentlich dort stehn geblieben. *Figura*, *repraesentare*, *censeri*, *memoria* — sind Tertullian's Ausdrücke: aber das Ganze seiner Aeusserungen beweist überall, dass er unter denselben ebensowenig blos Zeichen verstanden habe, als er gewiss keine Ver-

---

göttlichen Geiste, aber immer auf seinen Grundgedanken zurückkommend, dass Wein und Blut, beides nur Bilder des sich mittheilenden Logosgeistes seien. *Paedag.* 2, 2: *Διττὸν τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐστι σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικόν, ᾧ κεχρίσμεθα· — οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν· — τὸ πνεῦμα ᾠκείωται τῇ ἀπ' αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σὰρξ τῷ λόγῳ, δι' ἣν ὁ λόγος γέγονε σάρξ. — Μυστικὸν σύμβολον ἡ γραφὴ αἵματος ἁγίου οἶνον ὠνόμασεν. — Εὐλόγησε τὸν οἶνον, εἰπών· λάβετε, πίετε, τοῦτό μού ἐστιν τὸ αἷμα· αἷμα τῆς ἀμπέλου, τὸν λόγον, τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα.* *Orig. c. Cels.* 8, 33: *Ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι, καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως χρωμένους.* Aber das Heilbringende liegt ihm nur in der geistigen Aneignung des Logos: *in Matth. tom.* 11, 14: *Ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος· πολλὰ δ' ἂν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγοιτο τοῦ λόγου, ὃς γέγονε σὰρξ καὶ ἀληθινὴ βρῶσις, ἥν τινα ὁ φαγὼν πάντως ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, οὐδενὸς δυναμένου φαύλου ἐσθίειν αὐτήν.*

d) *Orig. de orat. c.* 27 mit der Berufung auf *Jo.* 6, 26 *sqq.* Doch meint er auch hier nicht zunächst das Abendmahlsbrot, sondern den menschgewordenen Logos mit der Erweiterung zum göttlichen Wort überhaupt: *τί δὲ λόγου τῇ ψυχῇ τροφιμότερον*; In diesem geistigen Sinne schon Tertullian (*de or. c.* 6: *spiritualiter potius accipiamus, Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis*), und mit Ausnahme der Antiochenischen Schule ist es der herrschende geblieben in der Zeit der Kirchenväter.

e) *Orig. in Matth. tom.* 11, 14: (wie nach *Mtth.* 15, 11 nichts was in den Mund hineingeht den Menschen befleckt) *οὕτως οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα ἁγιάζει τὸν ἄνθρωπον, κἂν ὑπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου. — Καὶ τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ — κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται· κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως ὠφέλιμον.* Er hat auch die hieraus folgerechte Erhebung über den heiligen Brauch als solchen ausgesprochen *ib*: *οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν, παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος, οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι.* Daher *in Lev.*

wandlung angenommen hat[f]). Tertullianus zuerst hat die Anwendung der prophetischen Stelle Jer. 11, 19 auf das Abendmahl, nach der alexandrinisch-lateinischen Uebersetzung: *mittamus lignum in panem*[g]).

Für die spätere Zeit leuchten aus diesem Theile der Kirche für das Dogma vom Abendmahle Augustinus und Facundus von Hermiane vor: sie stimmen ohne Zweifel mit Tertullian's Meinung zusammen. Von ihnen ist auch der Ausdruck, *sacramentum corporis et sanguinis Christi*, als der bestimmtere, neben dem, welcher fortwährend im kirchlichen Gebrauch blieb: *corpus et sanguis Domini* vom Abendmahle gesagt, eingeführt worden[h]). Man kann annehmen, dass die gesammte lateinische Kirche nach Augustinus sich diese Ansicht angeeignet habe.

4. Die allgemeinste Lehre der griechischen Kirche durch die alten Zeiten hin, die der Theologen des 4. und 5. Jahrhunderts insbesondere, scheint der hier zuerst erwähnten, der altasiatischen, am nächsten gestanden zu haben. Jene populäre, welche wir oben aufgeführt haben, mag unter sehr starken Ausdrücken (*μεταῤῥυθμίζεσθαι, μεταμορφοῦσθαι, μεταποι-*

---

hom. 9, 10: *non haereas in sanguine carnis, sed disce potius sanguinem verbi.*

f) *Adv. Marc.* 4, 40: *Panem distributum discipulis corpus suum fecit, hoc est, corpus meum dicendo i. e. figura corporis mei.* 1, 14: *Nec aquam reprobavit, qua suos abluit, — nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat. De orat. c.* 6: *Corpus ejus in pane censetur. De an. c.* 17: (*Vinum*) *quod in sanguinis sui memoriam consecravit.* Ueber die Bedeutung von *repraesentare*, ohne den modernen Begriff des blosen Scheines, vrg. *de jejun. c.* 13: *Aguntur — concilia ex universis ecclesiis, per quae — et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur.* Daher auch *de resur. carn. c.* 8: *Caro ungitur, ut anima consecretur. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.* F. C. Baur, Tertul. Lehre v. AM. (Tüb. Zeitschr. 839. II.)

g) *Adv. Marc.* 3, 19: *Hoc lignum et Hieremias tibi insinuat, dicturis praedicans Judaeis: venite, mittamus lignum in panem ejus; utique in corpus.* Ebenso *adv. Judd. c.* 10.

h) *Aug. ep.* 23: *Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, sacramenta non essent. Ex hac similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, ita sacramentum fidei fides est. In Psalm.* 98: *Si necesse est sacramentum illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi. In Jo. tr.* 26: *Qui non manet in Christo, nec manducat carnem ejus, nec bibit ejus sanguinem, licet premat dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi.* Daher die geistreiche Erhebung über den äusseren Gebrauch: *In Jo. tr.* 25: *Quid paras dentes et ventrem? Crede et manducasti.* Daher als von religiöser, nicht von magischer Bedeutung: *De trin.* 3, 10: *Honorem*

εἶσθαι) bei den Antiochenern zum Grunde liegen [i]). Ganz in allgemeinen Formeln, oder merkwürdig schwankend zwischen Aberglauben und geistiger Auffassung, hält sich die orientalische Kirche [k]).

Aber in allen diesen Auffassungen lag doch das inne, dass die Kraft, welche man dem Abendmahle beilegte (wie verschieden man sie auch fasste: vornehmlich als Kraft zur Verklärung der menschlichen Natur), nicht nur von der Stiftung oder dem beigegebenen Gottesgeiste herrührte, sondern von der Theilnahme am himmlischen Gute, an Leib und Blut Christi. — Dieses unterscheidet nach altkirchlicher Lehre das Abendmahl von der Taufe.

---

tanquam religiosa possunt habere, stuporem tanquam mira non possunt. Facund. Herm. defensio trium capp. c. 9, 5: *Non quod proprie corpus sit —, sed quod in se mysterium corporis — contineat.*

i) Besonders in vielfachen Aussprüchen des Chrysostomus. Aber auch Gregor v. Nyssa (*Cat. c.* 37) hatte davon gesprochen, dass zur Unsterblichmachung und Gottwerdung des Menschen das durch den Logos geweihte Brot in den Leib desselben verwandelt und das der Erscheinung angehörige Element in ihn umgebildet werde (*τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι, — τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν*), und Cyrill v. Jerus. (*Cat.* 22, 2, *cf.* 3) hatte diese Wandelung der Weinverwandlung zu Cana verglichen, doch hinzufügend: *ἐν τύπῳ οἴνου δίδοται σοὶ τὸ αἷμα.* Dagegen Theodoret (*dial.* 2. *Opp. IV.* 126) auf's bestimmteste ausspricht, dass, während der Glaube jenes Höhere erkennt und anbetet, sein irdisches Sinnbild unverändert bleibe (*οὐδὲ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξιστάτει φύσεως· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας*). Der Abschluss in der Zusammenfassung der verschiedenen Ansichten bei *Jo. Damasc. de fide orthod.* 4, 13: (wie bei der Taufe, weil es die Sitte der Menschen ist, sich mit Wasser zu waschen und mit Oel zu salben, Gott mit Oel und Wasser die Gnade des h. Geistes verbunden und sie zum Bad der Wiedergeburt gemacht hat:) *οὕτως, ἐπειδὴ ἔθος τοῖς ἀνθρώποις ἄρτον ἐσθίειν, ὕδωρ δὲ καὶ οἶνον πίνειν, συνέζευξεν αὐτοῖς τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ πεποίηκεν αὐτὰ σῶμα καὶ αἷμα αὐτοῦ, ἵνα διὰ τῶν συνηθῶν καὶ κατὰ φύσιν ἐν τοῖς ὑπὲρ φύσιν γενώμεθα. Σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα, οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται· ἀλλ' — ὥσπερ φυσικῶς διὰ τῆς βρώσεως ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος διὰ τῆς πόσεως εἰς σῶμα καὶ αἷμα τοῦ ἐσθίοντος μεταβάλλονται —· οὕτως ὁ ἄρτος οἶνός τε καὶ ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα. — Σῶμα δὲ ἡνωμένον θεότητι οὐ μία φύσις ἐστίν, ἀλλὰ μία μὲν τοῦ σώματος, τῆς δὲ ἡνωμένης αὐτῷ θεότητος ἑτέρα.*

k) Unberechtigt hat man ihre Formeln für eine der gangbaren Theorie'n gedeutet, zumal da auch in diesem Artikel der ungenaue Gebrauch der Worte für Vermischung stattfand wie bei dem hier vorbildlichen Artikel von der Menschwerdung, dazu die häufige Verwechslung

§. 121.

Die Kirche hat aber auch vom Anfang an eine Opferidee mit dem Abendmahle verbunden: früher ohne Zweifel im Sprachgebrauche als in der Theorie; daher die sehr verschiedenen Deutungen, welche das Bild erhielt [1]). Dadurch aber schon unterscheidet sich dieser alte Gebrauch des Opferbildes im Abendmahle von dem späteren römisch-kirchlichen, dass bei ihm Opfer (*missa*) und Eucharistie nicht geschieden waren und nicht getrennt werden konnten; aber auch im ganzen Sinne des Bildes [2]).

1. Das Erste, was zur Anwendung des Opferbildes auf das Abendmahl Anlass gegeben hat, ist ohne Zweifel die Abstammung desselben vom Pascha gewesen, welches ja, und selbst vorzugsweise, im Judenthum Opfer genannt wurde. Anbequemung oder auch eigenes Verlangen nach Opfercultus liess das Bild mit Eifer aufgreifen. Drei Deutungen waren die gewöhnlichen in der Kirche: Die eine: Darbringung der Nahrungsmittel, von denen Agapen sammt Eucharistie gefeiert wurden, ein Opfern derselben. Die zweite: ein Opfern von Lob und Dank bei der Eucharistie (*εὐχαριστηθεῖσα τροφή*) [a]). Endlich: An-

---

der Worte für Verbindung und Gemeinschaft. Ueber Ephraem: *Assem. Bib. or. I.* 97. 101. 109 (doch ist das Himmlische bei ihm ziemlich bestimmt nur der heil. Geist). Ueber die Einsetzungsworte im Sinne des Morgenlandes: *N. Wiseman, horae Syriacae* (*Rom.* 828.) *I.* 3 *sqq.* Vrg. *Maruthas* b. *Assem. I.* 180.

G. Calixt. de pontificio missae sacram. Frcf. 614. *Buddeus, de orig. missae pontif.* (*Synt. dss. th.*) (Stäudlin) Versuch e. Gesch. des Dogma v. d. Opfer im AM. v. 1. Jahrh. b. z. Ende des 6. (Gött. Bibl. d. neuest. th. Lit. II. 159 ff.) — J. W. F. Höfling, die Lehre d. Iren. v. Opfer. Erl. 840. *Idem, de Orig. doctr. de sacrificiis Christianor. Erl.* 841. *III Prgg.* — E. Michelis, das Messopfer u. d. Fronleichnamsfest in ihrer welthist. Bedeut. Frkf. 841.

a) Clemens v. Rom, noch ohne bestimmte Beziehung auf das AM. bezeichnet die Priester als *προσενέγκοντας τὰ δῶρα*. Nachweislich hat Justinus zuerst das Opferbild entschieden auf das AM. angewandt im Gegensatze des von Gott verworfenen jüdischen Opfercultus: *c. Tryph.* c. 117: *Θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς X. γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν χριστιανῶν, προλαβὼν ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ. — Εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεσταί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι.* Diese jüdische, besonders nach Zerstörung des Tempels geltendgemachte Bezeichnung des Gebets hat auch in der Kirchensprache immer gegolten (z. B. *Tertul. c. Marc.* 4, 9), und nach ihr erschien das Abendmahl als umgeben von Gebeten und Hymnen selbst als Opfer. *Iren.* 4, 17, 5: *Novi Testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab Apostolis accipiens in universo*

denken an die Aufopferung Christi[b]); wobei noch das zu Statten kam, dass im altalexandrinischen Sprachgebrauche die Opfer

---

mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum. Im Tischgebete der Paschafeier lag dieselbe Danksagung für die Nahrungsmittel als Schöpfergaben, und in der christlichen Auffassung erhielten zugleich die Spenden, aus denen die Agapen bestellt wurden, als der Gottheit dargebrachte Opfer eine religiöse Weihe. Der Unterschied des neutestamentlichen Opfers vom jüdischen liegt im Gemüth des Darbringenden: *Iren.* 4, 18, 1: *Sacrificia in populo, sacrificia in ecclesia, sed species mutata est tantum, quippe cum jam non a servis, sed a liberis offeratur.* Die Wirkung geht vom eignen Gemüth des Darbringenden aus: *Non sacrificio placatur Deus. — Non sacrificia sanctificant hominem, non enim indiget sacrificio Deus, sed conscientia ejus qui offert sanctificat sacrificium, pura exsistens, et praestat acceptare Deum sicut ab amico.* Die zweite Hauptstelle des Irenäus geht nach der von Massuet aufgenommenen Lesart zum Gedanken einer Darbringung des Logos selbst fort, nicht grade des sterbenden (4, 18, 4: *Judaei enim non offerunt, manus eorum sanguine plenae sunt, non enim receperunt verbum, quod offertur Deo*): allein da der ganze Zusammenhang auch hier nur von Darbringung jener Erstlinge handelt, scheint die andere Lesart *per quod* vorzuziehn: die Juden vermögen dergleichen nicht darzubringen, weil an ihren Händen das Blut des Logos klebt, durch den die gottwohlgefällige Darbringung geschieht. — *M. Pfaff, de oblationib. Euchar. in primitiva ecc. Tub.* 720. (*Synt. dss. th.*)

b) Auch hiervon eine Andeutung bei Justin (*c. Tryph. c.* 41), indem er das Opfer des Waizenmehls, welches für die Reinigung vom Aussatze darzubringen war, als Typus auf das Abendmahl betrachtet, welches Christus zum Andenken seines die Seelen reinigenden Leidens eingesetzt habe. Die schon hierarchische Ausführung bei Cyprian: *ep.* 63: *Si Christus ipse est summus sacerdos et sacrificium Patri seipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum offert in ecclesia.* Noch gemessner spätere Väter: *Chrys. in ep. ad Hebr. hom.* 17: *Οὐκ ἄλλην θυσίαν, καθάπερ ὁ ἀρχιερεὺς τότε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ἀεὶ ποιοῦμεν, μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας. Aug. c. Faust. Man.* 20, 18: *Christiani peracti sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi.* — Die Oblationen, welche zunächst in der africanischen Kirche als Gebete, aber auch als Spenden für geliebte Todte am Jahrestage ihres Abscheidens dargebracht wurden zur Besserung ihres Geschicks (*Tertul. de cor. c.* 3. *de monog. c.* 10), gehören nur insofern hierher als Vorspiel der Seelenmessen, wiefern hiermit die Erwähnung ihrer Namen bei der Abendmahlsfeier in Verbindung gesetzt wurde: *Aug. sermo* 172: *Orationibus ecclesiae et sacrificio et eleemosynis non est dubitandum mortuos adjuvari, ut cum eis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt. Hoc enim a patribus traditum universa observat ecclesia, ut pro eis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur ac pro illis quoque id offerri commemoretur.*

überhaupt ἀνάμνησις hiessen [c]). Hiernach konnte es denn auf gleiche Weise geschehen, dass als Opfernde im Abendmahle die Einzelnen, Gegenwärtigen, oder die Kirche [d]), oder die Welt, oder auch Christus [e]) dargestellt wurden. Vielleicht bei Dionysius Areop. zuerst ist es der Priester, welcher darbringt, opfert [f]).

2. Der römisch-kirchliche Opferbegriff hat seinen Ursprung vornehmlich in Gregor dem Grossen [g]). Mit ihm ist der Gebrauch des Wortes *missa* im Abendmahle entstanden, und hat sich mit jenem parallel entwickelt [h]). Die ältere Kirche hat niemals das Opfer als Etwas neben dem Abendmahl, darum auch Trennbares von demselben, angesehen; wiewohl es ihr vielleicht nicht

---

c) Nach Philo, *Hebr.* 10, 3. *Orig. in Lev. hom.* 13: (anspielend auf 1 *Cor.* 11, 24) *ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum.*

d) Jene bei Justinus, diese bei Irenäus (*a*).

e) Nach der Vorstellung, noch ohne Bezug auf das AM., vom Priester, der sich selbst opfert, im Hebräerbriefe, wie in den heidnischen Devotionen. *Cyprian* (*b*). *Aug. de Civ. Dei* 10, 6: *Hanc* (*formam servi*) *obtulit, in hac oblatus est, — in hac sacerdos, in hac sacrificium est.* Aber als Vorbild eines allgemein Christlichen: *ipse homo Dei nomine consecratus inquantum mundo moritur, ut Deo vivat, sacrificium est.* Und von der Kirche in der Abendmahlsfeier: *quod in re quam offert, ipsa offeratur.*

f) *Hier. ecc. c.* 3 in der Beschreibung und Deutung des heiligen Ritus. Doch schon Cyprian (*b*).

g) Vornehmlich durch sein *liber sacramentorum s. sacramentarium.* Seine Lehre z. B. *diall.* 4, 58: *Quis fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, — terrena coelestibus jungi. Diall.* 4, 55 die Erzählung von der Rettung einer Seele aus dem Fegefeuer, auf seine Verfügung, dass 30 Tage lang das Opfer für sie dargebracht werde (*ut nullus praetermittatur dies, quo pro absolutione illius hostia salutaris non offeratur*). Im wesentlichen, ohne die Missbräuche, die sich doch nothwendig an ein Opfer hängten, das auch davon Nichtwissenden rettend sein sollte, war diese Annahme einer neuen versöhnenden Opferung des göttlichen Leibes in jeder Messe das natürliche Ziel des Glaubens einerseits an den Versöhnungstod, andererseits an eine wirkliche sinnliche Gegenwart des getödteten Gottmenschen in den Bestandtheilen des Sacraments, und hiermit die Grundlage der Erneuerung alttestamentlichen Priesterthums; daher auch lange vor Gregor im Schweben zwischen Sinnbild und Wirklichkeit, zwischen dem Segen eines Vergangenen und eines immer neu Bewirkten angedeutet (*b*).

h) Der Name geht aus von der mystischen λαοῖς ἄφεσις. Zu den Opferworten gehört auch und entspricht dem *conficere* das *terminare* in der Sprache des Mittelalters, nach *actio est terminus motus.* Aber Dermung oder Dirmung ist wohl deutschen Ursprungs, heisst nicht Bestimmung zu heiligem Gebrauche (im Isländischen noch Thirmi *agere*), sondern *actio*, vorzugsweise heilige Handlung. Vrg. Lücke in d. th. Stud. u. Krit. 831. I. 117 ff. Mohnike, eb. 833. III. 144 ff.

fern gelegen haben würde, einem Einzelnen das Opfer und die Abendmahlsfeier zu gestatten. Endlich sah Jene auch niemals das Opfer im Abendmahle als eine immer wiederholte Aufopferung Christi an: wiewohl auch die spätere Kirche hierbei zwischen Opferung und Gedächtniss des Opfers nicht so streng unterschieden hat[1]).

§. 122.

Unter den Bemühungen der Theologen des Abendlandes vom 9. Jahrhundert an, der Lehre vom Abendmahle einen bestimmten, auch wohl der Kirche förderlichen Begriff zu schaffen, traten zu den kirchlich vorhandenen Vorstellungen (abgerechnet Aberglauben und Uebertreibungen, welche sich immer mannigfach in dieses Dogma hineingezogen haben) noch drei andere hinzu[1]). Der Streit liess sich nicht entscheiden: die alte Freiheit in dieser Lehre, ausserdem aber die Dunkelheit der Sache selbst, auch die Vieldeutigkeit der Formeln[2]), liessen keine Verständigung zu. Hier sprach nun die Kirche: und mit dem 13. Jahrhundert begann die Scholastik das Dogma der Transsubstantiation und der Messe durchzubilden, jedoch nicht mit unbedingter Sicherheit[3]). Die griechische Kirche hielt an den ältesten Formeln fest, und stritt nur für einzelne Theile des Ritus vom Abendmahle[4]).

Der Abendmahlsstreit des 9. und 11. Jahrh.: allg. DG. S. 221 ff. 287 ff.

1. Drei neue Vorstellungen über das Was und Wie im Abendmahle seit dem 9. Jahrh. aufgekommen: die von blosen Symbolen[a]) — die von äusserlicher Wandlung[b]) — die

---

i) P. Lombardus mit der Berufung auf Augustin (*b*) noch entschieden für die blose Gedächtnissfeier: *IV. dist.* 12, *G: Dici potest, illud quod offertur vocari sacramentum, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et immolationis factae in ara crucis. Semel Christus immolatus est in semetipso, quotidie autem immolatus in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel.*

Zu den S. 328 Erwähnten: *Simplicii Verini* (*C. Salmasii*) *de transsubst. liber. ed.* 2. *L. B.* 660. *J. G. Walch, hist. transs. pontif.* 738. (*Misc. sacr.* 205 *sqq.*) *H. Reuter, de erroribus, quibus aetate media doctr. de euch. turpaverunt. Ber.* 840.

a) Wie diese Ansicht in der alten Kirche weniger bestimmt hervorgetreten, als vielmehr eine Neigung oder ein Vorwurf gewesen ist (*Jo. Damasc. de fide orth.* 4, 13): so hat auch Erigena schwerlich geleugnet, dass eine göttliche Substanz im Abendmahle sei (allg. DG. S. 224), nur dass er hierdurch nach seiner Weltanschauung nichts Be-

von der Einschliessung des Leibes und Blutes Christi in die Elemente des Abendmahls (*impanatio, corpus impanatum*, dem *incarnatum*, *incarnatio* gegenüber). Diese letzte war gemeint, wenn die Scholastik dagegen sprach, dass der Leib Christi in das Brot gewandelt würde [c]). Auch noch in diesen Zeiten hat man die Erste wohl nur in ganz seltenen Fällen anzunehmen: der Glaube der Kirche hatte für sie zu viele Realität.

---

sonderes von derselben prädicirt hat; aber Berengar ist wohl nur durch das Gemeingefühl seiner Zeit von der symbolischen Ansicht zurückgehalten worden, die unter seinen Anhängern, welche das, worin er immer geschwankt hatte, gleichsam unter sich vertheilten, mit bemerkt wurde: *Guitmundus*, *de corp. et sang. Ch. veritate* (*Bibl. PP. max. Lugd. XVIII.* 441): *Berengariani omnes quidem in hoc conveniunt, quia panis et vinum essentialiter non mutantur. Sed — multum in hoc differunt, quod alii nihil omnino de corpore et sanguine sacramentis inesse, sed tantummodo umbras haec et figuras dicunt. Alii vero rectis ecclesiae rationibus cedentes, nec tamen a stultitia cedentes, — dicunt ibi corpus et sanguinem revera, sed latenter contineri, et ut sumi possent quodammodo, ut ita dixerim, impanari; et hanc ipsius Berengarii subtiliorem sententiam esse ajunt. Alii solebant olim putare, quod panis et vinum ex parte mutentur et ex parte remaneant etc.*

b) Im allgemeinen Volksglauben wohl schon zur Zeit des Paschasius Radbertus, römischer Kirchenglaube seit den Verurtheilungen Berengar's, den nicht zunächst die Hierarchie unterdrückt hat (der grösste Hierarch hat ihn geschützt, so lang und soweit er konnte), als allgemein gültige, positive Satzung 1215 (*f*). Diese katholische Kirchenlehre war allerdings von der Lehre des Paschasius noch verschieden, doch lag sie der Potenz nach zu nothwendiger Entwickelung schon darin, denn liess auch Paschasius die Wandelung durch das schöpferische Gotteswort geschehn (*de corp. et sang. Dom. c.* 15, 1: *non ullius meritis, potestate, sed verbo creatoris*), so geschah sie doch durch den Priester, seine Umschaffung war gerade eine Verwandlung der Substanz (*c.* 1, 2: *creari — ex substantia panis — Christi corpus*), und das sinnlich Unleugbare des Brots und Weins, das ihm als ein bloser Schein übrig blieb, musste einer philosophischen Schulsprache alsbald zum Accidenz werden.

c) *P. Lomb. IV. dist.* 11. *D: Alii putaverunt substantiam panis et vini remanere, et ibidem corpus Christi esse et sanguinem, et hac ratione dici illam substantiam fieri istam, quia ubi est haec et est illa.* Ebenso formulirt wird diese Meinung, die sich vornehmlich auf die Analogie der andern Sacramente stützte, von Thomas (*III. qu.* 75, 2) angegriffen als unvereinbar mit der Wahrheit des Sacraments, denn da der Leib Christi nicht durch einen Bewegungsact in das Sacrament komme, könne er in demselben sein nur durch Verwandlung des Brotes in ihn. *Quod autem convertitur in aliquid, facta conversione non manet.* Auch widerspreche ein Verharren der Brotsubstanz der heiligen Formel: diess ist mein Leib! und der Anbetung dieses Sacraments, welche, wenn sich irgend eine geschaffene Substanz darin befände, unzulässig wäre. Auch Duns Scotus hat nicht die Transsubstantiation, sondern diese Impanation angegriffen.

2. Die Hauptformeln insgesammt blieben vieldeutig, jede Partei eignete sich dieselben an. So das *sacramentum corporis et sanguinis Christi* — *converti*[d]) — *spiritualiter* — *substantialiter* — so insbesondere auch *species*. Dieses bedeutete (abgesehn von der äusserlichsten Bedeutung: Theil, Element des Abendmahls), bald nur Zeichen, welches bedeutet (auch etwas Gegenwärtiges, ganz wie *τύποι* in der griechischen Kirche, im Bilderstreite bedeutendes Wort vom Abendmahl), bald Erscheinung, sinnlich Aeusserliches, bald in der That auch nur Schein, Sinnentäuschung[e]).

3. Das Wort *transsubstantiatio*, kirchlich gesprochen erst 1215 im Lateran[f]), findet sich vom Anfange des 12. Jahrh. schon verbreitet, anerkannt, bestimmt erklärt[g]). Ganz natürlich bildete es sich aus den Formeln: *praesentia substantialis* und *transformatio*, *transfiguratio*, als das Bestimmtere, Stärkere heraus: ganz und wesentlich ein Anderes. Das Zweite, was die Kirche in diesem Begriffe noch meinte: dass die Accidentien bleiben, — dieser Hauptanstoss der Schulen nach Aristotelischen Formeln, bis die Cartesianische Philosophie noch einen zweiten bei-

---

d) Auch Berengar *de s. coena* (*edd. Vischer.*) 161: *Est ergo vera procul dubio panis et vini per consecrationem conversio in corpus Christi et sanguinem, sed attendendum, quod dicitur: per consecrationem, quia hic est hujus conversionis modus etc.* (*a*).

e) Die erste Bedeutung bestand für die symbolische Ansicht, in der That auch für Berengar, die zweite war das Accidenz des scholastischen Dogma, die dritte die des Paschasius. Als Accidenzen aber galten dem scholastisch kirchlichen Dogma nicht blos die Aeusserlichkeiten des Brots und Weins, die man gewöhnlich anführte, (*Paschasius: visus et gustus; Lombardus: sapor et pondus*) sondern ihre ganze natürliche Beschaffenheit; die dogmatische Abstraction dachte nur den substantiellen Kern verwandelt. *Innoc. III. de mystt. missae* 4, 7: *Non solum accidentales, sed etiam naturales proprietates remanere: paneitatem, quae satiando famem expellit, et vineitatem, quae satiando sitim expellit.*

f) Hier von Innocenz III. bereits in seiner ganzen katholischen und hierarchischen Bedeutung ausgesprochen: *Conc. Later. IV. c.* 1: *Una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus salvatur. In qua ipse sacerdos est sacrificium J. C., cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos rite ordinatus, secundum claves ecclesiae.*

g) Hildebert von Tours gilt als der Erste, der das Wort braucht (*Serm. VI. Opp.* 689. *Serm. V. in Coena Dom.* 422), welches er nicht erfunden hat.

fügte — musste hinzugedacht werden, wie im Namen der Trinität der Begriff der Einheit.

Wie nun diese Vorstellung in der Scholastik durchgeführt wurde, so die von wirklicher Aufopferung Christi in der Messe. Es wirkte im Glauben der Kirche das Sacrament auf zweifache Weise: dort heiligend, hier sühnend[h]). Die Consequenz war nothwendig, aber der Glaube und das kirchliche Interesse ergriff es gern, das durch Wandlung gewordene „Gut" als ein *numen praesens* fortbestehend und bleibend zu denken, es so aufzubewahren und zu verehren[i]). Hat man das Fest, welches den Leib des Herrn (den Fron-Leichnam) anbetete, das Hauptfest der katholischen Kirche geheissen, so lässt dieses mehr als Eine Deutung zu: es gilt der Feier des unbedingten Glaubens, der sichtbar gegenwärtigen Gottheit, und es ist das Fest von glänzendster kirchlicher Aeusserlichkeit, endlich das Fest der priesterlichen Herrlichkeit und Macht[k]). Dennoch aber muss man es der Kirche einräumen, dass sie stets bemüht gewesen sei, die sinnlich rohe Auffassung dieses Dogma fernzuhalten. Denn ist

---

h) *Thomas III. qu.* 89, 7: *Hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam sacrificium. In quantum enim in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, habet rationem sacrificii: in quantum vero traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti.*

i) Dennoch, wie Thomas Aquinas (*III. qu.* 89, 7), begründet selbst das Tridentinum (*S.* 22. *c.* 1) nur auf dem Bedürfnisse der sinnlichen Menschennatur und des bleibenden Priesterthums das fortdauernde *sacrificium, quod cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret.* (§. 121, *i.*) Die Aufbewahrung, wie sie in der Natur der Sache lag, — eine sinnlich gegenwärtige und einschliessbare Gottheit (*in pyxide*) — wurde wegen des oft plötzlichen Gebrauchs für Kranke gerechtfertigt. Die gleichfalls folgerechte Anbetung ist aus der ehrerbietigen Feier doch sehr allmälig durchgedrungen: *Gregor. IX. Decretal. III. tit.* 41, 10: *Sacerdos quilibet doceat plebem suam, ut, cum elevatur hostia, quilibet se reverenter inclinet.* Aber *Conc. Trid. S.* 13. *c.* 5: *Nullus dubitandi locus relinquitur, quin omnes fideles, pro more in catholica ecclesia semper recepto, latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic s. sacramento exhibent, — nam eundem Deum praesentem in eo adesse credimus, quem Pater — dicit: adorent eum omnes angeli. J. Boileau, de adorat. panis consecr. Par.* 685. *J. C. de Lith, de adorat. panis consecr. Suabac.* 753.

k) Das Fronleichnamsfest wurde zu Trient ausdrücklich bezeichnet als das glänzende Triumphfest der Kirche (*S.* 13. *c.* 5): *sic quidem oportuit victricem veritatem de mendacio et haeresi triumphum agere, ut ejus adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae ecclesiae laetitia positi vel fracti tabescant, vel confusi aliquando resipiscant.*

es auch ihre Meinung, der wahrhafte Mensch Christus werde im Abendmahle mitgetheilt: so hat sie denselben doch immer übersinnlich, kurz mehr seine gesammte Persönlichkeit vorgestellt (das Gegentheil, die *manducatio Capernaitica*)[l]); und die rohen Fragen, welche wohl oft zur Ironie geworden sein mögen, über Geschick und Erfolg des vergöttlichten Brotkörpers ausserhalb der Eucharistie, wurden durch den Gedanken zurückgewiesen, dass das Geheimniss der Wandlung nur für die geistige Lebenssphäre gehöre (für den *usus humanus*)[m]). — Abweichende Meinungen treten indessen noch vielfach bis in die Zeit der Reformation hin auch ausser den Mystikern und ausser der kirchlichen Opposition auf[n]).

---

l) Doch musste Berengar in Rom 1059 schwören (*Mansi XIX.* 900): *panem et vinum post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri esse, et sensualiter, non solum in sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari et frangi, et fidelium dentibus atteri.*

m) Die Frage, ob der Leib des Herrn von einem Thier, einer Maus verzehrt werden könne, wurde von den Scholastikern verschieden beantwortet, je nachdem die fromme Scheu vor einer Entwürdigung des göttlichen Inhalts, oder der folgerechte Gedanke der substantiellen Verwandelung vorherrschte. Was in ihr lag, dass der Leib Christi den Ausgang anderer Nahrungsmittel theile, dieses ist schon seit Paschasius in der Kirche immer als Stercoranismus verleugnet worden (allg. DG. S. 224). Eine scheinbar feste Entscheidung gab Thomas (*III. qu.* 77, 4) dahin, dass Leib und Blut des Gottmenschen erst dann verschwinde, wenn die Accidenzen des Brots und Weins eine solche Veränderung erleiden, dass ihre Substanz als solche zu Grunde gegangen wäre. Aber das phantastisch gedachte Verhältniss zwischen Accidenzen zu einer ihnen entfremdeten Substanz und die Unbekanntschaft mit den wahrhaften Gesetzen der natürlichen Metamorphose der Dinge, liess auch diese Bestimmung nur nach kirchlicher Convenienz deuten.

n) So achtete Johann v. Paris (*determ. de modo existendi corpus Chr. in sacr. altaris, ed. Alix. Lond.* 686.) nur die *vera et realis existentia corporis Christi in sacramento* für nöthig zum Glauben, und diese könne auch so gedacht werden, — *ut substantia panis maneat sub accidentibus suis non in proprio supposito, sed tracta ad esse et suppositum Christi, ut sic sit unum suppositum in duabus naturis,* als eine *communicatio idiomatum inter panem et corpus Christi.* — Das Aeusserste der mystischen Abweichung als Ueberbietung der Kirchenlehre lag in der dem Pantheismus folgerechten Erhebung derselben zur Allgemeinheit, wenn auch nur zunächst in Bezug auf den Menschen ausgesprochen, z. B. in der Verdammungsbulle von 1329 gegen Meister Ekkard der 10. Satz desselben (*d'Argentré I.* 312): *Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum simili modo, sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi.* Das Aeusserste der kirchlichen Opposition hat Wikliffe ausgesprochen, indem er die Transsubstantiationslehre ohne weitres häretisch und götzendienerisch nennt, (*Dialog.* 4, 6: *inter omnes haereses non fuit nefandior, quam haere-*

4. Die vornehmste Formel der **griechischen** Kirche ist *μεταβολή* geblieben. Erst das 17. Jahrh. hat *μετουσίωσις* eingeführt[o]), welches auch P. Mogilas aufgenommen hat. Und in der Ansicht scheint jene Kirche zu der, oben zuerst aufgeführten **asiatischen** Vorstellung zu halten: **innerliche** Wandlung des Genossenen zur Erhebung der Menschennatur. Dabei hat sie zwar auch die Opferidee im Abendmahl festgehalten, jedoch ohne Opfer und Eucharistie im Sinne und als Ritus zu trennen[p]). Im **Ritus** ist es vornehmlich das *ἄζυμον* gewesen, gegen welches die griechische Kirche seit dem 11. Jahrh. gestritten hat[q]); und allerdings konnte sich durch das Gewicht, welches hierdurch auf die äussere Substanz gelegt wurde, die Vorstellung bestärken, wenn sie auch nicht daraus hervorgegangen ist, dass im Abendmahl fortwährend eine irdische Realität vorhanden sei und dargeboten werde. Andere Verschiedenheiten lagen in der gangbaren **Liturgie** der beiden Kirchen: oder sie sind nicht allgemein gewesen, wie die Eucharistie der **Kinder** nicht unbedingt gegen den Ritus des Abendlandes gewesen ist[r]).

---

sis ponens accidens sine subjecto esse hoc venerabile sacramentum,) nur eine nicht räumliche, sondern geistige Gegenwart des Leibes Christi in der Hostie anerkennend.

o) *Mogil. Conf. orthod. I. qu.* 107: *Μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα ἡ μετουσίωσις παρευθὺς γίνεται, καὶ ἀλλήσει ὁ ἄρτος εἰς τὸ ἀληθινὸν σῶμα τοῦ Χριστοῦ —· ἀπομένονται μόνον τὰ εἴδη ὁποῦ φαίνουνται.* In der Zeit ihres kräftigen dogmatischen Bewusstseins würde diese Kirche ein Verschwinden des zunächst irdischen Stoffes gescheut haben als einer doketischen Ansicht von Christo günstig: aber gegenüber der Calvinistischen Auffassung des Cyrillus Lucaris war die Uebersetzung der *transsubstantiatio* in's Griechische die natürliche Abwehr.

p) Das Opfer, auch für die Todten, als eins mit dem am Kreuze dargebrachten des menschgewordenen Logos. *Conf. orthod. I. qu.* 107. Vrg. Tüb. theol. Quartalschr. 833. I. S. 173.

q) Allg. DG. S. 235. Die orientalische Sitte des gesäuerten Brots, wenn auch nur nach der Johanneischen Ueberlieferung die ursprüngliche, ist doch jedenfalls die apostolische, da man bei dem täglichen Genusse des h. AM. und in Verbindung mit dem Liebesmahle sicher nicht daran gedacht hat hierzu ungesäuertes d. i. Pascha-Brot zu nehmen. Dagegen die befremdende Erscheinung, dass grade von der römischen Kirche das judaisirende Brot vertheidigt wurde, in dieser so früh und bestimmt antijüdischen Kirche sicher nicht ein Festhalten an ursprünglicher Ueberlieferung war, sondern eine italienische Volkssitte, wie man denn noch jetzt in Unteritalien und Sicilien auf dem Lande insgemein nur ungesäuertes Brot findet. Die ältere Kirche brauchte eben das alltägliche Brot nach Landesart, und so hatte sich die verschiedene Sitte längst festgestellt, als im allgemeinen Widerwillen beider Kirchen ihre Verschiedenheit bemerkt wurde. *Mich. Caerularii Ep. in Canisii Lectt. ant. T. III. P. I. p.* 281. 187 *sqq.*

r) Im Mittelalter bis in's 15. Jahrh. kommt noch einzelne Kinder-

§. 123.

Als endlich das Zeitalter der Reformation die Lehre vom Abendmahle zum vornehmsten Gegenstande dogmatischen und kirchlichen Widerspruchs machte, war es bei den Gemässigteren eigentlich nur die Lehre vom Messopfer, gegen welche sie sich richteten. Bei den Freiergesinnten aber zog sich viel rationalistischer Geist in diese Streitigkeiten. Bald legte sich nun eine grosse Verschiedenheit der Auffassung in der Lehre auseinander [1]). Das Charakteristische dieser neuen Erscheinungen im Dogma war die Bemühung um den Schriftsinn, um die Einsetzungsworte: vornehmlich bei denen, welche jede Vorstellung von Genuss des Leibes und Blutes Christi entfernt haben wollten [2]). Jede, auch die streng kirchliche Ansicht, und die dogmatische gerade, wenn sie am genauesten ist, wird heutzutage an diesen Gegensätzen viele, nur eingebildete und künstliche Differenzen finden mögen [3]).

1. Die älteren und neueren Ansichten vom Abendmahl ordnen sich unter diese vier Kategorien: Wandlung — Verbindung — Symbole — gesellschaftliche Zeichen. Im ersten hat man die äusserliche Wandlung (Transsubstantiation) von der innerlichen (griechische Kirche) zu unterscheiden. Die Verbindung geschieht (ausser der Impanation), entweder mit dem wahrhaften Leib Christi, oder mit dem, was man im geistigen, uneigentlichen Sinne so nennen kann: Wesen, Kraft Christi, oder Erfolg seines Todes (Luther — Calvin) [a]).

---

communion vor: sie ist wohl besonders dadurch abgekommen, dass nach alter Kirchensitte Kinder oft nur den Kelch erhielten; und gefirmelte Kinder werden noch immer zum h. AM. gelassen. *Zorn*, *Hist. eucharistiae infantum. Ber.* 736.

Lud. Lavater, *hist. controv. sacramentariae. Tig.* (563.) 672. *Hospiniani hist. sacram. Tig.* (598.) 602. *II. f.* Zür. 611. 4. — (Selnecker u. Chemnitz) Hist. d. Sacramentstr. 591. 4. Löscher, ausführl. *Hist. motuum* zw. Luth. u. Ref. Frnkf. u. L. 2. A. 723. III.

a) Als Luther mit dem hierarchischen Priesterthum die Wandelungslehre verwerfen musste, die er nun als eine von S. Thomas Fabeln ansah, forderte sein folgerechter Gedanke für den alleinseligmachenden Glauben nur ein bekräftigendes Zeichen (*de captiv. Babyl. Opp. T. II.* 206: *In omni promissione sua Deus vere solitus est adjicere signum aliquod —: sic in missa adjecit signum memoriale tantae promissionis, suum ipsius corpus et sanguinem*), und sein sinnlicher Mensch war geneigt, im AM. nur dieses Zeichen zu sehn (An die Christen zu Strassb. 1525. b. de Wette II. 577): aber sein poetisch religiöser Tiefsinn hat immer einer sinnlichen Gegenwart des Gottmen-

Das Symbol kann entweder nur Erinnerungszeichen sein sollen, oder darstellendes, entweder das, was uns zu Theil werden

---

schen bedurft, wenn er auch erst im Drange des Streits zu seinem bestimmten Begriffe der realen Gegenwart des gottmenschlichen Leibes im Genusse der Hostie gelangte. (Auch *de captiv. Babyl. II.* 263: *Simplici fide Christi corpus et sanguinem veraciter ibi contineri credunt. Quid si philosophia haec non capit? Major est Spiritus S. quam Aristoteles.*) Seine Beweisführung hat er bald nur exegetisch auf τοῦτό ἐστι gegründet, als welches nur ein identisches Verhältniss zwischen Subject und Prädicat bezeichne (Vom Sacr. d. Leibes u. Blutes wider die Schwärmer. 1526. Walch XX. 918: „Sollt ich nicht vernehmen, wenn mir jemand eine Semmel vorlegte, und sagte: nimm, iss, das ist ein weiss Brot! Item: Nimm hin und trinke, das ist ein Glas mit Wein! also" etc.), und demnächst auf die innere Erfahrung, (eb. 922: „Wie das zugehet, kannst du nicht wissen: dein Herz fühlet ihn aber wohl, dass er gewisslich da ist, durch die Erfahrung des Glaubens"), oft mit grosser Liberalität über die räumliche Art der Gegenwart. (Dass die Worte Chr. das ist mein Leib! noch feststehn wider die Schwarmgeister. 1527. Eb. 1012: „Gott hat mehr Weise, ein Ding im andern zu haben, denn diese grobe, wie Wein im Fasse, Brot im Kasten. Levi war in den Lenden Abraham. Farbe und Licht, und was man siehet, heisst in den Augen sein, dass auch Himmel und Erde mögen in den Augen sein. Item es ist alles im Spiegel, was davor stehet. Alle Dinge sind in unserm Herzen, auch Gott selber.") Bald hat er sie gegründet auf die durch die *communicatio idiomatum* gegebene Allgegenwart der menschlichen Natur Christi. (Eb. 1010: „Christi Leib ist zur Rechten Gottes. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden. So ist sie gewisslich auch im Brot und Wein über Tische. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muss Christi Leib und Blut sein. 1011: Wenn Christus im Abendmahl diese Worte, — das ist mein Leib — gleich nie hätte gesagt, so erzwingens doch diese Worte — Christus sitzt zur Rechten Gottes — dass sein Leib und Blut da möge sein, wie an allen andern Orten, und darf hier nicht einiger Verwandelung.") Daher einestheils, nachdem der Streit zwischen Luther und Zwingli bereits die evangelische Kirche zerspalten hatte, noch die *Confutatio Pontificia* an der lutherischen Abendmahlslehre keinen Anstoss nahm (*X: Decimus articulus in verbis nihil offendit, quia fatentur, in eucharistia corpus et sanguinem Christi substantialiter et vere adesse*), anderntheils Luther die Transsubstantiation als eine sophistische Subtilität nur bei Seite liegen liess (*Art. Smalc.* 330). Beide Lehrformen Luthers haben in seiner Kirche immer neben einander bestanden: die einfache nur der realen Gegenwart des Leibes und Blutes im AM., *Conf. Aug. X*, die auf die Ubiquität gegründete, *Form. Conc. VII.* Gegen den Vorwurf, dass in Zwinglis Abendmahl nur gemeines Brot sei und keine wahre Gemeinschaft mit Christo, hat vornehmlich Butzer die religiöse Bedeutung des h. Mahls als eine wahrhafte Gemeinschaft mit Christo hervorgehoben, aber als eine Gemeinschaft mit einem geistigen Wesen durch den Geist unter dem Sinnbilde seines Leibes und Blutes. Wiefern hier im Ausdrucke nur diese Unterscheidung vom lutherischen Lehrbegriffe blieb, dass dieser im Festhalten an der realen Gegenwart des Leibes Christi seinen Genuss selbst für die Ungläubigen behauptete, ist auch

kann (die Mittheilung Christi), oder wozu wir uns anschicken sollen (uns mit Christus zu verbinden). Die sogenannten Sacramentarier haben sich in dieser Ansicht bewegt und ausgebreitet: oft sind die Einzelnen, Zwingli selbst, nicht klar und beständig in der Auffassung dieser Ansicht gewesen [b]). Das nur gesell-

---

dieses von Butzer in der Wittenberger Concordie v. 1536 zugestanden worden: „wie S. Paulus sagt, dass auch die Unwürdigen das Sacrament niessen, also halten sie auch, dass die Unwürdigen Leib und Blut Christi wahrhaft empfahen"; aber er hat dieses gegen die Seinen dahin gedeutet, dass doch nicht die ganz Ungläubigen gemeint sein, also immer noch ein Grad von religiöser Gemeinschaft stattfinde, wenn auch nur zum Gerichte, denn Türken, Juden oder Mäuse hätten doch auch nach Luther nichts davon. Diese Richtung in der reformirten Kirche hat sich durch Calvin vollendet. Seine Lehre ist wesentlich Union: er räumt für Zwingli das Sinnbildliche ein, für Luther die Gegenwart des Leibes und Blutes, von jenem unterscheidet er sich durch die Anerkennung eines Uebernatürlichen, unmittelbar von Christo Ausgehenden, von diesem durch die Geistigkeit desselben. *Inst. IV,* 17, 1: *Quidquid ad exprimendam veram substantialemque corporis et sanguinis Domini communicationem, quae sub sacris coenae symbolis fidelibus exhibetur, facere potest, libenter recipio.* 18: *Tametsi carnem suam a nobis sustulit et corpore in coelum adscendit, ad dexteram tamen Patris sedet h. e. in potentia Patris regnat. Hoc regnum non ullis locorum spatiis limitatum, quin Christus virtutem suam in coelo et in terra exserat, quin se praesentem potentia et virtute exhibeat, — non secus acsi corpore adesset, quin denique suo ipsius corpore eos pascat, cujus communionem spiritus sui virtute in eos transfundit.* Bei diesem vermittelnden Charakter ist in Calvin's Lehren bald mehr die Annäherung an Zwingli hervorgetreten, bald mehr die an Luther bis zu dem Zugeständnisse, dass auch den Ungläubigen der Leib Christi dargereicht werde: *ib.* 10: *rem illic signatum offert et exhibet omnibus, qui ad spirituale illud epulum accumbunt, quamquam a fidelibus solis cum fructu percipitur;* wofür der genauere Ausdruck im *Consensus Tigur. XVIII: certum quidem est, offerri communiter omnibus Christum cum suis donis, nec hominum incredulitate labefactari Dei veritatem, quin semper vim suam retineant sacramenta: sed non omnes Christi et donorum ejus sunt capaces, — quisque pro fidei suae mensura accipit.* Auch in den Symbolen der reformirten Kirche seit Calvin's Einflusse tritt bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite hervor.

b) Zwingli (*Subsid. de euchar.* hinter d. *Comm. de vera et falsa rel.* 1525. Klare Underrichtung v. Nachtmahl 1526. *Amica exegesis* 1527 *etc.*) machte für die rein sinnbildliche Bedeutung der geistigen Einigung mit Christo durch ein Gedächtnissmahl geltend: die örtliche Natur eines jeden Körpers, auch des Körpers Christi im Himmel, die biblische Bedeutung von *ἐστί* als nicht immer ein identisches Verhältniss bezeichnend, das Unnütze des Fleisches, indem der Glaube allein selig macht, und das heilbringende geistige Geniessen Christi unter dem Bilde seines zu geniessenden Fleisches und Blutes *Jo.* 6. Aber auch er, jenem Bedürfnisse folgend, die religiöse Bedeutung herauszustellen, hat, ohne sich untreu zu werden, von einer wahren Gegenwart des Leibes gesprochen, die ihm doch nur vorhanden ist für den Glauben, geistig und

schaftliche Zeichen hat mehr in einer Ansicht erst neuerer Zeiten gelegen[c]). Ganz neu endlich, aber auch schon wieder im Geiste der Zeit überwunden, ist diejenige Vorstellung gewesen, welche im Abendmahle gar keine Stiftung Jesu, sondern nur eine zufällige Rede oder Ausrufung hat finden wollen[d]).

2. Die unendliche Verschiedenheit in der Deutung der Einsetzungsformel fand bei denen Statt, welche die Symbolansicht vom Abendmahl hatten. Wiewohl auch zwischen den Freunden der zweiten Ansicht wenigstens der Streit über „ist“ und „bedeutet“ gewesen ist: ein meist unverstandener Wortstreit: denn in ganz strictem Sinne nimmt keine dieser Parteien jenes ἐστί, ja nicht einmal die der ersten Auffassung haben es gethan. Aber jene, bei denen sich die Deutung ungemessen trennt, haben entweder eben im ἐστί, oder im Prädicate (σῶμα, αἷμα) den Tro-

gleichsam. *Ad Car. Imp. fidei ratio: Credo, quod in s. eucharistia verum corpus Christi adsit, fidei contemplatione, h. e. quod ii qui gratias agunt Domino pro beneficio nobis in Filio suo collocato, agnoscunt illum veram carnem assumsisse, vere in illa passum esse, — et sic omnem rem per Christum gestam illis fidei contemplatione velut praesentem fieri.*

c) Dabei hat der Socinianismus sich mehr an die Todesfeier, der Arminianismus mehr an das sinnbildliche Zeichen geistiger Einigung mit Christo und ihrer Segnung gehalten. In der Sitte aller Kirchen, welche den Genuss des AM. in ihrer Gemeinschaft als das Zeichen des vollen Eintritts in dieselbe ansehn, ist jene Bedeutung gegründet; ihre Steigerung zum antiken Bundesmahl: H. Stephani, d. h. AM. Landsh. 811. Der Rationalismus hat die einfache sinnbildliche Bedeutung vornehmlich exegetisch begründet: D. Schulz, d. chr. L. v. AM. nach d. Grundtexte. Lpz. (824.) 831. Höchst unbestimmt hat der neuere Supernaturalismus, vor seiner neusten Steigerung zum alten Lutherthum und auch hier noch ohne bestimmte Erneuerung der Ubiquitätstheorie, etwas Uebernatürliches festhalten wollen, ohne doch an den wirklich gegenwärtigen Leib Christi zu glauben, z. B.: Th. Schwarz, ü. d. Wesen d. h. AM. Greifsw. 825. (Verklärung des Leiblichen zu einem geistlichen Leibe), F. W. Lindner, d. Lehre v. h. AM. Lpz. 831. (Seelenspeise durch Sündenvergebung). Aber die neueste Philosophie konnte dem einen Momente der Kirchenlehre, wenn sie wollte auch der katholischen, (doch hat Hegel, Phil. d. Rel. II. 274 die Calvinische Vorstellung begünstigt, während er die Lutherische nannte,) dem Genusse der Gegenwärtigkeit Gottes, sein volles Recht widerfahren lassen: aber Fleisch und Blut Christi, überhaupt irgend ein einzelnes Ding ist ihr doch nur ein zufälliges Symbol dieser allgemeinen Gottesnähe. Vrg. J. Sengler, Würdigung d. Schr. v. Schulz, nebst aphorist. Grundzügen zu e. specul. Darst. d. kath. AM.lehre. Mainz. 830.

d) Thiess, krit. Komment. I. 387. Strauss, Leben Jesu. 4. A. II. 421 ff. Das Ungeniessbare des h. AM. für die moderne Bildung liegt nicht blos im Fleisch- und Blutgeschmacke desselben, sondern in seiner Beschränkung auf die Gemeinschaft einer bestimmten Religionsform (Strauss, Glaubensl. II. 601).

pus gefunden. In diesem, wenn sie die Worte nahmen: von der Art Leibes und Blutes (Oekolampadius)[e]), oder, so gut wie dieses, oder Unterpfand desselben (Neuere)[f]). Oder sie haben das τοῦτο von den Dingen weg, auf den Leib Jesu beziehen wollen (Carlstadt)[g]), oder dasselbe als Prädicat genommen (für τοιοῦτο). Und zwar wieder bald in der Beziehung auf den Act des Brechens und Vergiessens, bald auf Brot und Wein, also Speise. Dieses nun entweder (Schwenkfeld) auf die Person Jesu bezogen, als Gegenstand des Genusses, ernährend, erquickend[h]), oder (Neuere) Leib und Blut vom Versöhnungstode Jesu verstanden, an welchem Alle Theil nehmen sollten[i]).

3. Gegen den Abendmahlsstreit überhaupt wird der minder befangene kirchliche Sinn mit den ältesten Zeiten das zu sagen haben, dass die Kirche diesen Gegenstand als ein unergründliches Mysterion zu nehmen habe: eine freiere, christliche Ansicht wird sich daneben daran halten, dass in einer Feier der Liebe Christi kein Meinungsstreit aufkommen dürfe. Aber auch bei strengeren Vorstellungen finden sich überall Anhaltspunkte für eine vermittelnde, vereinigende Denkart. Für die protestantischen Kirchen ist es oben schon (allg. DG. S. 431) nachgewiesen worden; es kommt dazu, dass Calvin's Vorstellung, dass nur der Gläubige im Abendmahl das Himmlische empfange, sowohl überhaupt ächt protestantisch ist, als auch in der lutherischen Bestimmung inneliegt, dass der Segen des Abendmahls im Glauben des Geniessenden bedingt sei. Ja, es muss sich Jedem wahrnehmbar machen, dass selbst die katholische Lehre, in der geistigen Auffassung, welche die edlere Lehre immer entschiedener aufgestellt hat, in fortwährender Schwankung zu der protestantischen sei, und zuletzt nur eine todte, unfassbare Formel zwischen den Kirchen liege.

---

e) *Liber de genuina verbb. Domini: hoc est etc. juxta vetustt. auctores expositione. Bas.* 525.

f) z. B. Hildebrand, Vers. ü. d. Sinn Chr. b. d. Stiftung d. h. AM. Freib. 816.

g) Auslegung d. Worte Christi: das ist mein Leib. Witt. 525. 4. Luth. W. v. Walch XV. 2422 ff. XX. 186 ff. Seine abentheuerliche Scheidung der Einsetzungsworte (*λάβετε, φάγετε!* Einladung zum Essen; ohne Bezug hierauf *Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* Hinweisung auf seinen eignen Leib,) hatte nur dadurch etwas Imponirendes für seine Partei, weil er sich auf *Matth.* 16, 18 berufen konnte, wo diese die beiden Sätze eben so auseinander hielt, um unter dem Felsen, auf dem die Kirche erbaut werden solle, nicht Petrus, sondern Christus selbst zu verstehen. Vrg. Göbel, Luth. AM.lehre vor u. in d. Streite mit Carlst. (Stud. u. Krit. 843. II f.)

h) Plank, prot. Lehrbegr. V. 1. 90. *i*) So auch Lindner (*c*).

§. 124.

Im Aeusserlichen der Abendmahlsfeier hat die protestantische Kirche immer die unbedingte Freiheit der Einrichtung geltend gemacht[1]). Die römische Kirche hat den alten Messkanon als eine bleibende kirchliche Satzung angesehn. Einiges, was man als Misbräuche in dieser Sache anerkannt hat, gehört nicht zu dem Wesentlichen des katholischen Ritus[2]): wirklicher Misbrauch dagegen war die Kelchentziehung für die Laien, deren Widerlegung von jeher in der blosen Darlegung ihres Ursprungs und ihrer Geschichte gelegen hat[3]).

1. Ausser den ganz äusserlichen Dingen, den Elementen des Abendmahls, welche die Protestanten stets freigegeben haben[a]), gehört zu diesen Freiheiten auch, wiewohl lange Zeit nicht eingestanden in der lutherischen Kirche, die Verbindung des alten Sacraments der Busse, protestantisch also: der Beichte und Absolution, mit der Abendmahlsfeier, auch die Form von jener (nur die Ohrenbeichte öffentlich und entschieden abgestellt). Jene Verbindung mag dadurch möglich geworden sein, dass die Exomologesis und Absolution in der altkirchlichen Liturgie neben der Eucharistie statthatte; aber gar nicht dazu gehörig, und ganz für Andere, als für die Theilnehmer an dieser. Als ein sittlich förderlicher Gebrauch wurde sie im lateinischen Mittelalter mit der Eucharistie verbunden, ohne jedoch aufzuhören, auch für sich als das Busssacrament zu bestehn. Festgesetzt wurde sie im Lateran 1215[b]).

2. Nicht wesentlich katholisch sind im Ritus jener Kirche solche Misbräuche gewesen, in welchen theils die Eucharistie über die religiöse Sphäre hinaus gebraucht (wie es in den Ordalien geschehen, und wo das Abendmahl überhaupt Ritus der Weihe gewesen ist), theils die Messe als ein Bittopfer für allerlei Zwecke des Lebens gemisbraucht worden ist. Aber sie konn-

---

a) So hat die lutherische Kirche, im Widerspruche ihres theoretischen Sprachgebrauchs mit ihrer Praxis (wie hinsichtlich der Untertauchung bei der Taufe), an der mittelalterischen Sitte der Hostie festgehalten, aber in dem Brechen des Brotes kein Hinderniss der Union mit der reformirten Kirche gesehn, Ph. Marheineke, das Brot im h. AM., e. Beitrag z. Vereinig. d. luth. u. ref. K. Berl. 817.

b) *Conc. Lat. IV. c. 2: Omnis fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua peccata fideliter saltem semel in anno confiteatur proprio sacerdoti et injunctam sibi poenitentiam propriis viribus pro virili studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum: alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur, et moriens christiana careat sepultura.*

ten, vornehmlich die Misbräuche der Messe, im Volksaberglauben kaum ausbleiben.

3. Die Kelchentziehung, im kirchlich mildernden Ausdrucke *communio sub una* genannt, ist aus Aberglauben entstanden, durch die Hierarchie festgehalten, und durch eine unerträgliche Sophistik beschützt worden: im Volke aber, sowohl aus gerechtem Selbstgefühle gegen die Priester, als aus richtiger Erwägung, dass man beraubt, und dass dieses nicht die Stiftung Christi sei, gehasst und bestritten, seitdem der Brauch sich festzustellen begann. Dieses ist die Summe der Geschichte jener Kelchentziehung [c]).

Der Aberglaube hat ganz natürlich früh schon Eingang in die Lehre und in den Ritus des Abendmahls gefunden. Nahm er nun die Wendung, dass man den Verlust von Etwas in ihm zu verhüten habe, so war es natürlich, dass man sich an das Brot allein halten zu können meinte, weil, nach der gemeinen Denkart, in den beiden Begriffen, Brot und Leib, dort etwas Vorzügliches vor dem Anderen, hier etwas, das Andere in sich Fassendes innelag. Spuren jenes Aberglaubens zeigen sich im Aufbewahren und Mittheilen des geweihten Brotes, im Eintauchen desselben in den Wein, wie sich dieses in der griechischen Kirche fortwährend erhalten hat [d]). Die manichäische Weinverwerfung im Abendmahl gab wenigstens der kirchlichen Auctorität Veranlassung, die Nothwendigkeit auszusprechen, dass das Sacrament vollständig gefeiert würde [e]).

---

c) *G. Calixt. de euchar. sub utraque. Helmst.* 642. Spittler, Gesch. d. Kelchs im AM. Lemg. 780.

d) Dieses Mitnehmen des Brotes kommt schon zur Zeit Tertullian's (*ad ux.* 2, 5. *de orat. c.* 14), die Intinction im 9. Jahrh. vor. Auch auf Seefahrten wurde schon früh nur das geweihte Brot mitgenommen; doch hier, wo die Gefahr eines Verschüttens so nahe lag, hat sich auch die *missa sicca* des Priesters lang erhalten. Wiederum wurde in der alten Kirche Kindern und Kranken unbedenklich auch der Kelch allein gereicht.

e) *Leo I. sermo* 41, 5: (*Manichaei*) *cum ad tegendam infidelitatem nostris audeant interesse mysteriis, ita se temperant, ut interdum Christi corpus accipiant, sanguinem autem redemtionis nostrae haurire declinent. Gelasius I: Comperimus, quod quidam sumta tantummodo corporis sacri portione a calice sacri cruoris abstineant. Qui proculdubio, quoniam nescio qua superstitione docentur obstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur, quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire.* Die Stelle ist von Gratian aufgenommen (*de Consecr. Dist.* 2. *c.* 12), da zu seiner Zeit die Gemeinde noch nicht vom Kelche ausgeschlossen war, hat aber später die Ueberschrift erhalten: *Corpus Christi sine ejus sanguine sacerdos non debet accipere.* Der Gegen-

Die Hierarchie hat es selbst nicht verhehlt, was **ihr** in der Kelchentziehung zu Gute gekommen sei: also ist es klar, warum sie sich jenes Aberglaubens im Volke bedient habe. Und eben vorbereitet durch den Aberglauben, konnte der Misbrauch leicht im Volke festgestellt werden. Theilnahme am **ganzen Christus** wurde zu einer Prärogative des Klerus. Fast scheint es, als sei das **Volk**, von welchem **hier** die erste Opposition gegen den kirchlichen Misbrauch ausging, erst durch die sophistische Geflissenheit, mit welcher dieser vertheidigt wurde, auf sein Recht aufmerksam gemacht worden. Gewiss ist es, dass das 13. Jahrh. die Epoche gewesen ist, in welcher er ziemlich allgemein verbreitet erscheint, und durch die Scholastik mit der Lehre von der *Concomitantia* vertheidigt wurde: „Wie mit dem Leib und Blut der Geist, und mit der menschlichen Natur Christi seine ganze **Person**: so wird auch mit dem Leibe zugleich das Blut dargereicht“ [f]). **Wenn** es die Kirche so anordnet: denn hier

---

satz des Concilium von Clermont (1095) meint wohl nicht die neuen Manichäer, sondern nur die Eintauchung des Brots *c.* 28: *Ne aliquis communicet de altari, nisi corpus separatim et sanguinem similiter, nisi per necessitatem et cautelam.*

f) Was in der alten Kirche eine freie gelegentliche Erhebung über die Form gewesen war (*d*), diese auffallende Umgestaltung der höchsten kirchlichen Feier konnte auf dem Grunde der Volksscheu vor einem Verschütten des göttlichen Blutes und gerechtfertigt durch das scholastische Dogma (beide lagen in der Consequenz der Wandelungslehre von wirklichem Blut und Fleisch) als ein Privilegium des Priesterthums in der Kirche des Mittelalters still durchgeführt werden. Robert Pullein (*Sentt. VIII*, 3) hat unsers Wissens zuerst und aus beiden Gründen es vertheidigt, dass die Kirche den Laien nur den Leib reiche, während den Priestern als den Nachfolgern der Apostel nach der Einsetzung Christi auch der Kelch zu reichen sei. (Nach dem spätern Kirchengebrauche gehört der Kelch insgemein nur dem Messe lesenden Priester, also dem, der das Opfer darbringt.) Aber der **Gedanke** der Concomitanz ist auch in rein theoretischem Interesse von P. Lombardus ausgesprochen (*IV. dist.* 10. *D*), und selbst Thomas mit seiner theoretischen Rechtfertigung (*III. qu.* 76, 2: *Sub utraque specie sacramenti totus est Christus, aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia.*) setzt doch die Vollständigkeit des Sacraments in beide Bestandtheile, (*III. qu.* 80, 12: *Ex parte sacramenti convenit, quod utrumque sumatur, corpus et sanguis, quia in utroque consistit perfectio sacramenti.*) und kennt die Kelchentziehung noch nicht als **allgemeine** Sitte. *Ib: Quia crevit multitudo populi christiani, in qua continentur senes et juvenes et parvuli, quorum quidam non sunt tantae discretionis, ut cautelam debitam adhibeant: ideo provide in* ***quibusdam*** *ecclesiis observatur, ut populo sanguis sumendus non detur.*) — *Jo. Fecht, de concom. sacramentali. Rost.* 699. — Der Waldensische Gegensatz war darin begründet, dass in der Nichtaner-

wollte die Kirche selbst über Wort und Anordnung Christi hinausgehn[g]).

Dieses ist die kirchliche Entwickelung der biblischen Idee von der Aneignung des Werks Christi, also von der Gnade und ihren Mitteln gewesen. Sie hat den Fehler gehabt, auf welchen wir hier so oft treffen, zu äusserlich und einseitig gewesen zu sein gegen die Innerlichkeit und die Fülle der apostolischen Gedanken.

§. 125.

Die Vollendung des christlichen Heilswerks stellt sich dem Geiste der Kirche von zwei Seiten dar: als die irdische, in der Kirche, als die himmlische, in den letzten Dingen. Der apostolische Geist findet dieses Beides nicht in solcher Weise und erfasst den Gedanken tiefer, indem er als Idee und Bestimmung des Christenthums das Reich Gottes aufgestellt hat (§. 10).

§. 126.

Die Lehre von der Kirche ist in einer tieferen Auffassung nicht blos ein einzelner Artikel der Glaubenslehre: es legen sich in derselben alle Gedanken und An-

---

kennung des Priesterthums jeder Christ sich berechtigt wusste das Sacrament zu vollbringen (*conficere*). Durch Jacobellus von Misa (*Demonstratio per testimonia Scripturae, Patrum ac Doctorum communicationem calicis in plebe chr. esse necessariam*, b. *v. d. Hardt*, *Conc. Const. III.* 805.), nicht ohne Waldensischen Einfluss (*Aen. Sylv. Hist. Bohem. c.* 35) im Zurückgehn auf die h. Schrift und auf die alte Kirche wurde der Kelch die Losung der Hussiten.

g) Erst zu Constanz (*Sess.* 13) wurde die kirchliche Sitte gegen die Hussiten als wohlbegründetes Recht aufgestellt, doch mit dem Zugeständnisse (*Hardt*, *Conc. Const. III.* 647) *licet in primitiva ecclesia reciperetur hoc sacramentum a fidelibus sub utraque specie.* Das Concilium von Basel vertheidigte gleichfalls das gute Recht der Kirche, aber auch ihr Recht den Hussiten, nach Anerkennung desselben, den Kelch zu gestatten (*Mansi XXX.* 695): *sancta vero mater ecclesia, suadentibus causis rationalibus, facultatem communicandi populum sub utraque specie potest concedere et elargiri.* Auch die Synode von Trient ist hierbei stehn geblieben und hat nach einer frühern Vertagung der Frage (*Sess.* 21) es dem Papste anheimgestellt (*Sess.* 22 *decr. super petitione concessionis calicis*) aus angemessenen Gründen einzelnen Nationen und Reichen den Kelch zu gestatten; so hat Pius IV. ihn für die kaiserlichen Erblande, für Baiern, Mainz und Trier gestattet. Aber in der nachfolgenden jesuitischen Reaction ist diese Praxis bald wieder untergegangen, und selbst für Böhmen 1623 aufgehoben worden; nur der König von Böhmen empfängt bei seiner Krönung noch den h. Kelch, der letzte Hussit.

gelegenheiten des christlichen Lebens dar. Hat die allgemeine Dogmengeschichte überall auf die Entwickelung der Kirche neben der des Dogma Rücksicht genommen: so ist hier nur davon zu handeln, wie Begriff und Theorie der Kirche verschieden gefasst und behandelt worden sei. Diejenige Verschiedenheit, welche als katholisch und evangelisch mit mannigfacher Täuschung und Ueberspannung sich entgegengetreten ist, hat nach den vier Beziehungen, in denen der Begriff der Kirche aufgefasst werden muss [1]), vom Anfange an in dem christlichen Leben nebeneinander bestanden [2]).

1. Im Begriffe der Kirche denkt man 1) eine Vereinigung der christlichen Menschen, 2) eine dabei bestehende Anstalt, 3) eine Verwaltung derselben, 4) eine Gottesverehrung. Es muss uns klar werden, dass diese vier Vorstellungen, Standpunkte, in den Fragen und Streitigkeiten über die Kirche oft in einander gemischt worden sind. — Die Frage: ob und in welcher Weise Christus eine Kirche habe stiften wollen, ist diesem nach auseinanderzulegen.

2. Jene verschiedene Auffassung des kirchlichen Lebens, welche bei uns den Gegensatz bildet vom Katholischen und Evangelischen, liegt, in zwei Worten ausgesprochen, im Gegensatze von äusserlich Festem und innerlich Freiem.

Der Geist der Kirche hat sich allmälig durch diese Zustände entwickelt: die Kirche als Geist, Gesinnung — die Kirche fortschreitend zum Aeusserlichen, Festen — Gegensätze von diesem und vom Uebertriebenen, vom Ungebundenen und nur Innerlichen — gemässigte Gegensätze, wie sie sich seit der Reformation mehr und mehr ausbilden. Allg. DG. S. 432 f. 495.

§. 127.

Die allgemeinen Prädicate, mit welchen man den Begriff der Kirche zu bestimmen gesucht hat, sind in dieser Verschiedenheit gebraucht und aufgefasst worden. Es sind vornehmlich die: Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit (Katholicität) [1]). Einige Prädicate, welche die beiden Gegenkirchen, jede sich selbst, beilegen wollten, sind verschieden gedeutet, auch vielfach gemisdeutet worden: wie auf der Einen Seite die Prädicate alleinseligmachend, untrüglich, von der anderen das der unsichtbaren Kirche, welches die Prote-

stanten ihrer Kirche oft, zwar **neben** der Sichtbarkeit, beigelegt, aber doch als ihre **wesentliche** Eigenschaft angesehen haben [2]).

1. Die drei allgemeinen Prädicate der Kirche, welche oben genannt werden, sind apostolisch (Eph. 4, 3. 13. 5, 27. Kol. 1, 23) und sie verstehen sich von selbst für eine christliche Vereinigung. Daher die Symbole des 4. Jahrh. dieselben voraussetzend neben einander stellen. — **Einheit** im apostolischen Sinne, die von Geist und Gesinnung: aber schon im 2. Jahrh. äusserlicher gefasst, vorzugsweise auf die gemeinsame, das Ganze zusammenhaltende Verfassung und Verwaltung bezogen. In der Kirche dann, wie der Sinn derselben nun eben war, kirchlicher oder dogmatischer, bald mehr auf Verfassung und Verwaltung (hier dann, selbst im Ausdrucke diese äusserliche Einheit gesteigert, im Papstthume der **Mittelpunkt der Einheit**), bald mehr auf die Glaubenslehre bezogen. Die dogmatische Auffassung der kirchlichen Einheit gehört mehr der **griechischen** Kirche an [a]). Der ursprüngliche Protestantismus schwankte vor-

---

J. Musaeus, tr. de eccl. ed. 2. Jen. 675. 4. *J. Cotta, ds. de eccl.* (*Gerhardi Locc. T. XII.*) *Hoelty, eccl. notio ex Cat. et Prot. efform. et dijud. Gott.* 824. R. Rothe, die Anfänge d. chr. K. u. ihrer Verf. Witt. 837. A. Petersen, die Idee d. chr. K. Lpz. 839-44. III.

a) *Cyprian. de unitate eccl.* gegen die Novatianische, *August. de unitate eccl.* gegen die Donatistische Absonderung. (H. F. Schmieder, ü. Cypr. Schr. v. d. Einh. d. K. Lpz. 822. Gess, die Einh. der K. im Sinne Cypr. In d. Stud. d. ev. Geistlichk. Würt. 838. II. 1. E. Huther, Cypr. L. v. d. K. Hamb. 839.) — *H. T. C. Henke, hist. antiquior dogmatis de unit. eccl. Helmst.* 781. Möhler, die Einh. d. K. Tüb. 825. Die Ignatianischen Briefe (*ad Smyrn. c.* 8. *ad Eph. c.* 3 *sq.*) setzen die Einheit in das Anschliessen der Gemeinde an ihren Bischof, Tertullian und Irenäus in das gemeinsame Festhalten der apostolischen Ueberlieferung, dieser mit Bevorzugung ihrer römischen Bewahrung (allg. DG. S. 73), Cyprian, noch schwankend zwischen der Selbständigkeit jedes Bischofs und der Synodalgewalt, in die Einheit des Episcopats (*de unit. eccl. c.* 4: *Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur*); auch in der Zeit seiner Befreundung mit der römischen Kirche in der Voranstellung des Petrus nur den Anfang und das Bild der kirchlichen Einheit erkennend (*ib. c.* 3); und der Ausdruck *episcopus episcoporum* war wenigstens in der ältern africanischen Kirche gehässig als eine Umschreibung des heidnischen *Pontifex maximus* in der Bedeutung eines kirchlichen Tyrannen (*Tertul. de pudic. c.* 1. *Cypr. alloquium in Conc. Carthag. de haeret. bapt.*). Die Kirche vom 4. bis 7. Jahrhundert fand die Verwirklichung ihrer Einheit in den ökumenischen Synoden, soweit dieselben Anerkennung erlangten, die abendländische Kirche vom 8. bis 14. Jahrh. in der Monarchie des Papstthums, das 15. Jahrhundert sah die Rettung der Einheit wieder in den grossen Synoden, nach dem unentschiedenen Ausgange derselben schwankten die

nehmlich bei diesem Begriffe, und wie in Theorie, so in Praxis, zwischen der äusserlichen und innerlichen Fassung[b]). Der Einheit des kirchlichen **Lebens** steht unter den Protestanten der **Separatismus** entgegen.

Das Prädicat **Heiligkeit**, im apostolischen Sinne ganz innerlich genommen (die göttliche Weihe der Gemeine), hat in der Kirche vielfache Beziehungen, immer mehr äusserliche, gefunden. Bald als die Stätte des heiligen Geistes, wie schon bei Irenäus, bald im Gegensatze zur Welt. In den Streitigkeiten mit den Novatianern und Donatisten erhielt die Heiligkeit der Kirche eine eigenthümliche Bedeutung. Daher in den Symbolen: auch die **bestehende** Kirche sei eine „Gemeine der Heiligen"[c]).

---

verschiedenen Ansichten über den Sitz der höchsten Kirchengewalt auch über die Vollziehung der kirchlichen Einheit, und fanden in dem Satze der neuesten Theologie, dass die Einheit sich darstelle in dem mit dem Papstthum als der allgemeinen Mitte vereinigten Episcopat nur eine unbestimmte Vermittelung. In der That ist nach den grossen Spaltungen der morgenländischen und abendländischen, der katholischen und protestantischen Kirche die äussere Einheit nur dadurch festgehalten worden, dass ein einzelner Theil sich im Widerspruche mit einer unleugbaren Wirklichkeit für die alleinige Kirche achtete.

b) Er forderte, im Gegensatze alles menschlich Gewordenen, Einmüthigkeit über das göttliche Wort und die Sacramente. *Conf. Aug. art.* 7: *Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum.* In der Zeit der Concordienformel und der Dordrechter Synode wurde dies zur geforderten Einstimmigkeit über ein genau formulirtes Glaubensbekenntniss. Im neuern Protestantismus trat durch den Begriff der unsichtbaren Kirche (*o*) eine Einheit in Geist und Gemüth, wie in der Gemeinsamkeit des christlichen Lebens hervor.

c) Die **Heiligkeit** der Kirche, insgemein unter dem Bilde der makellosen Braut Christi vorgestellt, und ursprünglich im sittlich religiösen Sinne gemeint, wurde seit dem 4. Jahrh. mehr den Fälschungen der Häretiker entgegengesetzt, insofern mit der Orthodoxie zusammenfallend. Im ersten Sinne konnte subjectiv der sittliche Zustand der Kirchenglieder, oder objectiv die Macht des in der Kirche waltenden Geistes hervorgehoben werden. Dieses schon bei Irenäus, da wo er Kirche und Geist sich gegenseitig decken lässt (3, 24: *Ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei*; *et ubi spiritus Dei*, *illic ecclesia et omnis gratia*). Gegenüber den römischen und africanischen Secten, welche in der schärfsten Consequenz der altkirchlichen Kirchenzucht mit der sittlichen Makellosigkeit der Kirchenglieder Ernst machen wollten, wurde dieser objective Inhalt allein festgehalten und veräusserlicht. (*Optat. Milev. de schism. Don.* 2, 1: *Ecclesia una est*, *cujus sanctitas de sacramentis colligitur*, *non de superbia personarum ponderatur.*) Indem von der herrschenden Kirche in diesem Gegensatze die unleugbare Thatsache gemischter oder vom christlichen Geiste noch gar nicht durchdrungener Zustände ihrer Mitglieder, zu künftiger Durchdringung (*Aug. de Civ. D.* 1, 35: *latent in ipsis inimicis futuri cives*,) oder zum künftigen

Die Katholicität bedeutete zuerst die Bestimmung der Kirche für alle Welt[d]). Dann ist katholisch der allgemeine Sinn und Glaube der Kirche genannt worden, aber dieser erst überhaupt, dann in Beziehung auf das Innere der Kirche, die Meinung und die Art der Meisten, Bedeutendsten, und die von Altersher: also das äusserlich Bewährte und Feste[e]). Das Katholische soll entscheiden nach der Meinung der Kirche, nicht als überstimmende Mehrzahl, sondern weil sich in ihm die Macht des göttlichen Geistes darstelle[f]). Das Gegentheil soll der Eigenwille (Häresis) sein[g]).

Gerichte, anerkannt wurde, mit Berufung auf das Gleichniss *Matth.* 13, 24 *sqq.*, welches die Donatisten nach dem Worte des Herrn nur auf die Welt deuteten, nicht auf die Kirche: hatte sich schon seit Origenes der Gedanke aufgedrungen, dass in dieser äusserlichen Kirche doch nur die Frommen zur Kirche im höhern Sinne, zur wahrhaften Kirche gehörten (*q*).

d) Nach dem ersten sichern Gebrauche im Briefe der Gemeinde zu Smyrna, (*Euseb. H. ecc.* 4, 15) ist ἐκκλησία καθολική, im Gegensatze einer bestimmten Ortsgemeinde, die Gesammtheit der Gemeinden. Wenn auch das Schwanken der Bedeutung von *orbis terrarum* und οἰκουμένη zwischen römischem Reich und Welt für die Kirche, welche sich nie in römische Reichsgränzen gebunden achtete, nur unbewusst bestanden hat, so ist doch die andre Bedeutung immer schwankend geblieben: wirkliche Verbreitung über die ganze Welt, oder nur Recht, Bestimmung dazu; z. B. noch *Aeneas Sylv. de Conc. Basil.* (*ed. Hemst.* 40): *Catholica fides i. e. universalis. Nec ideo dicitur universalis, quod universi eam habeant, sed quod universi habere eam tenentur.*

e) In diesem allgemeinen Sinne, in welchem die Wortbedeutung einer Weltkirche nur als Postulat mit enthalten, ist katholisch besonders für die römische Kirche der Ausdruck geworden für ihr Gesammtwesen, wie es sich geschichtlich entwickelt hat, dessen Princip darin besteht, dass diese bestimmte, äusserlich dastehende Kirche in den Hauptstücken ihres Dogma, Cultus und ihrer Verfassung die Kirche sei, welche Christus ausschliesslich gewollt und gestiftet hat, sonach Idee und Wirklichkeit einander vollkommen decken. Dieses Princip hat bereits seit dem 2. Jahrh. kirchlichen Thatsachen zu Grunde gelegen, aber es ist denen, die mitten darin lebten, nicht als solches zum Bewusstsein gekommen, und seine Consequenzen sind nur unvollständig durchgeführt worden, weil eben die unleugbare Beschränkung der Wirklichkeit ihnen entgegentrat.

f) Doch hat sich die herrschende Kirche auch oft, schon seit Tertullian (*de praescr. haerett.*) auf diese imponirende Majorität berufen, und nothwendig ist ihr Selbstgefühl durch dieselbe gestärkt worden, während es vorzugsweise Minoritäten waren, welche sich auf die Macht der christlichen Wahrheit beriefen, seien es nachmals zur Herrschaft gelangte wie Athanasius, (*II.* 293: Πλῆθος χωρὶς ἀποδείξεων αὐθεντῶν φοβῆσαι μὲν ἱκανόν, πεῖσαι δὲ οὐδαμῶς· ἢ πόσαι μυριάδες πείσουσί με τὴν ἡμέραν νύκτα νομίσαι;) oder nachmals untergegangene wie die Donatisten (b. *Aug. Brevic. Coll.* 3, 3: *Non catholicum nomen ex universitate gentium, sed ex plenitudine sacramentorum*).

Neben diesen Prädicaten begegnen wir vom Anfange her vielen Bildern, Allegorie'n, in denen diese Begriffe und ihre Consequenzen ausgedrückt werden sollen. Die Kirche als Mutter, selbst aus apostolischer Sprache (Gal. 4, 26), aber im kirchlichen Gebrauche neben den Vaternamen Gottes gestellt[h]). Die Bilder aus Joh. 19, 23 (*tunica inconsutilis*) und aus 1 Petr. 3, 20, hier auf die Kirche angewendet, was dort von der Taufe stand[i]). Endlich die unendlich mannigfache Anwendung des Hohenliedes (vrgl. Eph. 5, 27) auf die Kirche, im Verhältnisse zu Christus: im höhern Sinne in der Mystik ausgeführt. Aber die Liebe (*caritas*) hat in der katholischen Kirchensprache auch eine Beziehung der Einzelnen zur Kirche.

2. Das Alleinseligmachende (*extra ecclesiam nulla salus*) war in der ersten Kirche, wie bei den Aposteln, durchaus nur Attribut der christlichen Sache. Findet sich nun gleich schon vom 3. Jahrhundert an dieses Prädicat nicht nur auf die Kirche, sondern auch nur auf die äusserliche Verbindung mit derselben bezogen: so ist doch der Sinn damals, überhaupt vor der streng hierarchischen Stellung der Kirche, eigentlich nur der (ein negativer): die Absicht und die That, die Kirche zu stören, zu zerreissen, mache des Heiles verlustig[k]). Dieses ist das „Ver-

---

g) Thatsächlich war es die religiöse Partei, deren Anspruch christlich zu sein, von der Kirche der Majorität nicht anerkannt wurde. Indem diese den Eigenwillen als das Princip der Häresie'n achtete, (*Tertul. de praescr. c.* 6: *arbitrium;* nach Möhler Egoismus und Pedanterei; und nur zum Ersten liegt ein Grund vor,) hat sie allerdings dasjenige, in seiner Verkehrung, ausgesprochen, was den meisten Ketzereien in ihrem dunkeln Streben zu Grunde lag, und nachdem sie als das Waizenkorn verwest sind, verklärt und gewaltig in der protestantischen Kirche zu Tage kam: der eigne vernünftige Wille und das selbständige Denken des Individuums, also das Recht der Subjectivität gegenüber der objectiven Macht der Kirche. Vrg. J. E. C. Schmidt, ü. d. Entst. d. kath. K. In sr. Bibl. f. Krit. u. Ex. II, 1. Marheineke, Urspr. u. Entwick. d. Orth. u. Heterod. in d. ersten 3 Jahrhh. (Daub u. Creuz. Stud. 800. III.) Hilgers, krit. Darst. d. Häresen u. orth. Hauptricht. v. Standp. d. K. aus. Bonn. 837.

h) *Cypr. de unit. ecc. c.* 6: *Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem.*

i) Neben der Arche Noah das Haus der Rahab etc. Schon Cyprian (*de unit. ecc.*) hat durch alle diese Bilder als Vorbilder und Zeichen (z. B. *sacramento vestis et signo declaravit ecclesiae unitatem*) auch durch Naturbilder, als in der ewigen Naturordnung begründet, (*avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit etc.*) die rationale Nothwendigkeit einer einzigen Kirche und die Prätension derselben, allein seligmachend zu sein, dargethan.

k) Ursprünglich nur ein freudiges Gefühl der eignen Beseligung

brechen", auch bei Augustinus, sich von der Kirche zu trennen[l]). — Aber Thatsache ist die Veränderung des Begriffes in der Hierarchie (allg. DG. S. 495)[m]).

Untrüglich war zuerst, und wiederum im urchristlichen Sinne, nur der heilige Geist in der Kirche. In dem spätern Gebrauche ist die Infallibilität (Irreformabilität) theils der Verkörperung jenes Geistes in der Tradition, theils auch den Repräsentanten der Kirche, der kirchlichen Verwaltung beigelegt worden[n]).

---

durch Christus ist es in seiner negativen, alles Andre vom Heile ausschliessenden Fassung doch die grosse Triebfeder zur Ausbreitung des Christenthums gewesen. In seiner Beschränkung auf eine bestimmte Kirche war es die Consequenz des katholischen Princips, dass in dieser Kirche das vollkommene und ausschliessliche Christenthum sei. Daher schon von Cyprian mit der Schroffheit ausgesprochen, welche den Ketzern, die für den Namen Christi starben, das Märtyrerthum absprach (*de unit. ecc. c.* 14: *Tales etiamsi occisi in confessione nominis fuerint: macula ista nec sanguine abluitur; — esse martyr non potest, qui in ecclesia non est*). Aber freilich hat das menschliche Gefühl in der katholischen Kirche immer auch Ausflüchte und Hoffnungen gesucht für Heiden wie für Häretiker. — Carové, ü. d. alleinseligm. K. Frkf. 826.

l) Schon *Ignat. ad Philad. c.* 3: *Εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν τοῦ θεοῦ οὐ κληρονομεῖ. Cypr. de unit. eccl. c.* 6: *Qui pacem Christi et concordiam rumpit, adversus Christum facit; qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit.* 9: *Nemo existimet, bonos de ecclesia posse discedere. Triticum non rapit ventus, nec arborem solida radice fundatam procella subvertit. Aug. tr. in Jo.* 32: *Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum S. De bapt. c. Donat.* 3, 16: *Non habent Dei charitatem, qui ecclesiae non diligunt unitatem, ac per hoc recte intelligitur dici, non accipi nisi in catholica Spiritum S.* Es ist dieselbe noch jetzt übliche Art einen irrationalen Zustand durch eine abstracte Betrachtungsweise als rational darzustellen, wie Aristoteles die Sklaverei als innerlich berechtigt dargestellt hat (er jedoch unterscheidend die ungerechte Sklaverei des innerlich Freien und Gebildeten blos durch das Gesetz und die gerechte bei einer Sklavennatur, vrg. *Göttling, de notione servitutis apud Aristot. Jen.* 821. 4.). Im concreten Falle war die Lieblosigkeit oft auf Seiten der herrschenden Kirche, welche die Andersdenkenden ausstiess.

m) Die engherzigste, aber die eigentlich römische Fassung, der doch gleich anfangs Frankreich widersprach, in der Bulle *unam sanctam*, in welcher Bonifacius VIII. (1302) behauptet: *Subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus esse de necessitate salutis.*

n) Die Untrüglichkeit ist gleichfalls eine Consequenz des katholischen Princips, nach welchem nur die Wahrheit und die volle Wahrheit in der Kirche ist, der sich jeder Einzelne zu unterwerfen hat. Aber zur Verwirklichung dieses Postulats gehörte ein bestimmtes Organ, welches der Natur der Sache nach nur die höchste Behörde in der Kirche sein konnte. Diese bestand vom 4. bis 7. Jahrh. in den für ökumenisch anerkannten Synoden, und sie haben den Ruf der Unfehlbar-

Die Unterscheidung der **sichtbaren** und der **unsichtbaren** Kirche entstand ganz natürlich unter der Reformation, im zwiefachen Gegensatze derselben, zur katholischen Kirche, in welcher der Begriff des Aeusserlichen vorwaltete, und zu den Separatisten, welche nur am Innerlichen hielten o). Der Begriff

---

keit insofern erlangt, als die auf ihnen festgestellte Glaubenslehre in der Folgezeit als gotteingegebene und ewig feststehende Wahrheit anerkannt wurde. Im Mittelalter konnten für die abendländische Kirche nur die Päpste als die Organe der Unfehlbarkeit gelten. Aber dieser abstracten Forderung stand die Persönlichkeit einzelner Päpste oft auf's schroffste entgegen. In der Zeit der Concilien von Pisa und Constanz ruhte auf diesen die kirchliche Souveränetät: aber beide dort versammelte Parteien hatten Gründe, von einer unfehlbaren Auctorität abzusehn. (*Petri de Alliaco Concluss.* b. *Hardt II.* 200: *Licet concilium Pisanum probabiliter credatur repraesentare universalem ecclesiam et vices ejus gessisse, quae Spiritu S. regitur et errare non poterit: tamen propter hoc non est necessario concludendum, quod illud concilium errare non potuit, cum plura priora concilia fuerint generalia reputata, quae errasse leguntur. Nam secundum quosdam magnos doctores generale concilium potest errare non solum in facto, sed etiam in jure, et quod magis est, in fide. Quia sola universalis ecclesia hoc habet privilegium, quod in fide errare non potest.*) Daher diese Untrüglichkeit immer nur unter vielfachem Widerspruche und mannigfacher Beschränkung durchgeführt worden ist, auch Auffassungen derselben unbedenklich erschienen, welche sie nur auf die Unverlierbarkeit der Wahrheit in der Kirche bezogen, z. B. *Antoninus Flor. summa doctr. III. tit.* 23, 2: *Possibile est, quod tota fides remaneret in uno solo: itaque verum est dicere, quod fides non deficit in ecclesia. Et hoc patuit post passionem Christi, ubi remansit in sola virgine, quia omnes alii scandalizati sunt, et tamen Christus oraverat pro Petro, ut non deficeret fides sua. Ergo non dicitur ecclesia deficere, nec errare, si remanet fides in uno solo.* — (Blau) Kritische Gesch. d. kirchl. Unfehlb. Frnkf. 791. Freykirch (Werkmeister), freimüth. Unters. ü. d. Unfehlb. d. kath. K. Gött. 792. Hase, Streitschrr. II, 63 ff.

o) Diese Unterscheidung, wie sie zuerst in den Symbolen der Reformirten (*Conf. Helv. II. c.* 17. *Scot. art.* 16. vrg. *Calvin. Inst. IV,* 1, 7.) hervortritt, dann aber von den lutherischen Dogmatikern mehr nach der Wortbedeutung ausgeführt wurde, meinte eigentlich den Unterschied der Idee und der Wirklichkeit, der idealen Kirche, wie Christus sie gedacht hat, und jeder geschichtlich vorhandenen Kirche, welche in jener ihr Maass und Urbild hat. Hiermit war das Wesen des Protestantismus ausgesprochen, dass die wirkliche Kirche dem Ideal nicht entspreche, sondern nur nachstrebe. Hieraus ergaben sich alle die protestantischen Consequenzen: dass keine empirische Kirche heilig, unfehlbar, alleinseligmachend sei, jeder gegenüber das freiwerdende Individuum berechtigt und in jeder wahrhaft Fromme, welche in jener höhern Kirche, der in die Wirklichkeit hineinreichenden Idee, unter einander verbunden sind. — Wurm, ü. d. Begr. d. sichtb. K. (Stud. d. ev. Geistl. Würt. 830. II. 1.) A. Neander, Erin. an Thillingworth, mit e. Vorw. ü. d. Wesen d. unsichtb. K. Brl. 832. 4. P. F. Andersen, d.

der unsichtbaren Kirche war im altkirchlichen Gebrauche durch **drei** Vorstellungsweisen vorbereitet: durch die, welcher die wahre Kirche als ein himmlisches Ideal erschien — oder als eine jenseitige[p]) — oder (*ἡ κυρίως ἐκκλησία*) als die Heiligen inmitten der bestehenden Kirche[q]). Aber es fiel den alten Protestan-

---

prot. Dogma v. d. sichtb. u. unsichtb. K. nach s. rel. u. dogm. Gehalt. Kiel. 842.

p) *Clem. Strom.* 4, 8: *Εἰκὼν τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος ἐκκλησία*, nach derselben alexandrinisch platonischen Anschauung, wie sie schon bei Philo herrscht, die Welt das Abbild eines himmlischen Ideals. Diese Kirche auf Erden und im Himmel ging fort zur Unterscheidung einer *ecclesia militans* und *triumphans*, die letztre als die jenseitige von katholischen Dogmatikern zuweilen als *invisibilis* bezeichnet.

q) *Orig. de orat. c.* 20: *Τῆς μὲν κυρίως ἐκκλησίας οὐκ ἐχούσης σπῖλον ἢ ῥυτίδα, ἀλλὰ ἁγίας καὶ ἀμώμου τυγχανούσης. Aug. de Civ. Dei* 3, 32: *Non solum in aeternum, verum etiam nunc hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in ejus ecclesia esse videantur.* In diesem Sinne hatte auch Jovinian die Kirche als die Gemeinschaft der von Gott Belehrten und vom Geiste Durchdrungenen aufgefasst (vrg. Neander, KG. II. 2. 394 f.). Hierher gehören auch die uralten protestantischen Laute, welche die wahre Kirche zunächst in den Geist oder in eine künftige Vollendung setzen, z. B. *Tertul. de pud. c.* 21: *Ecclesia spiritus per spiritalem hominem — non numerus episcoporum. Aug. retractt.* 2, 18: *Ubicunque commemoravi ecclesiam non habentem maculam aut rugam, non sic accipiendum est quasi jam sit, sed quae praeparatur, ut sit.* Am bestimmtesten haben die Reformatoren vor der Reformation, Wikliffe, Huss, Wessel u. a. sich durch die Idee einer höhern, wahrhaft allgemeinen Kirche über die verdorbene römische Kirche erhoben. Aber auch die Führer der liberalen Partei auf den Concilien des 15. Jahrh. wurden fortgetrieben zu dieser Idee, in der sie das Recht fanden zu ihrer Erhebung über das Papstthum und die Decretalen, z. B. *Gerson, de modis uniendi et reform. ecclesiam* beginnt gleich mit der Unterscheidung der wahrhaft katholischen und der römischen Kirche (*Opp. ed. Du Pin II.* 1. *p.* 163): *Catholica universalis ecclesia ex variis membris unum corpus constituentibus, sive ex Graecis, Latinis et Barbaris, in Christum credentibus, est conjuncta. Cujus corporis caput Christus solus est. Caeteri vero, ut Papa, Cardinales et Praelati, Clerici, Reges ac Plebeji, sunt membra inaequaliter disposita. In hac ecclesia (— quae temporalia ad instar Christi despicit, quae originem fidei et fundamenta primitivae ecclesiae custodit, quae sanctitatem cum moribus probis concordat —) et in ejus fide omnis homo potest salvari, etiamsi in toto mundo aliquis Papa non posset reperiri. Causa est quia in hac solum ecclesia est Christi fides fundata et huic soli ecclesiae est potestas ligandi et solvendi tradita. Haec ecclesia nunquam errare potest, nunquam deficere, nunquam schisma passa est, nunquam haeresi maculata est. In ista etiam omnes fideles, in quantum fideles sunt, unum sunt in Christo. Alia vero — particularis et privata, in catholica ecclesia inclusa, ex Papa, Cardinalibus, Episcopis etc. compaginata, solet dici ecclesia Romana, cujus caput Papa creditur. Et haec errare potest,*

ten nicht ein, die unsichtbare Kirche für sich, ohne die sichtbare zu denken: immer dachten sie dieselbe nur in der sichtbaren, als die eigentliche Kirche [r]). Es ist also das Ideal des göttlichen Reichs, wie es sich nach und nach vollzieht, jetzt als stille, geistige Genossenschaft innerhalb der grossen kirchlichen Gemeinschaft.

§. 128.

Die Idee'n der Innerlichkeit und der Freiheit, welche der Geist jeder evangelischen Kirche sind, sollen diese Kirche auch in ihrer Verwaltung und in der Gottesverehrung durchdringen. In Beziehung auf die Verwaltung haben in solchem Sinne die Reformatoren über Amt, Recht und Pflicht der Geistlichen Bestimmungen getroffen [1]). Doch nirgends mehr hat die Begriffsverschiedenheit bei dem, was man Kirche nennt, so vielen Einfluss gehabt, als in den Fragen, welche seit der Reformation, aber am meisten in neuester Zeit, über das Verhältniss zwischen Kirche und Staat besprochen worden sind. Dabei sind noch andere Misverständnisse unter den Fragenden hinzugekommen [2]), und in der Praxis der protestantischen Kirche war die ursprüngliche Unklarheit und Unsicherheit des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat [3]).

1. In allen protestantischen Bestimmungen, nur *potestas ordinis* und *clavium* für die Diener der Kirche [a]) — hier wieder

---

et potuit falli et fallere, schisma et haeresin habere, etiam potest deficere. — Differunt ergo hae duae ecclesiae sicut genus et species (als irriger Ausdruck für Idee und Wirklichkeit).

r) *Apol. Conf.* 148: *Neque somniamus Platonicam civitatem, ut quidam cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem. Conf. Belg. art.* 27: *Haec ecclesia sancta (omnium fidelium, qui totam suam salutem ab uno Christo exspectant) nullo est aut certo loco sita et circumscripta, aut ullis certis personis adstricta: sed per omnem orbem terrarum sparsa, quamvis animo et voluntate in uno eodemque spiritu sit unita.* Erst in der Zeit des Zerfallens mit der Kirche, oder vielmehr schon als Uebergang zu einem neuen, aber noch scheuen Interesse an ihr wurde eine unsichtbare Kirche der Herzen gepriesen, die gar nicht nach äusserer Gestaltung verlangte. Vrg. v. Ammon, neue Beleucht. d. unsichtb. K. In s. unveränd. Einh. d. ev. Kirche. Dresd. 824. II. 1.

a) Dieses die eigentlich priesterliche oder geistliche Gewalt, nach einer hergebrachten Unterscheidung des canonischen Rechts verschieden von der *potestas jurisdictionis*, der Gerichtsbarkeit in allen kirchlichen Angelegenheiten. Jene war nach dem genauen Ausdrucke der *Conf.*

über das Recht der Zucht und des Bannes[b]) — in den Benennungen derselben, vor Allem mit den zwei Namen, welche man aus Paulus nahm, 2 Kor. 3, 4, — in allen Beschreibungen des geistlichen Werks: lag neben jener Idee der Freiheit der christlichen Gemeine (2 Kor. 1, 24. 1 Petr. 5, 3) die von dem Innerlichen des kirchlichen Lebens, d. i. für nur geistige Endzwecke nur geistige Mittel. Mit richtigem Gefühle übrigens hat die protestantische Kirche unter den alten gangbaren Namen des geistlichen Standes den Klerikernamen, als Bezeichnung ei-

---

Augustana p. 38 (noch wesentlich einstimmig mit dem canonischen Rechte): *potestas praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata, et administrandi sacramenta.* Aber der Unterschied der katholischen und protestantischen Ansicht vom geistlichen Stande hat sein Wesen darin, dass derselbe nach der erstern, wie sie sich aus der apostolischen Vorstellung eines Priesterthums aller Christen seit den Ignatianischen Briefen allmälig ausgebildet hat, ein unmittelbar von Gott eingesetztes, der Gemeinde unbedingt vorgesetztes Priesterthum ist, welches, zu besonderer Enthaltsamkeit verbunden (theilweise durchgeführter Cölibat), als ein nothwendiges Mittleramt der Gottheit das Messopfer darbringt. Nach der protestantischen Ansicht ist derselbe ein von Christo eingesetzter Dienst am göttlichen Worte (*ministerium*), dessen Mitglieder aber ihre Gewalt von der Gemeinde empfangen. Obwohl dieses umgestaltende Princip des Kirchenrechts von der Oberherrlichkeit der Gemeinde sich nur in den republicanischen Verhältnissen der reformirten Kirche, bei grosser Macht der Geistlichkeit, klar durchgebildet hat, so ist es doch auch in Luthers frühern Schriften stark ausgesprochen (besonders in der Schrift an die Böhmen), und seine Consequenzen treten auch in den lutherischen Symbolen hervor, z. B. *Art. Smalc.* 352: *Cum Episcopi ordinarii fiunt hostes ecclesiae, aut nolunt impertire ordinationem: ecclesiae retinent jus suum — vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Hoc jus est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest.*

b) Vrg. §. 115, *a*. Der Bann als Ausschliessung vom h. Abendmahl und von der Kirchengemeinschaft wurde anfangs in der lutherischen Kirche thatsächlich und nach anerkanntem Rechte (*Art. Smalc. p.* 333. 354) von jedem Pfarrer in seinem Sprengel geübt, nur mit Verzichtleistung auf das, was man *excommunicatio major* nannte, den Bann mit bürgerlichen Folgen, als eine päpstliche Anmassung. Nachdem bei der Feststellung der fürstlichen Kirchengewalt in den Consistorien und in Folge der innern dogmatischen Streitigkeiten diese landesherrlichen Consistorien sich das Bannrecht reservirt hatten (zuerst Weimar gegen Flacius in Jena 1561), wurde eine ältere Unterscheidung wieder aufgegriffen mit der Bestimmung, dass *excommunicatio major* als Ausschliessung aus der Kirchengemeinschaft zum Rechte der höchsten Kirchengewalt, *exc. minor* als Ausschliessung vom Abendmahl zum Rechte jedes Pfarrers gehöre. In den reformirten Kirchen ist der Bann nach verschiedenen Abstufungen, aber weit härter und häufiger, insgemein von Presbyterien gesprochen worden, in denen Geistliche und Weltliche gemischt sassen. In der neuesten Zeit sind Bannsprüche moralisch fast unmöglich geworden.

ner Würde, eines Ranges, entschieden von sich entfernt (2 Kor. 3, 18): weniger den, vielfacher geistiger Deutung fähigen Priesternamen[c]).

2. Von einem Verhältnisse zwischen Kirche und Staat konnte in den vorchristlichen Zeiten und an nichtchristlichen Stellen eigentlich nicht die Rede sein: überhaupt nicht von Kirche ausser dem Christenthum nach dem vollen Sinne dieses Worts[d]). In den Zeiten vor der Reformation ging die Frage durchaus nur auf die Macht der weltlichen Herrscher in der Kirche; dieses war der Staat, wiewohl Kirche nicht immer nur die Priester bedeutete. Die ältesten Grundsätze (4. 5. Jahrh.) waren: innerlicher Vorrang der Priester vor der weltlichen Macht[e]) — die dogmatische und kirchliche Freiheit äusserlich anerkannt von dieser, Macht des Weltlichen über die Kirche nur im Verhältnisse des *Pontifex Maximus*[f]); auch diese hin und

---

e) Jener, anspruchsvoller in seinem Ursprunge (*κλῆρος, ordo,* jenes nach alttestamentlicher, dieses nach römischer Analogie), ist weniger anspruchsvoll im katholischen und mittelalterischen Sprachgebrauche (*clerici minorum ordinum*, *clercs* nur für wissenschaftlich Gebildete, oder verpflichtete Schreiber, wie sich der Sprachgebrauch im englischen Parlament erhalten hat): dieser harmlos in seinem Ursprunge (*πρεσβύτερος*), anspruchsvoll im katholischen Sprachgebrauche (*sacerdos*), hat sich in altväterlicher, jetzt poetisch oder pietistisch klingender Rede und unbefangen in einigen andern protestantischen Volkssprachen erhalten, allerdings mit dem Beischmacke des Seelensorgers und Verwalters der Sacramente im Gegensatze der blosen Auffassung als Prediger und Religionslehrer. Vrg. *Baco, sermm. fid.* 8. *Bingh. origg. I.* 286. Schleierm. Reden ü. d. Rel. 4. A. 218.

d) Wohl aber haben sich auf nichtchristlichem Boden theokratische und hierarchische Staatsverfassungen ausgebildet, und sind auch demgemässe Principien ausgesprochen worden. *Philo, leg. ad Cai.* (*II.* 586): *Βασιλείαν τῆς ἱερωσύνης ἐν δευτέρᾳ τάξει τιθέμενοι καὶ νομίζοντες, ὅσῳ θεὸς ἀνθρώπων διαφέρει, τοσούτῳ καὶ βασιλείας ἀρχιερωσύνην. Test. Patr., Jud.* 21: *Ὥσπερ ἔχει* (*Grabe ὑπερέχει*) *οὐρανὸς τῆς γῆς, οὕτω θεοῦ ἱερατεία τῆς ἐπὶ γῆς βασιλείας.*

e) Gregor v. Naz. in der Rede an den Präfecten (*or.* 17): *Ἄρχομεν καὶ αὐτοί· προσθήσω δέ, ὅτι καὶ τὴν μείζονα καὶ τελεωτέραν ἀρχήν· ἢ δεῖ τὸ πνεῦμα ὑποχωρῆσαι τῇ σαρκὶ καὶ τοῖς γηΐνοις τὰ ἐπουράνια.* Auch hier das fortwährend für dieses Verhältniss gebrauchte Bild vom Hirten und Lamme. Der ursprüngliche Irrthum bestand darin, dass das weltliche Leben als ein geistloses angesehn wurde, und die hierarchische Wendung darin, dass der dem weltlichen Leben fremde Vorzug priesterlicher Fähigkeit und Fürsorge zu weltlicher Ehre und Herrschaft berechtigen sollte.

f) Zur Zeit der Verfolgungen wollten die Christen nur ein negatives Verhältniss zum Staate, dass er sich nicht um sie bekümmere; das positive Verhältniss war die stille geistige Einwirkung. Als das Christenthum auf den Thron stieg, und die Kirche von den Kaisern mit

wieder, vornehmlich in den Secten, bestritten[g]), — seit Justinianus etwas Mehr, wie sich die Vorstellung einer Melchisedekitischen Herrschaft bei den byzantinischen Herrschern ausbildete[h]). Im Widerspruche hiergegen lag der Grund von einem Theile der Sectentrennung im Orient[i]). Dann die Hierarchie im Abendlande, die Herrschaft der Kirche über den Staat, sich auf den Vorrang stützend, welchen das Geistige vor dem Aeusserlichen habe, und auf die Bestimmung des Geistes, über die Welt zu herrschen[k]).

Die Verhältnisse zwischen Kirche und Staat erhielten vielseitigere Bedeutung durch die Reformation: theils weil das kirchliche Leben sich von Grund aus neu zu gestalten strebte, theils weil die Religion tiefer in den Geist des Volkes eingedrungen

---

Wohlthaten überhäuft wurde, musste auch ihre Macht über die Kirche beginnen: aber nach dem hergebrachten Rechtsbewusstsein der Kirche entstand thatsächlich sogleich der vom canonischen Rechte nie wieder aufgegebene Grundsatz, dass Gott die Welt unter zwei Gewalten vertheilt habe, Priesterthum und Königthum (concrete Ausdrücke für Kirche und Staat), in gegenseitiger Unabhängigkeit sich gegenseitig zu fördern bestimmt. Die bestimmte Formel erst in einem Schreiben des Gelasius I. an Anastasius von 494 (*Mansi VIII.* 31): *Duo quippe sunt, Imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra Pontificum et regalis potestas.* Das heidnische Pontificat war kein Rechtstitel für einen christlichen Kaiser, und hat nur als Gewohnheit über die *sacra* zu herrschen unbewusst im Gemüth der Kaiser gewirkt; Constantin's Episcopat (*Euseb. Vita Const. IV,* 24) war nichts als ein wortspielendes, urbanes sich gleichstellen gegen Bischöfe, die er gastlich empfing, er als ein Episkopos des der Kirche Aeusserlichen, des Staats.

g) Nehmlich von allen, die sich durch kirchliche Entscheidungen der Staatsgewalt in ihrem Gewissen bedrückt fühlten. Die Stellung eines Sectenhauptes gegenüber der mit und durch den Kaiser herrschenden Kirche: *Optatus Milev. III,* 3: *Donato, qui exclamaverat: Quid est Imperatori cum ecclesia? opponitur: non respublica in ecclesia, sed ecclesia in republica i. e. in imperio Romano.*

h) Daher auch einige priesterliche Berechtigungen derselben. Belegstellen für diese Thatsachen und Ansichten bei *P. de Marca, de concordia sacerdotii et imp. II,* 7, 5. *II,* 10, 14. Aber daneben erhielt sich immer das Princip von der Theilung beider Gewalten.

i) Daher die Sectenbezeichnung der orthodoxen, mit dem Kaiser verbundenen Kirche als Melchiten.

k) Der noch concreter gefasste Rechtsgrundsatz von der Vertheilung aller Gewalt in Papstthum und Kaiserthum nahm im Abendlande nur diese, aber niemals zur allgemeinen Anerkennung gelangte Wendung, dass Gott die Schwerter beide, als die mittelalterischen Sinnbilder der Gewalt, S. Petern verliehn habe, der aber das weltliche Schwert nach göttlicher Ordnung durch seine Nachfolger dem Kaiser verleihe; also auch Theilung, aber die weltliche Gewalt nur entlehnt, geliehn. Vrg. W. Grimm, zu Vridankes Bescheidenheit. Gött. 834. LVII.

war. Natürlich fiel vom Anfange herein aus Furcht vor der Hierarchie das Uebergewicht auf die Seite des Staats[l]), in neuerer Zeit, auch bei den Protestanten, mehr auf die entgegengesetzte. Aber in diesen Erörterungen ist nun 1) jener vierfache Sinn, in welchem man von der Kirche spricht, nicht immer geschieden worden. Man hat dabei gedacht *a*) an das christliche Leben und sein Interesse, *b*) an die christliche Gemeine, Anstalt, *c*) an die Verwaltung der Kirche, die Männer des Geistes, *d*) an die Gottesverehrung und die Anstalten für dieselbe. (Hierher gehörte die Frage über das liturgische Recht der Obrigkeit[m])). Diesem gemäss hat auch der Begriff des Staates verschiedene Bedeutungen erhalten. Dazu ist noch gekommen, 2) dass man das Eine von beiden oft in idealem Sinne nahm, das Andere im realen, empirischen. So wenn Einige behaupteten, dass die Kirche in den Staat übergehen sollte[n]), Andere wieder, dass die Kirche Alles sein solle durch eine Erweiterung des Begriffs der Kirche anderer Art, als welche in der Hierarchie stattgefunden hatte, wo sie, wie eben gesagt, das geistige Leben überhaupt bedeutet hatte[o]). Es hat sich oft die politische Frage über die

---

l) Nehmlich da, wo die Staatsregierung sich der Reformation hingab, und hierdurch zugleich mit dem Erbe des alten Kirchenguts, mit der Vernichtung des Clerus als selbständiger Stand, an die Spitze einer welthistorischen Bewegung gestellt wurde.

m) Vornehmlich die Streitfrage über die Preussische, 1822 unmittelbar aus dem Cabinet hervorgegangene Agende wurde zur Principienfrage vom Rechte eines christlichen Fürsten über die Kirche seines Landes, welche von Augusti, Marheineke und v. Ammon für die Regierung plaidirt, von Schleiermacher (*Pacificus sincerus*) und der öffentlichen Meinung gegen dieselbe entschieden, und durch Zugeständnisse beendigt wurde. Actenstücke hrsg. v. Falck. Kiel. 827. Eylert, ü. Werth u. Wirkung d. Ag. nach zehnj. Erfahr. Potsd. 830.

n) Die moderne Bildung hatte überhaupt den canonistischen Rechtsbegriff des Staats, als blose Obrigkeit, Gewalt über die Leiber, oder höchstens Gesammtheit der materiellen Interessen überschritten, und hatte sich durch den Mittelbegriff der Rechtsanstalt wieder zum Begriffe des Vaterlandes, des organisch gegliederten Volks erhoben. Indem die Hegelsche Schule einen Schritt weiter ging und den Staat auffasste als die geordnete Gemeinschaft alles Menschlichen, konnte die Kirche zwar speculativ betrachtet werden als Gott existirend in der Gemeinde, aber praktisch war sie doch nur die religiöse Seite des Staats, also als besondere Gemeinschaft bestimmt in ihm unterzugehn. Historisch und theologisch ist dieses besonders von Rothe (§. 127) durchgeführt worden.

o) Die Kirche als das Reich Gottes in seiner religiösen Vollendung alles Menschliche weihend und in sich aufnehmend das Ziel der Weltgeschichte. Wie die Entscheidung für die Alleinberechtigung des Staats (*n*) eine Folge des gesteigerten politischen Bewusstseins war: so die Entscheidung für die Kirche ein Erfolg der durch die Kantische Vor-

Gränzen zwischen Staatsgewalt und bürgerlicher Freiheit in diesen Streit hereingezogen.

3. Da der Streit zwischen Kirche und Staat seinen tiefsten Grund im Leben gehabt hatte, sind auch die kirchenrechtlichen Systeme ohne Erfolg gewesen, indem man sich über sie leicht vereinigen konnte, ohne dass dadurch die Schwierigkeit im Leben aufgehoben wurde [p]). In dem Systeme, welches beide Gewalten oder Anstalten mit einander vereinigte (Collegialsystem), fand allerdings die vernünftige Ansicht ihren natürlichsten Ausdruck.

Die Fragen über Gewissens- und Glaubenszwang (*compelle intrare* Luk. 14, 23. *Aug. ep.* 83. 183) und Toleranz (2 Kor. 3, 17 neben 6, 15) gehören in die Erwägungen von Interesse und Berechtigung des Staates in religiösen Angelegenheiten [q]). Die unbedingteste Toleranz ist diejenige, bei welcher die Religion nur als etwas Aeusserliches angesehen wird: die altrömische und die deistische.

---

stellung eines ethischen Gemeinwesens hindurchgegangenen, zu Schleiermachers Begriff der Kirche als eines lebendigen Organismus des christlichen Geistes erhobenen, aber im Volksleben selbst theilweise erneuten und hochgesteigerten Kirchlichkeit.

p) Die drei bekannten, nach einander in der lutherischen Kirche hervorgetretenen Theorien über das Verhältniss der Staats- zur Kirchengewalt sind nur Versuche, die Thatsache der fürstlichen Gewalt über die Landeskirche rechtlich zu erklären: das Episcopalsystem als eine Uebertragung des Rechts der katholischen Bischöfe auf die protestantischen Fürsten durch Reichsbeschlüsse, das Territorialsystem als angeborne Fürstenmacht (*cujus regio ejus religio*), oder tiefer gefasst als zum Wesen des Staats gehörige Macht über die Kirche, das Collegialsystem als Vereinigung beider an sich verschiedenen Gewalten durch einen vorauszusetzenden Vertrag, oder bestimmter, durch eine von den Staats- und Kirchengenossen als berechtigt anerkannte Macht geschichtlicher Verhältnisse. — *Nettelbladt*, *de tribus systematibus doctr. de jure sacr. dirigendorum.* (*Obss. jur. ecc. Hal.* 783.) K. F. Eichhorn, Grundsätze d. KR. d. kath. u. ev. Religionspartei in Deutschl. Gött. 831-33. II. F. J. Stahl, ü. KVerf. nach Lehre u. Recht d. Prot. Erl. 840. G. F. Puchta, Einl. in d. Recht d. K. Lpz. 840.

q) Die Toleranz des Staats in ihren mannigfachen Abstufungen ist von der Duldung der Kirchen und Parteien gegen einander, und von der des Menschen gegen den Menschen zu unterscheiden. *Bayle*, *commentaire philos.* (ü. Luc. 14, 23 als Apologie der Glaubensfreiheit gegen die gewaltsamen Bekehrungen unter Ludwig XIV.) *Oevr. div. II.* — *Voltaire, traité sur la tolérance. Par.* 763. (auf Anlass des Justizmordes an J. Calas.) — Andeutungen zu e. Gesch. d. rel. Toleranz: Oppositionsschr. f. Th. u. Ph. 829. II. 3.

§. 129.

Aber die Vollendung des Heilswerks hofft der kirchliche Glaube, für die Einzelnen und für die christliche Gemeine, in dem jenseitigen Leben, unter den letzten Dingen (τὰ ἔσχατα nach Sirach 7, 36): unter diesen sowohl die zukünftigen Geschicke der Menschen, als den Ausgang der weltlichen Dinge verstanden. Hier sind es die geschichtlichen Hauptmomente, wie sich jene Hoffnungen allmälig immer mehr von der Hülle entkleidet haben, in welcher sie das Urchristenthum bewahrte, in der von der Messianischen Rückkehr[1]): wie aber durch die ganze ältere Zeit hin, fast in gleichem Maasse, wie diese beseitigt wurde, Bilder anderer Art, fremde und eigene, in die kirchlichen Vorstellungen hereingedrungen sind[2]). Dabei hat sich der Geist der Kirche doch immer wie an das Eigentliche, an die allgemeinen menschlichen Hoffnungen halten mögen (§. 87).

1. Auch, nachdem der Chiliasmus in dem kirchlichen Glauben überwunden worden war, blieb doch, nur die immer seltneren Allegoristen ausgenommen, der Glaube an die sichtbare Rückkehr Christi in der Kirche feststehen. Im 18. Jahrhundert unterschieden sich Apokalyptiker (auch phantastisch erregt in dem Bekenntnisse jener Rückkehr) und Chiliasten[a]).

J. Cotta, de novissimis, spec. de morte naturali. Tub. 765. *Ejusd. hist. dogm. de vita aet. Tub.* 770. 4. Flügge, Gesch. d. Gl. an Unst., Auferst., Gericht u. Vergelt. Lpz. 794-800. III. — *Blondel, traité de la créance des Pères touchant l'état des ames après cette vie. Charenton.* 651. 4. Mittheil. der merkwürdigst. Schrr. des verfloss. Jahrh. ü. d. Zust. d. Seele nach d. Tode, hrsg. v. Hub. Beckers. Augsb. 835 f. II.

a) Der Glaube an die nahe, siegreiche, leibliche Wiederkunft Christi war nicht ein jüdisches Dogma, aber die christliche Durchbildung des jüdischen Messiasglaubens, nachdem Jesus die Erwartungen desselben nicht erfüllt hatte: was die Juden vom *adventus Christi* hofften, konnten die Christen nur von seinem *reditus* erwarten, die Erfüllung ihrer irdischen Hoffnungen (so unterscheidet Justin, *Apol. I. c.* 52 zwei παρουσίαι, Irenäus, 1, 10, in den ἔλευσις die παρουσία). Daher geht dieser Glaube durch die ganze apostolische Kirche und war ein halb religiöses, halb weltliches Grundgefühl derselben. Als mit der lange getäuschten Erwartung wohl schon gegen Ende des 1. Jahrh. die Nähe dieser Wiederkunft von vielen aufgegeben und durch die schwärmerischen Hoffnungen der Montanisten dem andern Theile der Kirche immer ferner gerückt wurde: verlor der Glaube an die Wiederkunft seine Dringlichkeit, und mit dem Chiliasmus d. h. mit dem irdischen Reiche Christi (§. 134) seine Bedeutung: aber als doch unleugbar in der h. Schrift und apostolischen Tradition enthalten, ist er in die ältesten Symbole übergegangen (*Apostolicum: inde venturus est judicare vivos*

2. Fremde Bilder drangen in die kirchliche Eschatologie ein aus der Religion und Poesie des Heidenthums (Platonismus — sibyllinische Orakel — auch Bilder aus den germanisch-nordischen Mythen; noch jetzt stehen manche solche Bilder ganz bestimmt und lebendig im rohen Volksglauben da). Eigene, bald nur als dichterische Compositionen (Dante, R. Pollok[b])), bald ernstlicher gemeint: und in dieser dogmatischen Phantasterei scheinen die Protestanten (gleichsam zur Entschädigung für die starkgefärbten eschatologischen Dogmen der katholischen Kirche, welche sie verloren hatten) ein Voraus zu haben (Swedenborg, Lavater, Jung-Stilling u. A.[c])); Gegenstand der kirchlichen Poesie war übrigens auch immer die eigentlich kirchliche Eschatologie[d]).

---

et mortuos. Nicaenum: ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,) und im Kirchenglauben als ein kaltes Dogma stehn geblieben, das nur da mit neuer Innigkeit umfasst wurde, wo in kleinen religiös aufgeregten Kreisen der Glaube an die nahe, selbst noch zu erlebende Wiederkunft Christi sich erneute. Solche Gläubige an die nahe *ἀποκάλυψις* des Herrn konnten als Apokalyptiker von Chiliasten unterschieden werden, wiefern sie nicht ein irdisches Reich Christi erwarteten; mit dem Kirchenglauben hatten sie die leibliche Wiederkunft, mit dem Chiliasmus die Nähe derselben gemein, so am Schlusse des ersten Jahrtausends der christlichen Zeitrechnung ein fast allgemeiner Glaube des Abendlandes, der nach der neuen Fassung (§. 134, *h*) die Kirche selbst als das Reich Christi nahm, und nun nach Ablauf der 1000 Jahre das Weltende erwartete, und so noch oft, nur weniger beachtet, die Erwartung, Verkündigung oder Berechnung (von J. A. Bengel auf 1836) des jüngsten Tags. Die allegorische Auffassung, hier begünstigt durch den Wunsch in den eignen Worten des Herrn keine falsche Erwartung seiner Rückkehr während des damaligen Menschenalters zu finden, doch erst in der neuern Zeit der Erhebung über den heiligen Buchstaben mächtig und verbreitet, fand auf mancherlei Weise in dem Bilde der Rückkehr Christi die Verheissung seines Fortlebens in der Kirche und des Sieges seiner Sache. Dageg. Vertheidigung der kirchlichen Ansicht: E. Sartorius, v. d. Wiederkunft Ch. z. jüngsten Gericht. Dorp. 829.

b) *The course of time. Lond. ed.* 9. 830. Uebers. v. W. Hey: der Lauf der Zeit. Hamb. 830.

c) Ihre Schilderungen des Jenseits vertraten eine phantasievolle Gläubigkeit gegenüber der Aufklärungsperiode, an der sie in anderer Beziehung selbst theilnahmen. Diese Schilderungen sind mehr oder minder phantastische Reflexe des irdischen Lebens auf ein über- und unterirdisches Dasein, von Dante's göttlicher Dichtung dadurch verschieden, dass sie nicht die Kraft und das Bewusstsein der Poesie hatten, obwohl nur Swedenborg damit Ernst gemacht hat, durch sein Eindringen in die Geisterwelt seine Kunde aus derselben zu rechtfertigen.

d) So manches in den Sibyllinen, unter den angeblichen Gedichten Tertullian's das *de judicio Dom.*, des Prudentius (*cathem.* 10) Hymnus *circa exequias defunctorum*, aus dem Kreise der Franciscaner im 13.

§. 130.

Der Kirchenglaube beginnt mit dem Dogma von der Auferstehung des Fleisches: aus vielen Gründen war dasselbe eine Hauptlehre der ältesten Kirche [1]). Sobald es aber philosophisch aufgefasst zu werden begann, und dieses geschah sehr früh, kam es bald absichtlich, bald unwillkürlich und unvermerkt, sowohl von seiner Grundvorstellung, der von der Rückkehr Christi, als von seiner ursprünglichen Bedeutung ab, näher dem allgemeinen Gedanken der Unsterblichkeit, mit welchem es dann auch oft vertauscht worden ist [2]).

1. Die älteste kirchlich-philosophische Polemik richtete sich auf die beiden Dogmen von Weltschöpfung (§. 45) und von Auferstehung. Die heidnische Philosophie ebenso wie die Gnosis bestritten dieses Dogma. Jene unbedingt: denn niemals ist, die Zoroastrische Lehre ausgenommen, in den Religionen und Philosophie'n des Heidenthums der Gedanke der Auferstehung vorgekommen [a]). Clemens von Rom gehört zu den ältesten Vertheidi-

---

Jahrb. *dies irae* (vrg. F. G. Lisco, *dies irae*, Hymnus auf das Weltgericht. Brl. 840). Die Maler der Kirche haben ihre Eschatologie zusammengefasst in den grossartigen, zu einem festen kirchlichen Typus gelangten Bildern des Weltgerichts (Michel Angiolo, Rubens, Cornelius); die ältere durch Dante veranlasste Auffassung von Andrea Orgagna in der Kirche Maria Novella zu Florenz stellt auf gegenüberstehenden Wänden die Hölle und das Paradies dar.

G. Calixt. de immort. animi et resurr. carn. Helmst. (649.) 661. 4. *G. A. Teller*, *fides dogmatis de resurr. carnis per IV priora Saecc. Hal. et Helmst.* 766.

a) Die volksthümliche Vorstellung der Unsterblichkeit ist entweder geistiges Fortleben im Schattenreich, oder Wiederherstellung des verwesten Leibes, Auferstehung. Wie in der erstern Fassung der Unsterblichkeitsglaube allmälig dem griechischen Volke aufging, so stand die griechische Philosophie auf nationalem Boden, indem sie, zumal vorzugsweise von der Platonischen Schule die Ewigkeit des Geistes vertreten wurde, nur im Geiste die Berechtigung eines unsterblichen Fortlebens fand. Was man später bei den Griechen vom Auferstehungsglauben finden wollte, (Tertullian sah in der Seelenwanderung nur ein Schattenbild der Auferstehung: *de resurr. c.* 1: *ita saeculum resurrectionem mortuorum, nec cum errat, ignorat,*) sind nur Anecdoten und Sagen vom Wiederaufleben Scheintodter, auf dergleichen sich auch Epiphan. (*ancor.* 86) beruft, vrg. Auszug aus *Löfler, de iis qui inter gentes in vitam rediisse perhibentur. Lps.* 694. in Paulus Comm. d. N. T. IV. 568 ff. Die andre rein sinnliche Fassung hatte sich als Dogma zuerst im Parsismus aufgestellt (G. Müller, ü. d. Auferstehungsl. d. Parsen. In d. Stud. u. Krit. 835. II.), wie diesem überall Geistiges und Materielles, Ethisches und Natürliches zusammenfiel, und war von da vornehmlich in das pharisäische Judenthum übergegangen.

gern des Dogma gegen die Heiden[b]). Der Gnosis widerstand das Bild eines bleibenden Weltlichen und der Fortdauer des Sinnlichen, in welchem jene den Sitz des Bösen annahm[c]). Die Kirche stellte dieser also die ganz eigentliche Auferstehung, *ἀνάστασις σαρκός*, entgegen, und sie behielt diesen Namen bei, auch wenn sie das Dogma freier fasste[d]). Doch war es nicht

---

b) *Ad Cor. c.* 24-27. Er beruft sich auf Christus als den Erstling der Auferstandenen, auf die fortwährende Auferstehung in der Natur, in jedem Tagesanbruch, jedem Saatfelde, und auf die Sage von der Erneuerung des Phönix. — Grade gegenüber dem Platonischen Glauben an die Unsterblichkeit entstand den christlichen Apologeten das Interesse in der Lehre von der Auferstehung etwas Höheres, dem Evangelium Eigenthümliches nachzuweisen.

c) Gegen sie besonders *Iren.* 5, 12 *sq. Tertul. de resurr. carnis.* Ihre Polemik gegen die gnostischen Einwendungen lag wesentlich in der allgemeinen Polemik gegen den Gnosticismus: das Weltliche ein vom höchsten Gott Erschaffnes, das Sinnliche nicht das Böse. Ein biblisches Princip 1 *Cor.* 15, 50, welches die Gnostiker, die Stelle aus ihrem Paulinischen Zusammenhang reissend, ihnen entgegenhielten, deutet Irenäus vom fleischlichen Sinne, der das Gottesreich nicht sehn werde.

d) In der altkirchlichen Geringachtung alles Irdischen konnte ein Grund gegen die Wiederherstellung dieses irdischen Leibes liegen, wie denn heidnische Gegner diesen Widerspruch auch bemerkt haben, dass diejenigen, die den Leib so verachteten, sich doch nach ihm zurücksehnten und an seine Ewigkeit glaubten: allein die Paulinische Auferstehungslehre, die ja auch dem Judenchristenthum nicht fremd war, musste sich schon desshalb erhalten, und steigerte sich selbst im sinnlichen Ausdrucke, (*ἀνάσ. τῶν νεκρῶν, τοῦ σώματος* zur *ἀνάσ. τῆς σαρκός, Symb. apost. credo-carnis resurrectionem,*) weil diese Auferstehung ja zunächst auf ein irdisches Reich des wiederkehrenden Christus berechnet war, nach dieser jüdisch-apostolischen Vorstellung einer doppelten Auferstehung, erst der Gerechten zum tausendjährigen Reiche, dann der allgemeinen, welche sich in der Kirche so lange erhalten musste, als der Glaube an dieses Reich selbst (*Iren.* 5, 36, 3. *Tert. adv. Marc.* 3, 23. *Lact. instt.* 7, 20). Aber der hierdurch einmal vollzogene Gedanke eines wiederhergestellten sinnlichen Körpers liess denselben auch für die zweite Auferstehung festhalten, und nicht erst Hieronymus (*adv. errores Joan. Hier. T. II.* 118 *sq.*), sondern schon Tertullian hat für die Auferstehungszähne einen biblischen Beweis aufgefunden (*de resurr. c.* 35: *unde erit fletus et dentium frendor in gehenna, nisi ex oculis et dentibus,*); für Haut und Fleisch fand sich der Beweis in *Job.* 19, 25-27, welche Stelle schon von Clemens (*ad Cor. c.* 26) für die Identität des Leibes gebraucht, zur Zeit des Origenes (*in Matth. tom.* 17, 29) für die Auferstehung offenbar hergebracht war, und nur die Antiochener haben diese Deutung in Zweifel gezogen. Vrg. *H. Ph. C. Henke, narratio crit. de interpret. loci Job.* 19, 25 *sqq. in antiqua eccl. Helmst.* 783. Daher bei der angenommenen Identität des jenseitigen Leibes mit dem diesseitigen (*Tertul. de resur. c.* 35: *omne quod Pater mihi dedit non perdam ex eo quidquam, i. e. nec capillum, sicut nec oculum, nec dentem,*) fast alle die Fragen und Bedenken,

allein dieses polemische Interesse, welches die Kirche an diesem Dogma so festhielt. Es hatte für sie eine grosse, innerliche Bedeutung, vornehmlich durch seinen Zusammenhang mit der Auferstehung Christi[e]).

2. Philosophische Behandlung der Auferstehungslehre: Justinus, Athenagoras, Clemens, Origenes, Gregor von Nyssa, Aeneas von Gaza, Joh. Philoponus — in der lat. Kirche Ambrosius, vor allen Augustinus, dieser auch hier die Quelle der kirchlichen Philosophie des Abendlandes[f]).

---

welche eine unleugbare Erfahrung dieser abstracten Forderung entgegenhält, zwar erst von der Scholastik zusammengefasst, aber doch schon unter den Kirchenvätern einzeln hervorgetreten sind (Geschlechtsunterschied ohne Geschlechtsfunction, alle das vollkommene Mannesalter Christi, die Krüppel geheilt, wie Christus sie auf Erden geheilt hat, bes. *Justin. de resur. c.* 4); auch das Bild, an das sich die Scholastiker hielten, um die volle Gleichheit des Inhalts bei einer höher entwickelten Form des Leibes anschaulich zu machen, von der umgegossnen Erzstatue, schon bei Augustin, *ad Laur. c.* 88 *sq.*

e) Doch hat dieses Vorbild (1 *Cor.* 15, 12) mehr unwillkürlich auf das religiöse Gefühl gewirkt, als dass es in der alten Kirche als Beweis gebraucht worden wäre; öfter berufen sich die Kirchenväter auf die von Christus erweckten Todten, die ja auch ihrer Vorstellung vom allgemeinen Todtenerwecker näher lagen.

f) In besondern Schriften: *Just.* (nach der Ueberschrift bei *Jo. Damasc.*) *περὶ ἀναστάσεως, fragm. ed. G. A. Teller, Helmst.* 766. 4. (b. *Otto II.* 506.) *Athenag. π. ἀναστ. ed. Rechenberg. Lps.* 785. (besser in *Justin. Opp. etc. edd. Benedd. S. Mauri.*) Die Schrift des Clemens von der Auferst. ist verloren. Ebenso 2 Bücher und 2 Dialoge des Origenes, bis auf wenige Fragmente: *Opp. edd. Delarue. I.* 32 *sqq. Gregor. Nyss. π. ψυχ. καὶ ἀναστ.* u. Reden v. d. Auferst. Chr. *Aeneas Gaz. Θεοφραστος* (Gespr. ü. Unst. d. Seelen u. Auferst. d. Körper), *ed. C. Barth, Lps.* 653. 4. *Ambros. de fide resurr.* Vrg. *Reliquiae actorum Saec. III. et IV. de resurr. carnis, ed. Teller. Helmst.* 768. Die philosophische Behandlung ist aber überall durchschlungen von kirchlich positiven Voraussetzungen, wie denn auch die kirchliche Vertheidigung bei Tertullian (*e*) nicht ohne philosophische Gedanken ist, und erst aus beiden entsteht die patristische Apologie der Auferstehungslehre: die Fortdauer des Selbstbewusstseins, die Möglichkeit der Empfindung, die Identität des Menschen ist auch durch den Körper bedingt; wie dieser theilgehabt hat an der verführenden Lust und an den Entsagungen des irdischen Lebens, ziemt ihm auch Theilnahme an der Vergeltung; der göttliche Logos hätte unser Fleisch nicht angenommen, wenn es nicht zur Unsterblichkeit bestimmt wäre; die Sacramente, auch den Leib weihend, verkünden oder bewirken seine ewige Bestimmung, ja sie werden wie die Bluttaufe nur durch ihn selbst bewirkt, durch seine Aufopferung; dazu die Schönheit des Menschenleibes, Naturanalogien, und gegen die Widersprüche der Natur die Allmacht und Güte Gottes, wie sie bereits sich bewährt hat, wenn Christus eine verdorrte Hand, oder den Lazarus neubelebte.

24*

Bei Keinem von diesen (ebensowenig bei den Philosophen des Mittelalters) steht diese Auferstehung mit der Parusie Christi im Zusammenhange: aber schon hierdurch, und, was damit zusammenhing, aber auch sonst in den Gedanken der Kirche innelag, indem man die Auferstehung als etwas Nothwendiges, Wesentliches in der menschlichen Natur und Bestimmung ansah, wurde sie etwas Anderes, als was die urchristliche Lehrform dargeboten hatte; selbst bei denen, welche die kirchliche Lehre nicht umzudeuten beabsichtigten. Diese Absicht hatten dagegen die Alexandriner (Aehnliches schon bei Tatianus). „Die Form (εἶδος) des Leibes durch sein Princip (λόγος) wiederhergestellt," d. i. das Wesentliche durch das Leben selbst. Daneben die Paulinischen Formeln (deren sich auch Gnostiker bedient hatten) nach 1 Kor. 15, 50[g]). Die Kirchenlehre selbst, wie-

---

g) *Orig. de princ.* 2, 10, 3: *Ratio ipsa, quae semper in substantia corporis salva est, erigit ea* (*corpora*) *de terra et reparat, — sicut virtus quae est in grano frumenti post corruptionem ejus reparat granum in culmi corpus et spicae. C. Cels.* 4, 23. 57. *Sel. in Psalm. T. II.* 532 *sqq.* In den Alexandrinern ist die asketische Lebensansicht der Kirche (*d*) zu ihrem theoretischen Rechte gekommen, und folgerecht bedurften sie so wenig als Philo zur Unsterblichkeit einer Erneuerung des Leibes, der ihnen als Strafe und Last erschien. Aber die Auctorität des Paulus und das Gemeingefühl der Kirche war ihnen zu mächtig, als dass sie darin auf die Seite der Heiden und Häretiker hätten treten können. Daher Hieronymus die Lehre des Origenes — von einem lebenskräftigen Princip, welches aus dem Wesen des irdischen Leibes das jenseitige Organ der Seele in der Art entwickele, wie es der subjectiven Würdigkeit und der umgebenden Welt angemessen sei, — gewiss in dessen Sinne als die Kirchenmeinung corrigirend und zwischen vermeinten Extremen vermittelnd bezeichnet: *ad Pammach. ep.* 38: *Dicit Origenes duplicem errorem versari in ecclesia, nostrorum et haereticorum: nos simplices et philosarcas dicere, quod eadem ossa et sanguis et caro i. e. vultus et membra totiusque compago corporis resurgat in novissima die. Haereticos vero penitus et carnis et corporis resurrectionem negare.* Hiernach konnte Origenes meinen, eine Auferstehung zu lehren wie Paulus (*corpus spiritale*) und doch offen darthun (*in Matth. tom.* 17, 29), dass die Unsterblichkeit des Menschen und die ewige Bedeutung Christi nicht mit der Auferstehung stehe oder falle. Clemens ist zu entschieden in den Vordersätzen des Origenes vorangegangen, — das irdische Leben eine Strafe, der Leib eine Last, der Tod die Befreiung, — als dass seine Auferstehungslehre (*Paedag.* 2, 10: καθαρᾷ τῇ σαρκὶ ἐπενδυσάμενοι τὴν ἀφθαρσίαν) wesentlich anders verstanden werden könnte. Tatianus in seiner kühnen Weltverachtung stand auch noch innerhalb der katholischen Kirche auf demselben Standpunkte: er lehrt (*or. c. Graec. c.* 6) als gemeinsamen Christenglauben σωμάτων ἀνάστασιν, die er gleichstellt der leiblichen Geburt: wie damals aus einer blosen Fleischmasse ein selbstbewusstes Wesen hervorging, so wird Gott nach der Verflüchtigung des

wohl entschieden gegen Origenes, kam dessen Vorstellung entgegen durch den Gedanken, welcher in ihr fortwährend galt, dass die Menschennatur durch die Sünde materialisirt werde; also für den Zustand der Unsündlichkeit ein spiritualer Leib[h]). Weniger absichtlich entfernte sich Johannes Philoponus vom kirchlichen Dogma, indem er in aristotelischer Weise (später wurde von Pomponatius dasselbe gegen die Unsterblichkeit angewendet) die nothwendige Verbindung von Stoff und Form (ὕλη und εἶδος) behauptete. Also Nothwendigkeit des Leibes für die Fortdauer der Seele, und, da jener doch als vergehend

---

Leibes in die Elemente aus einer von ihm aufbewahrten und ihm allein bekannten Substanz desselben den Leib wiederherstellen (Θεὸς ὅτε βούλεται τὴν ὁρατὴν αὐτῷ μόνῳ ὑπόστασιν ἀποκαταστήσει πρὸς τὸ ἀρχαῖον). Vrg. die Gründe des Halbgnostikers Bardesanes gegen die Auferstehung bei *Hahn, Bardes.* 92. Der Widerspruch des Synesius gegen die gewöhnliche Auferstehungslehre kann im Sinne des Origenes oder im entschiedenen Platonischen Sinne gemeint sein, dem die Auferstehung nur ein Sinnbild der seligen Unsterblichkeit wäre, und seine frühere Bildung spricht für das Letztre: die Indifferenz oder Liberalität des Theophilus mochte in dem Einen wie in dem Andern kein Hinderniss seiner Bischofsweihe sehn (*Synes. ep.* 125 *ad Euoptium. Evagr. H. ecc.* 1, 15, mit der Note des Valesius).

h) So die kirchlichen Alexandriner des 4. Jahrh. insbesondre die beiden Gregore (*Naz. or.* 19. 42. *cf.* 32. *Nyss. de an. et resur.*): nach Ablegung der Last des Fleisches, dieser Röcke von Fellen, Herstellung des ursprünglichen Menschen, wie er war im Paradiese. Auch Augustin war einst auf diesen vergeistigten Leib eingegangen: *de fide et symb. c.* 10: *Illo tempore immutationis angelicae non jam caro erit et sanguis, sed tantum corpus, — in coelestibus nulla caro, sed corpora simplicia et lucida, quae appellat Apostolus spiritalia, nonnulli autem vocant aetherea.* Aehnlich *Isidor. Pelus.* 2, 43: Ἀνίστασθαι λέγομεν τὸ σῶμα, οὐ τοιοῦτον, ἀλλ' ἐπὶ τὸ κρεῖττον μετακοσμηθέν, καὶ τὴν φθορὰν ἅπασαν καὶ τὰ πάθη, ὥσπερ ἐν χωνευτηρίῳ ἀποθέμενον. Aber wie der kirchliche Widerspruch gegen Origenes gleich anfangs dessen Auferstehungslehre mit getroffen, und Methodius (π. ἀναστάσεως, *fragmm.* b. *Phot. Bibl. cod.* 234. *Epiph. haer.* 64, 12) dieselbe zwar nicht ohne Misverständniss, doch in der ganzen Platonisirenden Ansicht von der Leiblichkeit gründlich angegriffen hatte, so behielten auch die spätern Origenistischen Streitigkeiten diesen Artikel im Auge, schon mit Epiphanius und Hieronymus entschied die kirchliche Meinung sich wieder für eine fleischliche Auferstehung desselben Leibes, welche Wendung auch bei Augustin hervortritt: *retractt.* 1, 17: *Quisquis ea sic accipit, ut existimet, ita corpus terrenum, quale nunc habemus, in corpus coeleste resurrectione mutari, ut nec membra ista nec carnis sit futura substantia, procul dubio corrigendus est.* Und diese Auferstehung des Fleisches ist als die orthodoxe Lehre aus der katholischen Kirche in die protestantische übergegangen, obwohl Luther vorzog (*Cat. maj.* 501) „Auferstehung des Leibes oder Leichnams *h. e. corporis resurrectionem.*“

wahrgenommen wird, neue Erschaffung eines solchen (allg. DG. S. 180).

In ähnlicher Weise wie die Alexandriner fassten diejenigen die Auferstehungslehre, welche sie nur auf ein Seelenorgan bezogen, und zwar auf ein solches, welches schon jetzt, als die Substanz des Leibes, in ihm wäre[1]).

In der freieren Auffassung der Auferstehungslehre wurde sie mit der von Unsterblichkeit vertauscht nach den beiden Seiten hin: entweder so, dass man unter Auferstehung nur diese, Unsterblichkeit, verstand (selbst im jüdischen Sprachgebrauche fand dieses oft Statt), oder so (vrg. oben §. 87), dass man die Unsterblichkeit nur als eine Wiederherstellung des ganzen Menschenwesens vorstellen wollte. Dort richtete man sich mehr gegen die Idee der Auferstehung, hier gegen die der Unsterblichkeit.

§. 131.

Als eine im kirchlichen Glauben vielverbreitete Meinung erscheint die von Zwischenzuständen nach dem Tode: allerdings vornehmlich aus der Auferstehungslehre entstanden, doch hatte sie in allgemeinen Vorstellungen einen Anhalt, und nährte sich auch aus vielen andern gangbaren Bildern 1). Wir finden jene Meinung bald als den uralten Glauben an das Schattenreich, bald als die Meinung von Seelenschlaf oder Seelentod, bald als die unbestimmte von einem Zwischenzustande zwischen Seligkeit und Verdammniss der Abgeschiedenen 2).

1. Die Auferstehung schon, noch mehr das Gericht, schien

---

1) Im Mittelalter hatten sich die altkirchlichen Gegensätze wiederholt, die Verwerfung der Auferstehung im Sinne des alleinigen Geisteslebens bei den Katharern und ähnlichen Secten, die Annahme eines himmlischen Leibes bei Mystikern. Der Rationalismus setzte der Auferstehung insgemein die Gründe der Erfahrung und neuern Weltkunde entgegen. Die pantheistische Verleugnung der persönlichen Unsterblichkeit hatte nicht mehr über die Auferstehung zu streiten (§. 87, *1*). Aber in der oben bezeichneten Vermittelung haben sich Unsterblichkeitsgläubige aller Parteien getroffen, z. B. Bonnet, phil. Palingenesie. A. d. Franz. v. Lavater, Zür. 769. II. Priestlei, Vers. e. Beweises, dass die Auferst. unmittelbar n. d. Tode erfolge. (Brit. Mag. 773. IV. St. 2.) Auch neueste Versuche des religiösen Geistes sich aus der Speculation und ohne Verzichtleistung auf dieselbe zu retten, fassen die Unsterblichkeit als solch eine organische Entwickelung: Weisse, Fechner (S. 234). Freilich ist hier Auferstehung nur ein uneigentlicher, accommodirter Ausdruck.

einen Zwischenzustand irgend einer Art zu fordern. Die Bilder, welche sich sonst hereinlegten, werden im Folgenden leicht zu erkennen sein: am allermeisten flossen die alten Darstellungen des Hades hier herein [a]). Aber es liegt dem menschlichen Denken überhaupt nahe, die zukünftige Entscheidung nicht für Einmal, sondern in Graden vorzustellen, vor dem endlichen Geschicke Vorbereitungen, Prüfungen, Läuterungen. Daher Aehnliches überall im Glauben der Menschen. Der Glaube der Kirche hat eigentlich immer an solchen Vorstellungen festgehalten. Ausnahmen dachte man (wie das Alterthum dergleichen vorstellte von dem gemeinsamen Geschicke im Schattenreiche) bei Menschen von besonderer Würdigkeit, höchstem Verdienst, Menschen, welche dem Himmel angehörten [b]).

2. Das Bild vom Hades liess sich, wenn gleich zurückgewiesen durch den evangelischen Geist, doch nicht so bald völlig auslöschen, sowohl bei Juden, als bei Heidenchristen. Justinus, Irenäus, Tertullianus setzen den Unterschied von der gnostischen Eschatologie in die Annahme eines solchen Zwischenaufenthaltes [c]). Nur unterscheiden sich alle diese Vorstellungen bei den

---

Fasciculus rarior. ac curiosor. scrr. th., in quo quaestt. de animae post solutionem a corpore statu, loco etc. olim ventilatae, collectae continentur. Frcf. 692. *II.* V. F. Löscher, auserl. Samml. d. besten u. neuesten Schrr. v. Zust. d. Seele n. d. Tode. Dresd. 735. *S. J. Baumgarten, hist. doctrinae de statu animarum separatarum. Hal.* 754. 4. *J. A. Ernesti, de vett. Patrum opin. de statu medio animorum a corp. sejunctor.* (*Exc. in lectt. in ep. ad Hebr. Lps.* 795. 338 *sqq.*) Die Sammlung von Beckers (s. S. 367).

a) Der Glaube an solche Zwischenzustände war das nothwendige Resultat, einerseits der jüdischen wie der griechischen Vorstellung vom Schattenreiche, andererseits der Erwartung eines ewigen Geschicks, welches für den Einzelnen erst Jahrhunderte nach seinem Ableben, dann aber unabänderlich entschieden werden soll. Doch ist dieses Resultat in der Kirche nicht unbedingt hervorgetreten, weil einestheils jene volksthümliche Erinnerung allmälig erlosch, anderntheils im N. T. und überhaupt im menschlichen Gemüth auch noch eine andere Hoffnung enthalten ist, nehmlich, nach ihrem besondern christlichen Ausdrucke, die des unmittelbaren Uebergangs zum Herrn.

b) Wie nach dem Glauben ihres Volks Henoch und Elias, Herakles und Romulus nicht in das Schattenreich versunken waren, so wurden nach der Meinung der alten Kirche nur die Märtyrer unmittelbar in die Gemeinschaft der Seligen erhoben. *Tert. de resurr. c.* 43: *Nemo peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dominum, nisi ex martyrii praerogativa, scilicet paradiso, non inferis diversurus.*

c) *Iren.* 31, 2: *Αἱ ψυχαὶ ἀπέρχονται εἰς τὸν τόπον τὸν ὡρισμένον αὐταῖς ἀπὸ τοῦ θεοῦ, κἀκεῖ μέχρι τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι — ἔπειτα ἀπολαβοῦσαι τὰ σώματα, καὶ ὁλοκλήρως ἀναστᾶσαι, τουτέστι σωματικῶς, καθὼς ὁ Κύριος ἀνέστη, οὕτως ἐλεύσονται εἰς τὴν ὄψιν τοῦ θεοῦ.*

Christen von der jüdisch-heidnischen Auffassung darin, dass das altchristliche Schattenreich 1) bestimmt nur ein Zwischenort vor der Auferstehung war, und dass in ihm 2) Selbstbewusstsein und anfangende Vergeltung vorgestellt wurden[d]). Bei den Alexandrinern ging das Hadesbild in die Begriffe über, von Seelenläuterung einestheils, oder von einer stufenmässigen Verklärung der Geister[e]). Dann aber erhielt der Name des Schattenreiches im kirchlichen Gebrauche die anderen Bedeutungen, welche bei dem Dogma vom *descensus ad inferos* (§. 109) aufgeführt worden sind. Unter diesen wurde derjenigen in der Eschatologie des Mittelalters die meiste Ausbildung zugewendet, in welcher die Zwischenzustände gewisser Menschenclassen so genannt wurden: diejenigen, in denen sie nur negative Strafen zu büssen hätten, seit dem Mittelalter *limbi* genannt. Der Ge-

---

Tert. de an. c. 55: *Constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini.* Dagegen nach der gnostischen Vorstellung die wahrhaft erlösten Seelen unmittelbar nach dem Tode in die Seligkeit des göttlichen Pleroma übergehn, welche Lehre, wie sie nach der Märtyrerzeit der Kirche (*b*), abgesehn vom Fegefeuer und freilich mit Vorbehalt einer spätern Wiedervereinigung mit dem Körper, allgemein kirchlich geworden ist, Justinus im Sinne seiner Kirche als unchristlich achtete: *c. Tryph. c.* 80: *Οἳ λέγουσι — ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς χριστιανούς.* Der *τόπος μεσότητος* galt den Valentinianern als bleibender Aufenthalt für die Seelen, welche dem geringeren Messias, dem psychischen, anhingen; doch s. allg. DG. S. 41.

d) *Iren.* 2, 34: (gegen Seelenwanderung und gegen den Becher der Lethe) *Dominus docuit — animas characterem corporis custodire eundem* (*habere hominis figuram*, *ut etiam cognoscantur*) *et meminisse eas operum*, *quae egerunt hic* (wie aus der Geschichte von Lazarus und dem reichen Manne erhelle). *Justin. c. Tryph. c.* 5: *Φημὶ τὰς μὲν τῶν εὐσεβῶν* (*ψυχάς*) *ἐν κρείττονί ποι χώρῳ μένειν*, *τὰς δὲ πονηρὰς ἐν χείρονι, τὸν τῆς κρίσεως ἐκδεχομένας χρόνον.* Die Behauptung im Auferstehungsbeweise der alten Kirche von der zum Vergeltungszustande nothwendigen Wiedervereinigung mit dem Leibe (§. 130, *f*) wird dann entweder nicht berücksichtigt, oder durch die Annahme ausgeglichen, dass die Vergeltung im Hades nur eine vorläufige sei (*Novat. praejudicia*, *Tertul. praegustari*), oder wie Tertullian es noch schärfer fasst (*de an. c.* 58), dass die Seele vorläufig für das, was sie ohne Vermittelung des Leibes auf Erden gethan hat, gepeinigt oder erfreut werde. Aber Selbstbewusstsein und Vergeltung im Hades gehörte auch schon der spätern heidnischen, griechischen wie römischen Vorstellung an. Dagegen die ältere Vorstellung des allen gleichen Schattenreichs (bis zum Tage des Gerichts) bei *Lactant. instt.* 7, 21.

e) Von Clemens wurde die Hadesvorstellung benutzt, um die verstorbenen Heiden nachträglich taufen zu lassen (§. 109, *a*), bestimmter noch war sie für Origenes nur ein Bild der unendlichen Läuterung und Entwickelung der Geister in den ihnen angemessenen Lebens- oder Weltkreisen. Vrg. §. 133, *k*.

danke selbst, in Hinsicht auf die vorchristlichen Frommen (*patres*) war uralt: seit dem Pelagianismus kam ein solcher Zwischenzustand auch für die ungetauften Kinder hinzu (*limbus infantum*) [f]).

Aus ganz anderen Gründen, zu Gunsten des Aberglaubens mit Geistererscheinungen, hat die jüngste Zeit die alte Vorstellung wieder hervorgezogen. Derselbe Aberglaube hat sich nach einer andern Seite hin auch die platonische Phantasie vom εἴδωλον des Leibes, welches sich allmälig von ihm trenne, angeeignet, ja auch die, hier gar nicht einzuordnende, von dem längern Verweilen mancher Geister oder auch aller in ihrer Erdensphäre oder um die Grüfte ihres Leichnams [g]). Hierzu gehören

---

f) Nach der unterirdischen Topographie des Mittelalters wurde die eigentliche Hölle meist als das Unterste gedacht, auch als Trichter, um sie als Kreise die *limbi*, zuerst der des Fegefeuers, dann *limbus patrum*, leer seit der Höllenfahrt (S. 282), endlich die Kinderhölle, ohne Pein, nur *poena damni*, ewige Entbehrung des Anschauens Gottes. Ausführliche Darstellung im 2. Theile des *Elucidarium*, welches als Werk des Anselmus galt (*Ans. Opp. Append.* 457 *sqq.*). Die Hauptabweichung des Mittelalters vom Glauben der alten Kirche (*c*), durch das Vergessen der alten Hadesvorstellung und dadurch Ausdehnung des Märtyrerprivilegiums auf alle Fromme (*b*) besteht aber darin, dass diese unmittelbar durch den Tod, oder wiefern das Fegefeuer dazwischen lag, doch vor dem Weltgerichte zum Anschaun Gottes, d. i. zur vollen Seligkeit gelangen sollten. Obwohl hierdurch Auferstehung und Gericht für die bereits Seligen in der That unnöthig wurde, — P. Lombardus (*IV. dist.* 49. *E*) weiss für die Erstere nur noch einen gewissen natürlichen Appetit der Seele nach ihrem Körper anzuführen, — so hielt die Scholastik doch so fest an dieser Satzung, dass, als Johann XXII. (1331) die entgegengesetzte Lehre gepredigt hatte, (*quod animae decedentium in gratia non videant Deum per essentiam, nec sint perfecte beatae, nisi post resumptionem corporis*) die Universität Paris diese Lehre als ketzerisch verwarf, und Benedict XII. sich gedrängt sah, einen Widerruf bekannt zu machen (1335), den sein Vorfahrer am Tage vor seinem Tode erlassen habe, und im Sinne der Universität eine Entscheidung zu erlassen. Vrg. *d'Argentré, Collect. judicior. de novis error. I.* 314 *sqq.* und hiernach die Auszüge b. Gieseler, KG. II. 3. S. 54 ff.

g) J. F. v. Meyer, d. Hades, e. Beitrag z. Theorie der Geisterkunde. Frkf. 816. Hierher gehören die phantastischen Theorien von Swedenborg, Jung-Stilling, Lavater, ferner J. Kerner und Eschenmayer bei Gelegenheit der Seherin von Prevorst. Im allgemeinen ist ihre Voraussetzung, dass der Hades, als ein Mittelreich zunächst unter der Erdrinde, die Seelen enthalte, welche nicht selig, nicht unselig, annoch erlöst werden können, und die Fähigkeit haben unter gewissen Bedingungen mit den Lebendigen auf Erden zu verkehren. In der lutherischen Kirche war dergleichen durch die Meinungen der Reformatoren (S. 209), auch Melanchthon's, begünstigt, die reformirte Kirche ist in Bezug auf die Geschichten, durch die man vom Anfange an das Fegefeuer bekräftigte, dem Gespensterglauben ausdrücklich entgegengetre-

auch Sagen und Meinungen von fortgesetztem Scheinleben der bestatteten Leichname in einzelnen Fällen.

Die Bilder vom Seelenschlaf oder vom Erlöschen der Seele haben sich auch ohne die Auferstehungslehre oft gefunden. In der Kirche wurden sie, wo sie sich fanden, durch die biblische Sprache scheinbar unterstützt[h]). Wo sich diese Meinung zuerst gezeigt hat, in einer arabischen Secte des 3. Jahrh. (hier geradezu als Seelentod für jene Zwischenzeit), scheint sie sich dem Hadesbilde haben entgegenstellen zu wollen: Origenes bestritt beide[i]). In der anabaptistischen Partei des 16. Jahrh. und selbst unter den ersten Socinianern setzte sich jene Lehre der vom Fegefeuer entgegen[k]). Sie ist späterhin unter den Protestanten bisweilen wieder hervorgetreten: bald nur in der alten Weise, um der Auferstehung willen, bald mit materialistischer Hinneigung[l]).

Die Lehre endlich von einem Zwischenzustande der Gei-

---

ten: *Conf. Helv. II. art.* 26: *Quod traditur de spiritibus et animabus mortuorum apparentibus aliquando viventibus, et petentibus ab eis officium, quibus liberentur, deputamus apparitiones eas inter ludibria, artes et deceptiones diaboli, qui ut potest se transfigurare in angelum lucis, ita satagit fidem veram evertere, vel in dubium vocare* (mit Berufung auf *Deut.* 18, 10 *sq. Luc.* 16, 31).

h) Hier insgemein mit der Auferstehung verbunden und auch nach einem natürlichen Gefühle: die Todten als Schlafende, die Auferstehung als Erweckung.

i) *Euseb. H. ecc.* 6, 37: — ἀνθρωπείαν ψυχὴν ἅμα τῇ τελευτῇ συναποθνήσκειν τοῖς σώμασι — αὖθις δέ ποτε κατὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως καιρὸν σὺν αὐτοῖς ἀναβιώσεσθαι. *Aug. haer.* 83. *Jo. Damasc. haer.* 90 Θνητοψυχῖται als christliche Secte, dieselben oder ähnlich Gesinnte. Nur gegen diesen Gedanken hatte Tertullian die kirchliche Hadeslehre vertheidigt: *de an. c.* 58: *Quid fiet in tempore isto? Dormiemus? At enim animae nec in viventibus dormiunt* (als Beweis die Träume).

k) Gegen Erstere *Calvini* ψυχοπαννυχία, *qua refellitur quor. imperitor. error. Arg.* 545. Ueber F. Socinus und Jo. Crell: *Flatt. opuscc.* 349 *sqq.* Die Auferstehung wurde hier als die Auferweckung betrachtet, aber die gefährliche Wendung dieses Auferstehungsglaubens lag darin, dass, wenn die Seele Jahrhunderte, Jahrtausende durchschläft, scheintodt ist, ihre ewige Lebenskraft selbst zweifelhaft wird. Allein durch das Ausfallen des Fegfeuers lag der Gedanke solch eines andern Zwischenzustandes nahe, daher selbst Luther in einem Briefe an Amsdorf (bei De Wette II. 122) sich dem Seelenschlafe geneigt erklärt; dagegen *Cat. minor* 375 *sq.*, noch bestimmter *Conf. Helv. II. art.* 26 die mittelalterische Lehre von alsbaldiger Entscheidung zur Seligkeit oder Verdammniss (nur ohne irgend einen Zwischenzustand).

l) Joh. Heyn u. A. bei Trinius, Freidenk. Lex. 391 ff. C. F. Simonetti, ü. d. Unst. u. d. Schlaf d. Seele. Brl. 747. Reinhard (Dogm. 665): nur vorübergehender bewusstloser Zustand nach der gewaltsamen Katastrophe des Todes.

ster zwischen Seligkeit und Verdammniss, aber nicht gerade bis zur Auferstehung (dagegen sprechen schon die sogleich zu erwähnenden Einwirkungen der Lebenden auf dieselben), hat sich als die geistigere aus den alten Hadesbildern herausgebildet. Die griechische Kirche hat sich, nach dem Vorgange einiger Väter, zu ihr bekannt, im Gegensatze zur Fegefeuerlehre (allg. DG. S. 292). Von dieser ist sie zwiefach unterschieden: indem sie nicht die Phantasie eines Orts hat, und, indem sie keine Pein dieses Zustandes annimmt, sondern nur einen Mangel (*poenae damni*). Daher gehört dieser Zwischenzustand auch nicht für die entschieden Verdammungswürdigen [m]). Es ist schwer zu sagen, welches von beidem in diesem Glauben der Kirche früher und wesentlicher gewesen sei: jene Lehre, oder die Vorstellung und Praxis von Gebeten und Darbringungen für die Abgeschiedenen [n]). Aber gewiss hat, wenigstens eben so sehr als die

---

m) Schon im sogen. 2. Briefe des Clemens *ad Cor.* wird diese der ältesten Vorstellung des Schattenreichs angemessene Ansicht, doch nur im sittlich erweckenden Interesse ausgesprochen: *c.* 8: (der Lebendige kann sich bekehren und ein neues Leben anheben:) *μετὰ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, οὐκέτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι καὶ μετανοεῖν ἔτι.* Justinus spricht zwar von einer Reue der Todten, aber die nichts mehr hilft, eine Reue der ewig Verdammten. (*Apol. I. c.* 52: *τότε μετανοήσουσιν, ὅτε οὐδὲν ὠφελήσουσι.* Dasselbe *Cohort ad. Graec. c.* 35: *ἐν ᾅδου ἐκπρόθεσμος μετάνοια.*) Auch bei Cyprian ist dieses grade der Ausdruck für die Ewigkeit der Höllenstrafen. — In der *Conf. orthod. I. qu.* 64-68 wird das Fegfeuer als eine schon an Origenes verdammte Lehre (§. 132, *e*), jeder Zwischenzustand (*Ἀποθνήσκουσι τάχα καὶ ἄνθρωποι, ὅπου νὰ εἶναι ἀνάμεσα τῶν σωζομένων καὶ ἀπολλυμένων; Τοιαύτης τάξεως ἄνθρωποι δὲν εὑρίσκονται.*) und jede Rettung der Todten durch ihre eigne Busse oder Pein verworfen, mit Berufung auf die althebräische Scheolvorstellung (*Psalm.* 6, 5. 115, 17) und auf Theophylaktus. Die Gestorbenen geben je nach ihrer Würdigkeit sogleich über zum Himmel oder zur Hölle. Allein aus der Hölle werden viele noch befreit durch die Darbringungen der Lebenden, wie durch die Fürbitten und das unblutige Opfer der Kirche. (*Μὰ βέβαια πολλοὶ ἀπὸ τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἐλευθερώνουνται ἀπὸ τῶν δεσμῶν τοῦ ᾅδου, ὄχι μὲ μετάνοιαν ἢ ἐξομολόγησιν ἐδικήν τους —· ἀλλὰ μὲ τὰς εὐποιΐας τῶν ζώντων καὶ προσευχὰς ὑπὲρ αὐτῶν τῆς ἐκκλησίας, καὶ μὲ τὴν ἀναίμακτον μάλιστα θυσίαν, ὅπου καθ' ἡμέραν προσφέρει ἡ ἐκκλησία διὰ τοὺς ζῶντας καὶ τεθνηκότας κοινῶς ὅλους.*)

n) *Tertul. de monog. c.* 10: (als Pflicht einer treuen Witwe) *pro anima ejus orat, et refrigerium interim adpostulat ei — et offert annuis diebus dormitionis ejus. August. ench. c.* 110. *Chrysost. hom.* 3. *in ep. ad Phil. hom.* 32. *in Matth.* Das Frühere zusammengefasst in der dem Joh. Damascenus zugeschriebenen Rede *περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων, ὅπως αἱ ὑπὲρ αὐτῶν γινόμενοι λειτουργίαι καὶ εὐποΐαι τούτους ὀνίνησιν* (*Opp. ed. Lequien I.* 584 *sqq.*), hier jedoch mit der Voraussetzung, dass allerdings auch im Hades die Busse möglich und

uralte Sitte vom Opfer für die Todten, von denen sich das altchristliche Leben schwer zu trennen vermochte, das christliche Gefühl ungetrennter Gemeinschaft im Leben und im Tode, dafür gewirkt, dass solche Gebräuche in der Kirche entstanden und dass sie geblieben sind[o]). In der alten Kirche verwarfen nur die Aërianer die fromme Sitte um des Misbrauchs willen (allg. DG. S. 117 f.).

§. 132.

Hierher gehört nun auch, verschiedenen Sinnes von jenen Lehren allen, aber zum Theil aus ihnen herausgebildet, die, vormals so vielbesprochene und von der protestantischen Seite so eifrig bestrittene Lehre vom Fegefeuer[1]). Ohne Zweifel ist sie ein neues, ja erkünsteltes Dogma, aus Priesterinteresse und durch den Aberglauben des Volks entstanden[2]); und die Vorstellungen, dass es eine jenseitige Strafe gebe, welche von Menschen, fremden Menschen, und durch willkürlich eingesetzte oder erwählte Büssungen abgekauft werden könne, konnten im Geiste und Leben des Volks unendlich stören und verwirren. Aber man muss in diesem Dogma das anerkennen, dass es der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen widerstand, welche denn daher auch bei den Gegnern jenes Dogma gewöhnlich am härtesten hervorgetreten ist[3]).

1. „Alle Seelen der Gläubigen (dieses ist der Sinn dieser Lehre), welche in gewöhnlicher Menschenverfassung sind — die Heiligen sind ausgenommen (und es wurde an Johann XXII. als Ketzerei verurtheilt, dass er dieses leugnete, vrg. §. 131, *p*), wie die Verdammten — werden nach dem Tode einer Pein unterworfen, in welcher die Unterlassung der guten Werke gebüsst wird. Milderung (*refrigerium*) schaffen die Gnadenmittel der Kirche, vornehmlich die im Tode dargebotenen; und was die Lebenden für die Abgeschiedenen leisten, darbringen und von der Kirche gewinnen“ [a]). Erst die Griechen (§. 131),

die entgegenstehende prophetische Behauptung durch die unermessliche Menschenliebe des Herrn überwunden sei.

o) Der abendländischen Kirche sind sie durch das Fegfeuer in die Seelenmessen übergegangen.

a) Die erste officielle Niederzeichnung im Vertrage mit den Griechen zu Florenz: *Conc. Flor. definitio: Si vere poenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis* (καθαρτικαῖς) *purgari, et ut a poenis hujusmodi releventur, prodesse*

dann die Protestanten haben eine Masse von Polemik in dieses Dogma geworfen [b]).

2. Vor **Gregor dem Grossen**, welcher zuerst das Dogma in seiner vollen Gestalt aufgestellt hat [c]) (wir wissen nicht, ob er es grade auch zuerst **gedacht** habe, oder ob es nicht schon im Glauben des Volks oder in priesterlichen Erdichtungen vorlag), finden sich nur **Vorbereitungen** zu demselben. Es sind folgende **vier**, gelegen theils im Kirchenglauben, theils in alterthümlichen Vorstellungen sonst. 1) Die Meinung, dass die Versäumniss guter Werke nachgeholt werden müsse im jenseitigen Leben; im Judenthum hatte dieselbe oft auf Seelenwanderungslehre hingeführt. 2) Das orientalische Bild, in den Platonismus aufgenommen, vom Feuer, welches die Seelen zu reinigen bestimmt sei [d]). Die Alexandriner hatten es entschieden sich angeeignet, bei den christlichen Dichtern blieb es stehen: bei jenen wie bei diesen bleibt es zweifelhaft, in wie weit sie das Bild **eigentlich** haben nehmen wollen [e]). Der Name *κα-*

---

eis fidelium vivorum suffragia (*ἐπικουρίας*), *missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum ecclesiae instituta. Conc. Trid. sess. VI. c.* 30 *purgatorium*, mit Warnung vor spitzfündigen, unerbaulichen Fragen und vor schändlichem Gewinn. *Ignis purgatorius* nur im *Cat. Rom.* (*I,* 7, 3), und eine constante, dogmatische Ueberlieferung von Thomas bis Bellarmin entscheidet für ein wirkliches Feuer, wofür auch der kirchliche Sprachgebrauch spricht.

b) Die Polemik ist zugleich die Geschichte des Dogma: *Περὶ τοῦ καθαρτ. πυρός*, an *Nilus de Primatu Papae. M. Eugen. de purgatorio*, *ed. B. Vulcan. L. B.* 595. *P. Arcud. de purg. adv. Barlaam. Rom.* 637. 4. — Luthers, Mel. u. Brenz fürnehme Schrr. wider die alte grobe Lüge d. Papisten v. Fegf. Frkf. 570. 4. *G. Calixt. de igne purg. Helmst.* 643. *Cum U. Cal. vindiciis. Ib.* 650. *J. G. Ch. Hoepfner*, *de orig. dogm. Rom. de purg. Hal.* 792. — Apologetisch: *Leo Allatius, de utriusque eccl. or. et occid. perpetua in dogm. de purg. consensione liber. Rom.* 655. 4. *M. Lequien, ds. V. ad Jo. Damasc. Opp. T. I. R. Bellarmin. de purg.* (vornehmlich gegen Chemnitz und Dalläus.) Val. Loch, d. Dogma d. gr. Kirche v. Purgatorium. Regensb. 842.

c) Er hat es ausgesprochen als Glaubenssatz (*dial.* 4, 39: *de quibusdam levibus culpis ante judicium purgatorius ignis credendus est*, nach *Matth.* 12, 31 mit Zuziehung von 1 *Cor.* 3, 12 *sq.*) und durch seine Legenden von erschienenen, Hülfe suchenden Geistern eindringlich gemacht (*ib.* 4, 40. 55. *et al.*).

d) Vrg. neben den Ausll. zu Plat. Phäd. *Eus. Praep. ev.* 11, 38. *Aug. de Civ. D.* 21, 13. *Wetst. ad Mtth.* 3, 11. Bei Plato ist es nur ein Sinnbild, wohl zugleich gegeben durch eine übliche, sprüchwörtlich gewordene Heilmethode.

e) Die alexandrinische Denkart spricht für die sinnbildliche Bedeutung, Schmerzen, Büssungen, diesseitige wie jenseitige — und nur für diese passt das die Seele durchdringende *πῦρ φρόνιμον* des Clemens

ϑαρτήριον πῦρ wurde beibehalten, auch nachdem dieses Feuer eine andere Bedeutung erhalten hatte. Läuterungen im Jenseits waren und sind überhaupt eine der menschlichen, sittlich gehaltenen Phantasie sehr geläufige Vorstellung. In der ungebildetsten Form wurde auch sie Metempsychosenlehre [f]); in der gebildetsten wurde sie zur Vorstellung von läuternden Wanderungen durch den Himmel [g]): jenes Bild von Feuerläuterung steht

---

(*Stromm.* 7, 6) im bestimmtesten Gegensatze des materiellen Feuers (*τὸ παμφάγον καὶ βάναυσον*). Da jedoch Origenes dieses Reinigungsfeuer identisch dachte mit dem Weltbrande, welcher diese Welt und jede folgende einst verzehren werde: so scheint er hinsichtlich dessen, was nicht durch den Geist geheilt werden konnte, an ein wirkliches Ausbrennen jenes materiellen Stoffs gedacht zu haben, welcher sich durch die Sünde an die Seele angesetzt habe, strafend und reinigend zugleich. *c. Cels.* 5, 15: *Πῦρ καθάρσιον ἐπάγεται τῷ κόσμῳ· εἰκὸς δ' ὅτι καὶ ἑκάστῳ τῶν δεομένων τῆς διὰ τοῦ πυρὸς δίκης ἅμα καὶ ἰατρείας· καίοντος μὲν καὶ οὐ κατακαίοντος τοὺς μὴ ἔχοντας ὕλην δεομένην ἀναλοῦσθαι ὑπ' ἐκείνου τοῦ πυρός· καίοντος δὲ καὶ κατακαίοντος τοὺς ἐν τῇ διὰ τῶν πράξεων καὶ λόγων καὶ νοημάτων τροπικῶς λεγομενῇ οἰκοδομῇ ξύλα, χόρτον ἢ κάλαμον οἰκοδομήσαντας* (1. *Cor.* 3, 12 *sq.*). Der bemerkte Widerspruch, dass Origenes bald für alle Menschen, bald nur für einen Theil derselben diese Feuertaufe erwartet, löst sich dahin, einestheils, dass die Feuertaufe auch als die durch Christus zu bewirkende jenseitige Verklärung des Einzelnen angesehn wird, und zwar entweder nach dem biblischen Bilde zusammenfallend mit der Geistestaufe (*in Matth. tom.* 15, 23), oder als bedingt durch die irdischen Taufen, Wasser- und Feuertaufe (*in Luc. hom.* 24: *ut eum qui non habet signum priorum baptismatum, lavacro igneo non baptizet*), anderntheils dass zwar alle durch den Weltbrand hindurch müssen (*in Exod.* 6, 4: *veniendum est omnibus ad ignem*), auch Petrus und Paulus (*in Ps.* 36. *hom.* 3), aber nur in dem Maasse, als Einer dem Feuer Verfallnes an sich hat, wird er gepeinigt und gereinigt. *In Ezech. hom.* 1: *Dupliciter aufert a nobis mala Deus, spiritu et igni. Si spiritus mala non abstulerit a nobis, purgatione ignis indigemus. Ideo sollicite providendum est, ut quum venerimus ad ignem istum, securi transeamus, ad instar auri —, non tam utamur incendio, quam probemur.* Und in diesem Sinne des purgatorischen Weltbrandes ist die Lehre des Origenes im 6. Jahrh. unter Justinian verdammt worden, nachdem sie unter den Kirchenlehrern des 4. Jahrh. manniglach ausgesprochen war (*Cyril. Hier. cat.* 15, 21. *Hilar. in Ps.* 98, 3. *Ambros. in Ps.* 118. *sermo* 3), während andere Väter von entschiedener alexandrinischer Bildung (*Greg. Naz. or.* 26. 39. *Greg. Nyss. or. pro mortuis Opp. III.* 1049 *sq.*) von einem jenseitigen Reinigungsfeuer, als dem letzten Mittel, nur bildlich sprachen. — *Prudent. peristeph.* 6, 98. *Hamart.* 930 *sqq.*

f) Ph. Conz, Schicksale d. Seelenwanderungshypothese. Königsb. 791.

g) Indischen und platonischen Ursprunges finden sie sich in einigen gnostischen Systemen, und sind auch ein Bild für die durch die

in der Mitte von diesen beiden. Dem kirchlichen Gedanken lag das Bild auch dadurch sehr nahe, dass der Weltbrand gewöhnlich als Läuterung der Welt vorgestellt wurde. 3) Die im Vorigen erwähnte gemeinkirchliche Lehre von einem Zwischenzustande nach dem Tode; sammt den alten Bräuchen, durch Gebet und Opfer auf diesen Zustand bei den Abgeschiedenen einzuwirken[h]). 4) Der niemals unterdrückte Glaube an die Möglichkeit, dass die Höllenstrafe sich abkürze, an die Endlichkeit derselben: ungeachtet ihrer kirchlich angenommenen Ewigkeit[i]). Von Gregor

---

Einäscherung der dermaligen Welt noch nicht beschlossenen Geschicke der Seelen, für ihr stufenweises Fortschreiten bei Origenes (§. 133, *k*).

h) Vornehmlich lateinische Kirchenlehrer haben zur Hülfleistung der Lebenden das andre Moment des nachmaligen Fegfeuers gestellt, das eigne Strafleiden der Todten in der Unterwelt. *Tertul. de an. c.* 58: (§. 131, *d*) *Quum carcerem illum, quem evangelium demonstrat, inferos intelligamus, et novissimum quadrantem modicum quodque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretemur: nemo dubitabit animam aliquid pensare penes inferos, salva resurrectionis plenitudine.* Das Rettende dieser Büssung ist hier nicht allgemein, und blos in der Macht der Fürbitte für Einzelne angedeutet (§. 131, *n*). *Aug. de Civ. D.* 21, 24: *Facta resurrectione mortuorum non deerunt, quibus post poenas, quas patiuntur spiritus mortuorum, impertiatur misericordia, ut in ignem non mittantur aeternum.* Aber dieses sühnende Leiden ist ihm doch nur eine Vermuthung: *enchir. ad Laur. c.* 69: *Tale aliquid* (schmerzlicher Verlust irdischer Güter, wegen 1 *Cor.* 3, 11 *sqq.* als ein Feuer der Trübsal bezeichnet, daher auch das Fegfeuer nur ein Bild) *etiam post hanc vitam fieri incredibile non est, et utrum ita sit, quaeri potest. Et aut inveniri aut latere, nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari; non tamen tales, de quibus dictum est, quod regnum Dei non possidebunt.* Vrg. *J. G. Baier, de purg. utrum claris testim. Aug. probari possit. Jen.* 677. 4. Bestimmter Cäsarius, zu Anfang des 6. Jahrh. Bischof von Arles, *hom.* 8, 3 (*Bibl. PP. max. VIII.* 826 *sqq.* und *Aug. Opp. V. Append. serm.* 104): die Heiligen gehen durch das Feuer hindurch, (*transibunt*, nach dem Gegensatze, unberührt,) von welchem der Apostel spreche (1 *Cor.* 3), diejenigen, welche kleine Sünden (*minuta peccata*) hienieden nicht wiedergutmachen, werden in jenem Feuer zu ihrer einstmaligen Rettung gepeinigt (*sunt illo igne longo tempore cruciandi, ut ad vitam aeternam sine macula et ruga perveniant*); im Unterschiede von denen, welche Capitalverbrechen begangen und nicht gebüsst haben, *qui non per purgatorium ignem transire merebuntur ad vitam, sed aeterno incendio praecipitabuntur ad mortem*, nach dieser Nebeneinanderstellung also wohl innerliches Feuer.

i) So bei Gregor v. Nyssa (e). Aber überhaupt der Glaube an jenseitige Büssungen erlaubt einem menschlichen Gefühle für weit mehr Abgeschiedene die einstmalige Seligkeit zu erwarten, als es ausserdem denkbar wäre. Ja das Fegfeuer ist gar nichts andres als die endlich gewordene Höllenstrafe, das einst verlöschende Höllenfeuer.

d. Gr. her pflanzte sich das Dogma in den kirchlichen Bräuchen und Gesängen, überhaupt also mehr durch das kirchliche Leben fort[k]). Die Scholastik (wenige nur früher) fasste es für die Theorie auf, seit dem 11. Jahrhundert[l]). Die Secten vom 12. bis zum 15. Jahrh. richteten sich vornehmlich auch gegen dieses Dogma: theils um seines praktischen Nachtheils willen, theils weil sie (auch im praktischen Interesse) die Unsterblichkeitsidee rein auffassen wollten, ohne jene Zwischenzustände[m]). Viele von den freieren Geistern suchten dem Dogma eine gei-

---

k) Auch durch das zu Anfange des 11. Jahrh. von Clugny ausgehende Fest aller Seelen, — welches zwar gleich im hierarchischen Interesse entstanden ist, um die Macht der Gebete jenes Ordens über die Unterwelt zu feiern, doch wohl durch sicilianische Volkssagen in Bezug auf die Vulcane der Liparischen Inseln veranlasst (*Jotsaldi vita Odilon. c.* 14. *Sigeb. Gembl. ad a.* 998.), — wurde dieser Glaube volksthümlich.

l) Unmittelbar aus Rom scheint das Dogma zu den Angelsachsen, und von da zu den germanischen Völkern des Festlandes gekommen zu sein, durch neue Legenden von Gesichten, erschienenen Geistern und erweckten Todten bekräftigt. *Beda*, *H. eccl.* 3, 19. 5, 13. *Rimbert. Vita Anskarii c.* 3. (*Pertz II.* 691.) *Bonif. ep.* 21. *Alcuin. de fide trin.* 3, 21 u. *poema de pontiff. v.* 875 *sqq.* Das Fegfeuer des h. Patrick, eine Höhle auf der Insel des See's Derg in Irland, in welcher die Qualen des Fegfeuers gefühlt und vorweg abgemacht werden konnten, ruht als ausgebildete Mönchsanstalt erst auf dem Berichte des Matthäus Paris (*Hist. major. Lond.* 640. *p.* 87). Noch im *Elucidarium* erscheint das Bild des Fegfeuers sehr unbestimmt: *c.* 61: *Post mortem purgatio erit, aut nimius calor ignis aut magnus rigor frigoris, aut aliud quodlibet genus poenarum, de quibus tamen minimum majus est, quam maximum quod in hac vita excogitari potest.* Die Scholastiker haben den vorgefundenen Glauben erwiesen: durch die gerechte Nothwendigkeit der im irdischen Leben verabsäumten oder abgeschnittenen Busse; durch die Unmöglichkeit mit den Makeln, mit welchen auch die meisten Gläubigen abscheiden, ohne weiteres in die Gemeinschaft der Seligen versetzt zu werden; endlich durch die hierauf sich beziehenden kirchlichen Gebräuche, welche nicht vergeblich sein können.

m) Sie sahen diesen Nachtheil nicht zunächst in der Annahme jenseitiger Büssungen, obwohl auch diese den Schrecken der Ewigkeit brechen und zum Hinausschieben der Busse verführen mochten: sondern im falschen Vertrauen auf die fremde Hülfleistung und auf die Zaubermacht des Messpriesters, wodurch das Geld, um Messen oder später noch summarischer Ablass zu erkaufen, an die Stelle des Blutes Christi oder des eignen sittlichen Ernstes gestellt wurde, während Christus doch nicht die Reichen selig gepriesen habe. Dieser sittliche Grund vornehmlich bei den Waldensern, der speculative, welcher die Hölle, oder selbst die Unsterblichkeit des Individuums leugnete, bei Katharern und Brüdern des freien Geistes: *Bernard.* 66 *in Cant.* Bei Leger Waldensisches Gedicht gegen das Fegfeuer. *Moneta, adv. Cath. et Valdens.* 4, 9.

sligere und sittlichere Wendung zu geben: Gerson, Wessel, auch Luther noch in seinen Thesen [n]).

Das Dogma blieb mehr ein kirchliches Bild, unbestimmt, schreckend, warnend: die Dichter wendeten und bildeten es mit grosser Freiheit aus, wie Dante, welcher das Fegefeuer über die Hölle hinaus, als Ort der von dort Erlösten darstellt, auch Grade der Pein in ihm annimt; wiewohl dieses auch wohl im Sinne der Kirche gelegen haben mag [o]).

---

n) Gerson setzt das Fegfeuer voraus für eine zwischen den Frommen und den Verworfenen mitteninne stehende Menschenart, er achtet das Hinabreichen der Schlüssel der Kirche in's Fegfeuer für disputabel, entscheidet sich jedoch für einen wenigstens indirecten Einfluss, wegen der Gemeinschaft in der Liebe, nur sei auf den Ablass nicht so zu trauen, dass man der Genugthuung für sich und andre vergesse (*de indulgentiis. Opp. du Pin II.* 517), sondern die wahre Macht zur Befreiung unsrer Freunde aus dem Fegfeuer liege in unserm frommen, bussfertigen Andenken an sie, welches Gott nach seiner Barmherzigkeit als eine stellvertretende Genugthuung annehme, und um das sie uns anflehten (*sermo 2 de die mortuor. T. III.* 1560 *sq.*). J. Wessel betrachtet das Fegfeuer, auf die hergebrachte Stelle des Korintherbriefs gegründet, als einen jenseitigen Zustand, nicht eigentlich der Strafe, sondern die niederste Stufe der Beseligung, wo durch Gott und sein Evangelium nur eine schmerzensvolle Sehnsucht nach Gott die Seele durchdringt und läutert, bis sie zur vollen seligen Liebe verklärt wird. Die betreffenden Aussprüche zusammengestellt unter dem Titel *de purgat.* in der Gröninger Ausg. 826 *sqq.* Vrg. Ullmann, Reformatoren vor d. Ref. II. 618 ff. Luther hat in den Thesen die Grundlagen des Fegfeuers darin untergraben, dass das Evangelium und die wahre Reue den vollen Erlass von Schuld und Pein bringe (36), auch dass der Tod von allen kanonischen Satzungen löse, also kirchliche Strafen für das Fegfeuer den Sterbenden nicht aufgelegt werden sollen (10. 13). Die Pein desselben ist die der Verzweiflung nahe Furcht, welche in der unvollkommenen Liebe des Sterbenden ist (14 *sq.*), und schwindet, je mehr diese zunimt (18). Der Papst hat über das Fegfeuer Macht nur durch seine Fürbitten (*per modum suffragii*, 26) und gleich ihm jeder Seelensorger in seinem Sprengel (25). Die entschiedene protestantische Verwerfung des Fegfeuers als einer Verletzung der alleinigen Genugthuung Christi ist, mit Betracht seines Ungrundes in der h. Schrift und seiner Misbräuche, vom alleinseligmachenden Glauben ausgegangen. *Art. Smalc.* 308: *Missa propemodum pro solis defunctis fuit celebrata, cum tamen Christus sacramentum pro solis viventibus instituerit. Quapropter purgatorium, et quidquid ei solemnitatis, cultus et quaestus adhaeret, mera diabali larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum, et non hominum opera, animas liberare. Et constat de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse. Conf. Helv. II. art.* 26: *Quod quidam tradunt de igne purgatorio fidei christianae: credo remissionem peccatorum, purgationique plenae per Christum et Christi sententiis adversatur* (*Jo.* 5, 24. 13, 10).

o) Kirchlich und unkirchlich zugleich, nehmlich ein Concordat zwi-

3. Wenn sich in den älteren Zeiten der protestantischen Kirchen der Vorwurf gegen gewisse Schwärmerparteien gezeigt hat, dass sie die „papistische“ Fegefeuerlehre erneuten: so bestanden die Vorstellungen derselben entweder nur in der Ableugnung ewiger Strafen, oder in Läuterungslehren, welche sie vielleicht etwas sinnlich darstellten [p]). In der Gestalt, in der die katholische Theologie neuester Zeit das Dogma fasst, und wie die Protestanten heutzutage die Lehre von den ewigen Strafen zu behandeln pflegen, liegen die Meinungen der beiden Parteien nicht mehr weit auseinander [q]).

§. 133.

Die Idee sittlicher Vergeltung war in dem kirchlichen Geiste immer die Substanz aller dieser Dogmen vom Jenseits. Aber die Geschichte der kirchlichen Meinungen zeigt, dass einestheils vieles Einzelne in diesem Artikel unbestimmt, frei, sehr verschieden aufgefasst worden sei, vornehmlich der Act der Vergeltung und die Art derselben zum Wohl und zum Wehe [1]), anderentheils durch die ganze altkirchliche Zeit hin ein frommes und mildes Bestreben stattgefunden habe, dem Geschicke derer, welche man schlechthin Böse zu nennen gewagt hat, nicht alle Hoffnung abzusprechen [2]).

1. Das Weltgericht, ein sinnlich ungemessnes Bild,

---

schen der alleinseligmachenden Kirche und der Humanität, ist die Betrachtung des Purgatorium als der bleibenden Stätte für edle Heiden.

p) *T. Ittig*, *de novis fanaticorum quorundam nostrae aetatis purgatoriis*. (*Opuscc.* 150 *sqq*.)

q) Indem die neueste katholische Theologie meist das Feuer aufgab, als nicht zum Glauben gehörig, wohl auch die Hülfleistung der Lebenden nur auf die Macht der frommen Fürbitte und auf die Liebeseinheit der Kirche bezog (Klee, kath. Dogm. II. 425. Möhler, Symb. 215. 453 f.), blieb ihr nur ein jenseitiger Durchgangszustand schmerzlicher Genugthuung, Busse und Läuterung. Indem die neuere protestantische Theologie sich nicht bergen konnte, dass auch gute Menschen in einem Zustande abscheiden, welcher der absoluten Seligkeit noch nicht fähig sei, (die meisten nicht gut genug für den Himmel, nicht schlimm genug für die Hölle) entstand die Annahme einer jenseitigen Läuterung und Fortbildung. (Lessing, Schrr. IX. 177: „Jener mittlere Zustand, den die ältere Kirche glaubt, und den unsere Reformatores, ohngeachtet des ärgerlichen Missbrauchs, zu dem er Anlass gegeben hatte, vielleicht nicht so schlecht weg hätten verwerfen sollen: was ist er im Grunde anders, als die bessernde Sokratische Hölle.“ Nach seiner Rede zum Schlusse des Platonischen Gorgias.) Aber in Bezug, wie auf die eigne Genugthuung und nur durch Leiden, so auf die Macht der Kirche über die Todten, blieb der Gegensatz.

stand zwar in der Kirche für immer fest, ob nun bestimmt mit dem Grundbilde, dem von der Rückkehr Christi vorgestellt oder für sich: aber es blieb eben nur ein Bild, und fast hat es erst die Dogmatik des 17. Jahrhunderts genauer erwägen wollen [a]). Was die Art der Vergeltung anlangt, die Seligkeit und die Verdammniss, so hielt die Kirche an den biblischen Bildern fest, Weniges nur that die Scholastik hinzu; Erklärungen darüber suchten in früherer Zeit nur Einzelne und über Einzelnes. Diesen Erklärungen aber lag immer das Bestreben zum Grunde, das biblisch-Sinnliche geistig, ideal aufzufassen. Bei der Seligkeit erwog man vornehmlich den Begriff vom Anschauen Gottes (*visio Dei beatifica*); auch das Verhältniss, in welchem das Engelreich zu dem Zustande der Seligen stehen werde [b]). Das Pa-

---

a) Durch die jüdische Messiaserwartung gegeben, hat es sich in der griechischen Kirche alsbald neben und im Gegensatze der Mythe von den Todtenrichtern aufgestellt: *Justin. Ap. I. c.* 8: *Πλάτων ὁμοίως ἔφη Ῥαδάμανθυν καὶ Μίνω κολάσειν τοὺς ἀδίκους παρ᾽ αὐτοὺς ἐλθόντας· ἡμεῖς δὲ τὸ αὐτὸ πρᾶγμά φαμεν γενήσεσθαι, ἀλλ᾽ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ.* Nach diesem geschichtlichen Ursprunge wurde nothwendig Christus als Weltrichter erwartet; aber wo im Grunde nur die Idee der sittlichen Vergeltung ausgesprochen werden sollte, wird auch Gott genannt: *Tatian. or. c. Gr. c.* 6. Der höchste äusserliche Glanz eines öffentlichen und mündlichen Verfahrens lag in jenem Ursprunge wie in der volksthümlichen Anschauungsweise der Kirche: allein, da mit so viel Millionen zu Richtenden jedenfalls sehr summarisch verfahren werden musste, drang es den schärfer und freier Denkenden sich auf, dass das Gericht doch zunächst ein inneres sein werde (*Orig. in Matth. tom.* 14, 9: *κρίσεως καιρὸς οὐ δεῖται χρόνων. Thom. Aq. III. qu.* 88, 2: *mentaliter. Duns Scot. IV. dist.* 47, 3: *dubium est, an fiat in tempore vel instanti —; possibile quidem est, quod merita singulorum omnia singulis innotescant.*); obwohl in der alten Kirche nur die streng Origenistische Schule den sinnbildlichen Inhalt der kirchlichen Vorstellung erkannte, (*Orig. in ep. ad Rom.* 9, 41: *judicandi forma ex his, quae inter homines geruntur, assumta est,*) was die häretische Opposition des Mittelalters nur polemisch aussprach, indem sie ein anderes Gericht als das bei dem Tode des Einzelnen leugnete. Als die protestantische Dogmatik aus den biblischen Bildern ein genau articulirtes Dogma der Gerichtshandlung aufstellte, war dieselbe auch auf diesem Standpunkte ein blosses Schaugericht, weil durch ein Besondergericht im Todeskampfe jedes Sterbenden (*jud. particulare*) seine Stellung im Himmel oder in der Hölle als bereits entschieden und vollzogen gedacht wurde. Daher in der neuern Theologie nur der Buchstabe der Bibel oder der Kirche, wo er festgehalten wurde, das Weltgericht als Dogma festhielt.

b) Ueber das ursprünglich einfach und sinnlich gemeinte Anschaun Gottes (*Exod.* 33, 11) schwankten die theologischen Ansichten zwischen einer Anschauung mit den Augen des verklärten Leibes, die zuweilen auf den Gottmenschen beschränkt wurde, und einer intelligibeln Anschauung, wie der reine Gottesbegriff sie allein zu gestatten schien. Denen, welche den Beruf und die Freude ihres Lebens zunächst am

radies wurde aus einem Theile des Hades immer mehr zu einem himmlischen Sitze verklärt [c]). Bei der Verdammniss hat sich das kirchliche Denken gewöhnlich sehr im Sinnlichen, in dem Feuerbilde, gehalten, wobei wieder der öfters erwähnte (vrg. §. 130), gangbare Gedanke mitwirkte, dass die Sünde in das Sinnlichere hineinbilde, in den Stoff versinken lasse [d]).

Wissen hatten, (Origenes, die Scholastiker u. a.) war diese Gotteserkenntniss und die Durchschauung des Wesens aller Dinge in Gott der bestimmteste Ausdruck der Seligkeit. Die andere Seite, die Seligkeit der vollkommenen Liebe Gottes, hiess der abendländischen Theologie *fruitio Dei.* In Bezug auf die Geschöpfe galt die Seligkeit als die liebevolle Gemeinschaft mit allen Guten und Seligen, den immer Himmlischen wie den einst Irdischen. Da die Kirche hierüber ein Dogma nie festgestellt hat, haben Dogmatiker und Volksredner diese verschiedenen Seiten der Seligkeit je nach ihrer Individualität hervorgehoben und ausgeführt, meist in geistlichen, dem Cultus entnommenen Bildern, wobei doch auch ganz sinnliche Schilderungen oft harmlos unterlaufen, bald nur als Sinnbilder unaussprechlicher Himmelsfreuden, bald als Ersatz dessen, was einem ernsten Priester oder Mönch auf Erden versagt war. Dass die Seligen von den Qualen der Verdammten wissen, sie anschaun nach *Luc.* 16, 25, thut, wie seit Augustin und Chrysostomus diese Behauptung durch die ganze orthodoxe Dogmatik geht, ihrem Seligkeitsgefühl keinen Eintrag, weil ihr Wille eins ist mit dem göttlichen Willen, der die Verdammniss angeordnet hat. Dass sie das Böse nicht thun können, wurde seit Augustin, durch eine Verwechslung absoluter mit geschöpflicher Freiheit, grade für die wahre Freiheit angesehn, die gar nicht in Gefahr ist, zur Unfreiheit umschlagend, das Böse zu thun, welchen Zustand die Scholastik durch eine besondre göttliche *confirmatio,* wie bei'm Engelreiche eintreten liess (S. 203. 232). Grade der Seligkeit sind immer angenommen worden, sobald man darauf reflectirte, selbst verschiedene Wohnstätten der Seligen (§. 134, *i*). Aber diese Unterschiede galten als Resultate der im diesseitigen Leben erworbenen Würdigkeit: von einem jenseitigen Fortschreiten war, mit Ausnahme der alexandrinischen Schule (*k*), nicht die Rede, vielmehr dachte die kirchliche Phantasie mit dem Weltgerichte alles beschlossen, so dass hier alle Geschichte als lebendige Entwickelung ein Ende haben sollte; in der That nur ein Fortwirken des alten Hadesbildes.

c) Das Paradies hat in den kirchlichen Meinungen noch mehr Wanderungen erlebt als das heil. Haus von Loreto. Nach der hebräischen Vorstellung ein Theil des Erdkreises, nach der Gleichstellung mit dem Elysium Bestandtheil des Hades, allmälig in den Himmel erhoben, dann auch zumal von den Mystikern des Mittelalters als Ort ganz in Frage gestellt und nur als geistiger Zustand aufgefasst.

d) Daneben wurden auch nach biblischer Veranlassung Extreme einander gegenüber gestellt, Feuer — Finsterniss und Kälte (*Hieron. ad Matth.* 10, 28), in der Scholastik auch *infernus damni, ignis, vermis*, das Erste für die ungetauften Kinder nur das Abgehn der Himmelsfreude ohne positive Qual, das Zweite nach den von der Todtenbestattung hergenommenen biblischen Bildern, in dieser Zusammenstellung bildlich, wenn auch nicht blos für Gewissensbisse, Geistesqualen.

2. Die Formeln von **Ewigkeit** der jenseitigen Strafen waren in der jüdisch-urchristlichen Sprache so bestimmt gegeben, dass sie sich von der kirchlichen Vorstellung nicht trennen liessen. Dazu kam der Parallelismus der ewigen Seligkeit, der Zusammenhang, in welchem die ewige Verdammniss mit der ewigen Verbannung des satanischen Reichs zu stehen schien. Ferner aus den jüdischen Hadeslehren die Vorstellung: kein Sündengefühl, keine Busse im jenseitigen Leben[e]). Dann der Hass, welchen der kirchliche Geist gegen den Origenismus hegte, welchen er für heidnisch, der Gnosis verwandt achtete[f]). Die Scholastik unterstützte die Lehren mit Sophismen[g]). Kurz, die Lehre von den **ewigen Strafen** stand in der kirchlichen Vorstellung fest, aber ohne eigentlich Dogma zu sein: sie blieb entweder mehr nur **Bild**, (selbst Origenes behält es bei, ungeachtet er das ganze Dogma aufhob, [h])) oder man bezog sie nur

---

e) Daher die Ewigkeit der Höllenstrafen schon in der ältesten Kirche bestimmt ausgesprochen worden ist: so im Briefe der Gemeinde von Smyrna (*Eus. H. ecc.* 4, 15) stellt Polykarpus das Feuer, das ihn verzehren sollte und nach einer Stunde verlöschen werde gegenüber dem Feuer des ewigen Gerichts, das den Gottlosen bereitet sei; so Justinus (*Apol. I. c.* 8) ewige Pein, nicht blos, wie Platon gemeint habe, 1000 Jahre lang (doch vrg. *r*). Wo man doch von einer Reue der Verdammten sprach, war es eine zu späte, vergebliche (§. 131, *m*) nur als Bestandtheil der Höllenqual. Die kirchlichen Volksredner und Poeten haben das Entsetzliche dieses nimmer und nimmer Endenden für die Phantasie anschaulich gemacht, z. B. Suso, Büchl. v. d. ew. Weish. c. 9. (hrsg. v. Diepenbrock. 829.) Dante's Ueberschrift des Höllenthors: *lasciate ogni speranza, voi che 'ntrate!* Vrg. und zu dem folgenden: *J. F. Cotta, Hist. succincta dogm. de poenar. infern. duratione. Tub.* 774. 4.

f) Nur in diesem Gegensatze hat die Kirche sich officiell für die Ewigkeit der Höllenstrafen ausgesprochen: *Conc. Const. II. can.* 1. (*Mansi IX.* 395.) Gegen die Anabaptisten *Conf. Aug. art.* 17: *qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse.*

g) In ihren und in den Beweisen der altprotestantischen Dogmatik für die Ewigkeit der Höllenstrafen wird mit dem Worte des Unendlichen gespielt: unendliche Verletzung Gottes, unendliche Schuld — unendliche d. i. nimmer endende Strafzeit. Zu Grunde lag die allgemeinkirchliche, dem antiken Hadesbegriff angehörige Voraussetzung, dass mit dem Tode oder doch mit dem Weltgerichte alle Wahlfreiheit zwischen gut und bös aufhöre. Wenn schon in der ewigen Verdammung der Bösen sich zunächst die unbedingte Verwerfung des Bösen aussprach: so ist doch die kalte, fast pharisäische Sicherheit merkwürdig, mit der hier die kirchliche Theologie sich ohne alle innere Kämpfe für das Härteste entschied.

h) Nicht blos da, wo er die *praedicatio apostolica* mittheilt (*de princ. praef.* c. 5: *sive igni aeterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc animam scelerum culpa detorserit*), sondern auch sonst in den Ho-

auf solche, welche man in der Theorie für unbedingt verdammungswürdige hielt; in der Praxis der Kirche gab es eigentlich kaum Solche, gemäss der Macht zur Seligkeit, welche sich die Kirche beilegte[i]).

Origenes und der Alexandriner Widersprüche gegen die strenge Lehre hängen wesentlich mit ihrer ganzen Geisterlehre zusammen. Was von Origenes gesagt wurde, dass er auch einen Rückfall der Seligen für möglich gehalten habe, streitet nicht mit dieser[k]). Auch unter den Antiochenern haben wenig-

---

milie'n oft erwähnt er die Ewigkeit der Höllenstrafen; aber sie ist ihm nicht nur ein volksmässiges Phantasiebild, sondern auch eine bewusste Accommodation (*k*).

i) Bei der Fülle der kirchlichen Gnadenmittel und nachdem sich die Lehre vom Fegfeuer ausgebildet hatte, war für jeden, der es auch nur äusserlich mit der Kirche hielt, oder nur in der Todesangst sich in ihre Arme warf, blos die Pein des Fegfeuers zu fürchten.

k) Die Lehre des Origenes ist auch hier (vrg. §. 83, *q*) die nothwendige Folge davon, dass er auch jenseit des Grabes die Unverwüstlichkeit sittlicher Freiheit und die alles überwindende Kraft der Erlösung erkannte. Was als *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* kirchlich an ihm verworfen worden ist, war nur ein Ideal, welches seiner Weltengeschichte vorschwebte, nur eine Weissagung davon, dass es der göttlichen Weisheit gelingen werde, alle geschaffne Freiheit diesem Ideal liebevoller Einheit mit Gott entgegenzuführen. *De princ.* 3, 6, 3: *Arbitror, quia hoc, quod in omnibus omnia dicitur esse Deus, significet etiam in singulis eum omnia esse. Per singulos autem omnia erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omnium vitiorum faece, vel sentire, vel cogitare potest, omnia Deus sit: non enim jam ultra boni malique discretio, quia nusquam malum, nec ultra ex arbore sciendi bonum et malum manducare concupiscet, qui semper in bono est et cui Deus omnia est. Sic ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus collatus initiis.* Aber Origenes hat sich für uns nicht darüber ausgesprochen und den Unterschied vielleicht nicht einmal klar gedacht, ob dieses Ideal an irgendeinem bestimmten Zeitpunkte vollkommen verwirklicht werden solle, oder ob es nur das göttliche Gesetz sei, welchem sich im steten Strome freien Werdens die Geschichte immerdar annähere. Scheint die angeführte Stelle für das Erste zu sprechen, so für das Andere ihre Fortsetzung nach der im wesentlichen offenbar treuen Uebersetzung des Hieronymus: *Nec dubium est, quin post quaedam intervalla temporum rursus materia subsistat, et corpora fiant, et mundi diversitas construatur propter varias voluntates rationabilium creaturarum, quae post perfectam beatitudinem usque ad finem omnium paulatim ad inferiora delapsae tantam malitiam receperunt, ut in contrarium verterentur.* Hiernach hielt er einen Rückfall der Seligen für möglich, wie diess auch in der Consequenz seines Systems liegt, wenn er schon nach dem Obigen auch einen Höhenpunkt der Gemeinschaft mit Gott kennt, wo das Geschöpf, das seine Liebesseligkeit geschmeckt hat, von der verbotenen Frucht nicht mehr essen will. Man kann dieses System nicht mehr misverstehn, als wenn es

stens Diodor und Theodor die sittliche Wiederherstellung Aller für möglich geachtet[1]). Mildernd sprach sich Augustinus wie-

---

dahin gedeutet worden ist, dass alles durch eine unabwendbare Nothwendigkeit zuletzt zum Guten zurückgeführt werde, und in sofern ist es von Dietelmaier (*Commenti fanatici ἀποκαταστάσεως πάντων hist. antiquior. Altorf.* 769.) mit Recht geleugnet worden, wennschon im vergeblichen Streben es zur hergebrachten Orthodoxie herabzusetzen. Der Widerspruch mit derselben und der naheliegende Misbrauch einer bequemen Vertagung des Guten auf eine andere Welt war der Grund der vorsichtigen und rückhaltigen Weise des Origenes sich über diese Lehre zu äussern. (*Ib.* 1, 6, 1: *Quae quidem a nobis cum magno metu et cautela dicuntur, discutientibus magis, quam pro certo et definito statuentibus. C. Cels.* 3, 79: *Τοῦτο γὰρ μετ᾽ ἐπικρύψεως συμφερόντως λέγεται.*) Clemens hat den Vordersatz dieser Lehre entschieden ausgesprochen, und gerade in Bezug auf den, dessen Rückkehr zu Gott der kirchlichen Vorstellung am fernsten lag (oben S. 219), auch setzt er den Strafzweck in die Besserung und kann daher nur endliche Höllenstrafen angenommen haben (*Stromm.* 7, 12: *ἐκβιάζονται μετανοεῖν — παιδεύσεις ἀναγκαῖαι*). Didymus mag zwischen der alexandrinischen und kirchlichen Ansicht geschwankt haben (*Guerike, de schola Alex.* 398). Dass Gregor Nyss. *cat.* 8 nur für die *συνετώτεροι* von *ἰατρεία καὶ θεραπεία* spricht, tritt blos dem Zwang entgegen, während alle jenseitige Strafe ihm für alle Creatur eine heilsame ist, und Gregor Naz., wenn auch als Volksredner vom Feuer sprechend, das nicht verlöscht, weist doch darauf hin, dass man dieses vielleicht menschenfreundlicher verstehn dürfe (*or.* 40) und von einer jenseitigen Feuertaufe (*or.* 39. vrg. §. 132, *e*). Aber schon im ersten Origenistischen Streite wurde diese Lehre allgemein aufgegeben, und selbst Rufin achtet denjenigen, der die Ewigkeit des Höllenfeuers (zunächst für den Teufel) leugne, für werth daran theil zu nehmen, damit er fühle, was er geleugnet habe. Schleiermacher hat die Lehre des Origenes erneut, nicht eigentlich Wiederherstellung, sondern einstmalige Vollendung aller Geister: aber er, vom entgegengesetzten Punkte ausgehend, von der Unfreiheit alles Geschaffenen, welches durch die unwiderstehliche Gnade Gottes allmälig früh oder spät zur Vollendung geführt werde, wie diess auch Schweizer (Glaubensl. d. ref. Kirche. Zür. 844. I.) als das Ziel der reformirten Glaubenslehre, mit Aufgebung des bisherigen Dualismus von Seligen und Verdammten, darstellt. Jede pantheistische Weltanschauung hat nothwendig ihren Abschluss in der Wiedereinigung aller Geister mit Gott. Aber auch schon jedes Aufgeben der absoluten Ewigkeit der Höllenstrafen setzt wenigstens als Ideal, nach dessen Verwirklichung die Weltgeschichte strebt, diesen allgemeinen Gottesfrieden voraus, auf dass Gott alles in allem sei.

l) Es war dies keine Antiochenische Schulmeinung, sondern ihr Glaube an die Endlichkeit der Höllenstrafen ging hervor aus ihrer Ansicht vom pädagogischen Zwecke derselben und aus ihrem Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, der auch die Frommen über ihr Verdienst selig mache. Diodor nach den durch Salomon von Bassora erhaltenen Stellen in *Assemani Bibl. or. III. P. I.* 323 *sq.* Theodor b. *M. Mercator* 346, von ihm auch *Phot. cod.* 81: *τὴν ἁμαρτωλῶν ἀποκατάστασιν τερατεύεται.*

derholt, und eben auch neben jenen strengen Formeln der Kirche aus: bescheiden jedoch nur als Zweifel, Muthmassung, jedoch schriftbegründete [m]). Eine entferntere Spur desselben Bedenkens zeigt sich auch in der mythischen Vorstellung der Kirche von der Rast der Verdammten in heiligen Zeiten, oder durch die Fürbitte der Frommen [n]). Endlich aber liegen in den Vorstellungen von Zwischenzuständen, vom Fegefeuer, von den Darbringungen für die Abgeschiedenen, von der Möglichkeit Einzelne aus der Höllenpein zu befreien [o]), Beschränkungen, Milderungen der strengen Lehre nach allen Seiten hin. Ja selbst die völlig anerkannte Meinung, dass es auch für die Höllenstrafen Grade gebe, führte zu der Möglichkeit hin, dass die Menschenseelen aus ihnen befreiet würden [p]). So hatte daher die kirchliche Meinung vor der Reformation in der That nur für die Häresis, welche die kirchliche Macht über das Jenseits von sich wiese, eine ewige Pein in Bereitschaft [q]). Dass sich die Lehre unter den Protestanten so schroff dargestellt hat, davon liegt ein Grund (neben dem §. 132 bemerkten) eben darin, dass sie diese Macht der Kirche verwarfen. [r])

---

m) Nachdem er davon gesprochen (*Enchir. c.* 112 *sq.*), dass einige, ja sehr viele, mit menschlichem Mitleid die ewige Strafe vergeblich zu mildern suchten, zwar nicht gegen die Schrift, aber doch nach eigner Neigung (*in leniorem flectendo sententiam quae putant terribilius esse dicta, quam verius*) —: *Poenas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari, etiam sic quippe intelligi potest manere in illis ira Dei i. e. ipsa damnatio. Manebit ergo sine fine mors perpetua damnatorum, i. e. abalienatio a vita Dei et omnibus erit ipsa communis, quamlibet homines de varietate poenarum, de dolorum relevatione vel intermissione pro suis humanis motibus suspicentur.*

n) So bei Prudentius (*cathem.* 5, 125 *sqq.*) eine Rast in der Osternacht; über die Erweiterung dieser Höllenferien: Dietelmaier 219.

o) z. B. *Greg. M. dial.* 1, 12.

p) Mit Graden des Höllenfeuers entsteht auch die Möglichkeit eines völligen Verlöschens, daher Pelagius in seiner Sittenstrenge eine Reinigung durch Strafen wie Grade derselben verwarf. Ihm hielt Augustin (*de gestis Pel.* c. 3) die Gerechtigkeit Gottes wie seine Barmherzigkeit entgegen, und Hieronymus (*c. Pel. dial. I*) hält ihm vor, dass er Gott verbieten wolle barmherzig zu sein. Auch erwartete Hieronymus (*in Jes.* 66, 24) *peccatorum et tamen christianorum — moderatam et mixtam clementiae sententiam.*

q) Nächstdem für die Heiden, also in der That nur für diejenigen, unter denen die Kirche selbst sittliche Thaten und fromme Gesinnungen nicht durchaus abzuleugnen wagte.

r) vrg. *f.* Nehmlich rettungslos ewig verloren jeder, der nicht im wahren, seligmachenden Glauben an Christus wiedergeboren, von dieser Welt abscheidet; und im calvinischen Theile der Kirche ein Theil

Zwei Meinungen übrigens haben auch in die kirchlichen Vorstellungen einen Eingang gefunden, ob sie gleich einer christlichen Grundanschauung widersprechen: die, dass die Seelen der Bösen vernichtet würden, sofort im Tode oder durch zerstörende Strafen; diese Meinung jedoch nicht bei Allen anzunehmen, welche nur den Frommen und Guten „Unsterblichkeit" beilegen mochten[s]). Dann die gnostische und wiederholt schwär-

---

der Menschheit, ja der Christenheit, gleich geboren unter dem unentfliehbaren Geschicke ewiger Verdammniss. Aber aus der spätern Entwickelung des Protestantismus ist auch eine weitverbreitete Protestation gegen die absolute Ewigkeit der Höllenstrafen hervorgegangen. Die Einwürfe der Socinianer wurden durch den Altdorfer Theologen Soner (*Demonstratio theol. et phil. quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam, sed injustitiam.* In den *tractatus aliquot F. et L. Socini, item Ern. Soneri, Eleutherop.* 654. 16.) — die Sünde als nur endlicher Natur in keinem Verhältniss zu unendlichen Strafen — in die Mitte der luth. Kirche getragen. Der Verstand der Aufklärung, der in der Strafe nur den Besserungszweck gelten liess, vereinte sich seit der Mitte des 17. Jahrh. mit Hoffnungen des Pietismus auf eine allgemeine Wiederherstellung des Guten. Nachdem die letzte gewichtige, schon hypothetische Vertheidigung (Leibnitz), dass die unendlich fortgesetzte Sünde eine unendlich fortwährende Strafe fordere, sich für eine orthodoxe Benutzung daran brach, dass menschliche Freiheit und göttliche Vorsehung auch in der Hölle anerkannt wurde, nahm auch der Supernaturalismus (*C. B. Klaiber, de damn. improb. aet. Tub.* 824. 4. H. Erbkam, ü. d. L. v. d. ew. Verdammn. In d. Stud. u. Krit. 838. II.) insgemein nur eine hypothetische oder relative Ewigkeit an (für den Fall immer fortgesetzter Bösartigkeit, nie vergehende Folgen), und wenn hier auch die Hölle blieb, verlosch doch für den Einzelnen ihre mittelalterliche Aufschrift. Aber bereits hatte Lessing (Leibnitz v. d. ewigen Strafen. In d. Schrr. IX. 149 ff.), wie er sagte, nicht gegen die Ewigkeit der Strafen, nur gegen die intensive Unendlichkeit derselben sprechend, das der modernen, sittlichen wie physischen Weltanschauung angehörige, höllenbezwingende Wort ausgesprochen, dass die Hölle nichts anders sei, als der Inbegriff der natürlichen Strafen; dass der beste Mensch noch vieles Böses hat, und der schlimmste nicht ohne alles Gute ist, daher, weil nichts in der Welt isolirt ist, nichts ohne Folgen, ohne ewige Folgen, die Folgen des Bösen jenem auch in den Himmel nachziehn, und die Folgen des Guten diesen auch in die Hölle begleiten, ein jeder also seine Hölle noch im Himmel und seinen Himmel noch in der Hölle finden werde, d. h. Himmel und Hölle, als Orte wie als Zustände, in der Phantasie der Kirche extrem und dualistisch vorgestellt, erweitere sich zum Strome eines gemischten, individuellen, ewigen Lebens unter dem Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit.

s) Vrg. §. 86, *e-g*. Unter den Gnostikern bestimmten die Valentinianer die dritte Menschenclasse zur Vernichtung, die fleischlichen Seelen, mit Berufung auf *Jes.* 40, 6, (*Tert. adv. Val. c.* 32). Unter den Socinianern blieb diese Rückkehr in's Nichts Privatmeinung, um der Ewigkeit der Höllenstrafen wie der *Apocatastasis* zu entgehn (*Bayle, art. Socin. Gruner, polem.* 518).

merische, endlich auch pantheistische, von dem Erlöschen der guten Geister in der Gottheit, dem Uebergange in die göttliche Substanz[t]).

§. 134.

Die kirchliche Eschatologie von der anderen Seite, als Darstellung von der Zukunft der Welt, hat unter einer Unzahl von Meinungen und Phantasie'n nur wenig Entschiedenes und Anerkanntes. Die Vorstellung vom Weltuntergange hatte mindestens drei verschiedene Auffassungen[1]); nur alles Das hat der kirchliche Geist immer von sich gewiesen, was die menschlichen Geister und ihre Bestimmung über den Tod hinaus an das Erdenleben und an die Sinnenwelt fesseln zu wollen schien, wie die Vorstellungen vom tausendjährigen Reiche und von der Wiederbringung aller Dinge[2]), diese rohen Nachbildungen der christlichen Idee vom göttlichen Reiche.

1. Weltuntergang, und im uralten Bilde Weltbrand, kurz eine Katastrophe des Universum, sind Bilder, welche fast allen Religionen gemeinsam sind. In die Kirche kamen sie nicht aus biblischen Stellen (wenigstens nicht aus 2 Petr. 3, 10), sondern eben aus dem stehenden Bilderkreise des Alterthums. Aber es verband sich mit ihnen die allerdings wesentliche, urchristliche Idee von der Unselbständigkeit der Welt. Daher Weltuntergang gewöhnlich mehr als ein unbestimmter, bildlicher Ausdruck, neben der Weltschöpfung, gegen die heidnisch-philosophische Denkart, auch gegen einzelne Parteien oder Meinungen vertheidigt wurde[a]). Dann fand auch die altorientalische Vor-

---

t) vrg. §. 34, *d-f.* 87, *i.* Dem Ursprunge aus Gott entspricht regelmässig die Rückkehr in Gott. Die schwärmerische und die pantheistische Meinung unterscheiden sich insgemein dadurch, dass jene in der Ueberschwänglichkeit der Liebe an einen Untergang in der Gottheit glaubt, diese wegen der nothwendigen Einheit der absoluten Substanz. Daher jene dies Sterben in Gott als das Ziel der Frommen betrachtet, diese als allgemeines Geschick alles Seienden, das von dem Weisen nur bewusst und frei vollzogen werde.

a) Die kirchliche Gesinnung sprach in diesem ungeheuern Bilde ebensosehr die unbedingte Macht Gottes über die Welt (*ex nihilo fieri — in nihilum reverti*), als die Vergänglichkeit und Eitelkeit alles Weltlichen aus (vrg. Imm. Kant, das Ende aller Dinge. 1794. Verm. Schrr. I. 422. III. 249 ff.) gegen diejenige folgerechte heidnische Philosophie, welche ganz an die Welt hingegeben, die Ewigkeit einer schönen göttlichen Welt behauptete; so gegen den heidnischen Spott, dass Gott zuletzt wie ein Koch Feuer anlege und alles verbrennen lasse (*Orig. c.*

stellung von der Auflösung der weltlichen Dinge in die göttliche Substanz, Auflösung durch die Gottheit als Feuer, im schwärmerischen Pantheismus innerhalb der Kirche hin und wieder eine Stätte, freilich nicht immer im eigentlichsten Sinne[b]). Endlich wurde diese Weltkatastrophe auch ganz im eigentlichen Sinne aufgefasst, und wiederum entweder so, dass eine neue höhere Schöpfung auf dieselbe erfolgen sollte, oder durch sie selbst, durch läuternden Brand, dieselbe geschafft würde[c]). Doch diese letzte Vorstellung, die altstoische (das Feuer zugleich zerstö-

---

Cels. 5, 14), und gegen eine Häresis der *aeternales* (*Philastr.* 80. *August. haer.* 67), noch durch's ganze Mittelalter geht eine Polemik gegen die aristotelische Ewigkeit der Welt, wie sie von gelehrten Juden und Arabern festgehalten wurde. Aber wie die kirchliche Vorstellung hier zusammenfiel mit dem altgermanischen Mythus vom einstmaligen Weltbrande, so mit dem schöpferischen, läuternden und vertilgenden Feuer der heraklitischen, platonischen und stoischen Naturphilosophie, worauf sich die alte Kirche auch zuweilen berufen hat: *Theophil. ad Aut.* 2, 37: (*poetae et philosophi*) *καὶ περὶ ἐκπυρώσεως κόσμου, θέλοντες καὶ μὴ θέλοντες, ἀκόλουθα ἐξεῖπον τοῖς προφήταις. Orig. c. Cels.* 5, 15. Auf jüdische und heidnische Propheten hat sich die Kirche hier immer berufen, wie es im Weltgerichtshymnus heisst (§. 129, *d*) „*teste David cum Sibylla*," nach *Ps.* 102, 27. *Oracc. Sibyll.* 2. 286. 291. 325. 7. 656. Das natürliche Feuerbild mochte ebensosehr von jener Vorstellung heidnischer Philosophie ausgehn, als vom alttestamentlichen Untergange Sodom's und vom Höllenfeuer; Tertullian (*de poenit. c.* 12) zieht auch die Vulcane herbei, als Merkzeichen des Weltende, Rauchlöcher des ewigen Feuers (*cum fumariola quaedam ejus tales flammarum ictus suscitent, ut proximae urbes aut jam nullae exstent, aut idem sibi de die sperent*).

b) Speculativ am tiefsten bei Joh. Erigena als Rückkehr der Erscheinungswelt in die *primordiales causas, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo* (*de div. nat.* 5, 8), darin kirchlich und verschieden von der Hegelschen Philosophie, dass er versucht das ewige Fortbestehn der Individualitäten mit dem Einssein in der göttlichen Substanz zu vereinigen, (allg. DG. S. 198 f.) während diese nur den ewigen Strom und Wechsel der Individualitäten kennt.

c) Die Verschiedenheit von der ersten Auffassung liegt nur in dem bestimmten Interesse des wirklichen geschichtlichen Erfolgs und in der neuen Schöpfung als allgemessener Wohnstätte für die verklärten Auferstehungskörper; daher Irenäus die Vernichtung der Weltmaterie durch das endliche Ausbrechen des in ihr verborgenen Feuers als gnostischen Irrthum darstellt (1, 7. ebenso *Tertul. ad Val. c.* 32), dem er entgegenstellt (5, 32) *ipsam conditionem reintegratam ad pristinum*, und Philastr. *l. c.: restauranda, non pereunda annunciat Dominus elementa.* Aber wo die Rücksicht auf die gnostische Todfeindschaft wider alles Materielle zurücktrat, reden auch kirchliche Schriftsteller nur von dem zerstörenden Feuer: so Methodius (*Phot. cod.* 234) im Gegensatze der alexandrinischen Weltenerneuerung, oder die alten lutherischen Dogmatiker *consummatio mundi* als *annihilatio*, wie es scheint die neue, aus der Asche auferstehende Welt nur vergessend.

rend und bildend), fand in der Kirche vielfachen Widerspruch [d]). Als gemeine Kirchenlehre hat man jene zu nehmen, der Weltbrand werde vor einer neuen Schöpfung hergehen, wie dieses ja auch in der Petrinischen Stelle dargestellt worden war. Für sich besteht noch die Alexandrinische Vorstellung, nach welcher dieses Feuer nur als läuternd vorgestellt wurde, und, wie diese Alexandriner die Geister insgesammt als kosmische Principien dachten, so stand jene Vorstellung mit dem Reinigungsfeuer der Geister (§. 132) ohne Zweifel im engsten Zusammenhange [e]).

Wenn die Kirche also einen eigentlichen Weltuntergang, als Rückkehr in das Nichts, geleugnet hat, so ist doch das, was sie wirklich angenommen hat, eine ganz neue, verklärte Schöpfung, von jener nicht weit unterschieden. Aber diese Vorstellungen liegen so ganz ausser dem menschlichen Gedanken, und die Bilder sind hier so alterthümlich dunkel, dass man sich nicht wundern darf, überall hierbei Misverständnisse anzutreffen [f]).

---

d) Doch beschränkt Tatianus seinen Widerspruch darauf: *or. c. Graec. c.* 25: *est qui dicat — conflagrationem variis temporibus evenire: ego semel eventuram.* Vrg. *J. Thomas, de exustione mundi stoica dss.* 21. *Lps.* 676. 4.

e) Zwar hat Origenes dieses Feuer nur für die Geister Feuertaufe und Feuerprobe, für die materielle Welt auch zerstörend gedacht: aber immer blieb der Unterschied von der gemeinkirchlichen Vorstellung des Weltunterganges, dass Origenes eine Welt nach der andern im Feuer untergehn liess (*d*), und die aus dem Feuergrab erstehende Welt nicht als die verklärte Heimath der Auferstandenen dachte, sondern zunächst wiederum als Reinigungsort für gefallne Geister (§. 133, *k*).

f) Am bestimmtesten hat sich die Kirche auf der 5. ökumenischen Synode (zu Constantinopel *can.* 11) gegen die vermeinte Lehre des Origenes von dem jenseitigen Dasein blos des Geistes ausgesprochen (*Mansi IX.* 399). — Wenn es schon für die antike Ansicht des Universums, wie sie der Kirche bis in die letzte Zeit der protestantischen Orthodoxie herab üblich war, unklar blieb, wiefern den Auferstandenen eine neue Erde und ein neuer Himmel nöthig sei, da man ja doch auch über dem Erdkreise Stätten von unbekannter Herrlichkeit in der Höhe dachte, als die eigentlichen Wohnsitze der Himmlischen und Seligen: so musste der neuen Kunde des Universums, welcher der Erdball ein verschwindender Punkt ist, und vor deren Augen Welten der Art schon aufgegangen und erloschen sind, die Einäscherung des Weltalls und eine neue Schöpfung als ein kindlicher, mit seinem ungeheuern Inhalte ganz unbekannter Traum erscheinen. Zog sich nun der Supernaturalismus auf eine Umwandelung der Erde, allenfalls auf eine höhere Entwickelung des Planetensystems zurück (*Seiler, de terrae conflagrat. et novae terrae instaur. Erl.* 792. 4.), so lag das weit ab vom alten Kirchenglauben und hat nur sofern eine eschatologische Bedeutung, als der Menschengeist für leibeigen dem Erdensterne geachtet wurde. Aber der tiefere Sinn der kirchlichen Vorstellung, dass die Menschheit das Welt-

2. Chiliasmus[g]) und Lehre von der Wiederbringung aller Dinge (ἀποκατάστασις πάντων) sind oft dasselbe gewesen: vornehmlich wenn jener in einem freieren Sinne genommen wurde. In dem Sinne, in welchem wir sie hier aufführen, bedeutet jener die Annahme, dass die Frommen, wenn auch nur vorübergehend, auf ein dauerndes Glück auf Erden, als Theil ihrer unendlichen Bestimmung, angewiesen seien. Diese lässt die Seligen ihre Bestimmung für immer in der neuzubereiteten Sinnenwelt erwarten. Beides verwirft die Kirche[h]): ohne indessen

---

ende überleben werde, hat immer darin gelegen, dass die Geschichte der Menschheit in die Ewigkeit hinüberreiche und sich erst in ihr vollende.

g) *J. H. Calixtus, de chiliasmo cum antiquo tum pridem renato. Hlmst.* 692. (Corrodi) Kritische Gesch. d. Chiliasm. Zür. 781-3. III. 794. IV. W. Münscher, Entwickl. d. Lehre v. tausendj. Reiche in d. 3 ersten Jahrhh. (In Henke's Mag. VI. 233 ff.)

h) Die Kirche hat darin eine tiefeinschneidende Veränderung durchlebt. Sie hat einst die irdische Rückkehr Christi zur Gründung und persönlichen Beherrschung eines irdisch-religiösen Reichs, einer Theokratie erwartet. Es ist der Kirchenglaube der beiden ersten Jahrhunderte gewesen, die dem Urchristenthum nächsten Richtungen (jüdisches und montanistisches Christenthum) und die den Kirchenglauben des 2. Jahrh. repräsentirenden Schriftsteller (*k*) haben ihn ausgesprochen; gegenüber ihrer Entschiedenheit über einen Grundgedanken des damaligen Christenthums ist das Schweigen der meisten Apologeten nicht ein Widerspruch, sondern nur ein Verschweigen dessen, was ihre Apologie vor dem römischen Staate zu nichte gemacht hätte. Das Christenthum, in der nächsten Gegenwart voll heldenmüthiger Entsagung und kühner Weltverachtung, hatte an diesem Messiasreiche, welches die Zeitgenossen noch zu erleben oder als dessen Helden die Märtyrer mit Christo zurückzukehren hofften, seine andere Seite und seinen überschwänglichen weltlichen Ersatz. Erst der römische Presbyter Cajus gegen Ende des 2. Jahrh. hat den Chiliasmus in seiner sinnlichsten, jüdischen Gestalt sammt der Apokalypse angegriffen und im Gegensatze seiner schwärmerischen, sich überstürzenden Auffassung im Montanismus (*Eus. H. ecc.* 3, 28. 2, 25). Dann hat Origenes in seiner folgerechten Geringachtung alles Irdischen ein irdisches Reich Christi voll sinnlicher Lüste als eine eitle Fabel der Buchstabengläubigen behandelt (*de princc.* 2, 11. *c. Cels.* 4, 22 u. oft); bei ihm also die *Apocatastasis* im Widerspruche gegen den Chiliasmus, weil ihm jene eine überirdische Wiederherstellung und nur der Geister bedeutete (§. 133, *k*). Nach ihm hat Dionysius von Alexandrien (περὶ ἐπαγγελιῶν) Chiliasten selbst von der Eitelkeit ihrer Erwartung überzeugt (*Eus. H. ecc.* 7, 24), welche seitdem stillschweigend von der Kirche aufgegeben wurde, weil diese, immermehr in geordneten bürgerlichen Verhältnissen, nicht mehr durch einen plötzlichen Umsturz des römischen Reichs, sondern mit der stillen Macht des christlichen Geistes die Welt durchdringend ihr wahres Reich begründet und alltäglich kommen sah. Also die Kirche das alleinige Reich Christi auf Erden. Vrg. *Aug. de Civ. D.* 20, 9: *Ecclesia et*

alles sinnliche Glück, wenigstens auf einer geringeren Stufe der Glückseligkeit, ableugnen zu wollen. Denn darauf deutet die Unterscheidung hin von Paradies und Himmel, welche sich in der alten Kirche oft noch findet, nachdem das Paradies nicht mehr von einem Raum im Hades verstanden wurde [i]).

Aber jene Namen haben sehr mannigfache Bedeutungen gehabt. Der Chiliasmus der alten Kirche war nicht immer nur Judenchristenthum (allg. DG. S. 29 f.): er nahm auch oft orientalisch-platonisches Element in sich auf, oder nahm die Farben des heidnischen Gesammtglaubens an das goldne Weltalter an [k]). Daher er auch oft in das Heidenchristenthum eingedrun-

---

nunc est regnum Christi regnumque coelorum. Regnant itaque cum illo etiam nunc sancti ejus. Einen Gegensatz gegen den Chiliasmus scheint bereits der Zusatz im Constantinopolitanischen Symbol zu enthalten (in den Acten von Chalcedon, *actio* 5, wird er bereits dem Nicänischen Symbolum angeeignet): οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

i) Irenäus (5, 36) unterschied als Stätten der Seligen in aufsteigender Linie: ἡ πόλις (Jerusalem als Metropole des tausendjährigen Reichs), παράδεισος und οὐρανός. Daher Origenes (*de princ.* 2, 11, 6) offenbar nur eine gemeinkirchliche Ansicht in seinem Sinne deutend das Paradies als die erste, noch irdische Stätte der geschiedenen Seelen schildert, wo sie über die Gründe aller irdischen Dinge und über das bei der Erhebung in die himmlischen Räume ihnen zunächst Bevorstehende unterrichtet werden (*auditorium et schola animarum*).

k) Wo der Name Chiliasmus auf ein tausendjähriges Reich, nach dieser durch die Apokalypse vertretenen Zählung der jüdischen Symbolik (*Ps.* 90, 4), und auf ein täglich erneutes Hochzeitmahl der in Jerusalem versammelten Juden beschränkt wurde, da konnte die umgestaltete Kirchenmeinung im 4. Jahrh. den Cerinth als seinen Urheber (*Eus. H. ecc.* 3, 28), die Secte der Ebioniten als seine Träger ansehn (*Hier. ad Jes.* 66, 20), und etwa die Schwachsinnigkeit des Papias als die Ursache, dass dieser Irrthum auf die meisten alten Kirchenschriftsteller gekommen sei (*Eus. H. ecc.* 3, 39). Aber der Begriff des Chiliasmus ist nur ein zeitliches, alle Gegensätze überwindendes Reich des in sichtbarer Herrlichkeit rückkehrenden Christus. Durch die Wiederkunft eines zum Himmel Entrückten in Mitten von Engeln und Märtyrern und durch die schon in der Urkunde des Chiliasmus enthaltene erste Auferstehung der Frommen (*Apoc.* 20, 5) zur Theilnahme an diesem Reiche, war immer in demselben etwas Wunderbares und Jenseitiges: es lag aber in der Bildung, zum Theil auch vorchristlichen Bildung und Gesinnung eines jeden, wie er jene allgemeine Erwartung sich individualisirte, daher neben dem Eifer der wahren Gottesverehrung, die doch auch schon in mancherlei Weise gemeint sein konnte, bald Sinnenlust und Pracht, bald Sieg, Rache und Herrschaft, bald ein schönes, ideales, weltliches Leben den Inhalt des erwarteten Reichs bildete. Barnabas (*c.* 15) hat nur das Allgemeine: Gericht über die Gottlosen, Aufhebung des Bösen, Sabbathsruhe im 7. Jahrtausende. Justinus, nur die Römer beruhigend über ein mit menschlicher Gewalt zu eroberndes Reich (*Apol. I. c.* 11), bekennt (*c. Tryph. c.* 80 *sq.*) als die wahrhaft orthodoxe Lehre eine

gen ist: selbst Gnostiker gebrauchten das Bild von tausend Jahren des Heiles[l]). Lactantius nahm den Chiliasmus aus den Sibyllinen auf, wo er in buntgemischter Art aufgetreten war[m]).

Versammlung aller Christen mit den Patriarchen und Propheten bei der Rückkehr Christi in dem erneuten Jerusalem zur ungetrübten Glückseligkeit eines tausendjährigen Reichs nach Ezechiel, Jesaias und Johannes, und wenn er doch hinzufügt, dass auch viele Christen von reiner und frommer Gesinnung diesen Glauben nicht theilten (denn die Lesart τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς γνώμης durch ein eingefügtes μή zurechtzulegen, ist eine unberechtigte Hülfe, sondern Justin erkennt hier die Verschiedenheit des Glaubens in der Kirche mit ähnlicher Milde an wie *c. Tryph. c.* 48): so liegt darin nicht, dass diese Andern überhaupt kein zeitliches Reich Christi erwarteten, sondern nur nicht in dieser jüdischen Färbung zu Jerusalem, wofür bei der Mehrzahl der Heidenchristen ein entschiedenes Interesse gar nicht zu erwarten ist. Irenäus (5, 33) findet in den prophetischen Weissagungen als im bisherigen Leben Jesu noch unerfüllten, in den Verkündigungen Jesu (auch nach *Luc.* 22, 30), in dem Gewächse des Weinstocks, von dem er einst in einem künftigen Reiche trinken werde (*Matth.* 26, 29) und selbst in der Paulinischen Lehre von einem einst wieder endenden Reiche Christi (1 *Cor.* 15, 25 *sqq.*) die Nothwendigkeit dieses Reichs, welches er hiernach und nach einer durch Papias auf den Apostel Johannes zurückgeführten Ueberlieferung in ausschweifenden Bildern einer Naturfruchtbarkeit und Friedlichkeit schildert, die doch auch Sinnbilder geistiger Güter zu sein scheinen. Tertullian (*adv. Marc.* 3, 24 als Inhalt seiner uns verlornen Schrift *de spe fidelium*) will die Weissagungen, welche die Juden auf sich bezogen, allegorisch auf Christus und seine Kirche gedeutet haben. *Confitemur in terra nobis regnum repromissum, sed ante coelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos in civitate divini operis Hierusalem coelo delata.* Nach *Ezech.* 48, 30 *sqq. Apoc.* 21, 2 *sqq.* Das Montanistische ist hier nur angedeutet in der Behauptung, dass man das neue Jerusalem bereits vom Himmel herabhängend gesehn habe. Nach Tertullian's ernster Gesinnung ist nicht an einen Sinnentaumel zu denken, sondern *bonorum utique spiritualium copia;* doch *in compensationem eorum, quae in saeculo vel despeximus vel amisimus, a Deo prospectam, siquidem et justum et Deo dignum, illic quoque exsultare famulos ejus, ubi sunt et afflicti in nomine ejus.*

l) Das Heidnische konnte sich darin leicht mit dem Jüdischen ausgleichen, wiefern beides von Haus aus antik ist, nehmlich die höchste Bedeutung in das irdische Dasein und seine Freude legt. Das chiliastische Reich ist das phantastisch gedachte und christlich gefärbte Ideal dieses Daseins. Bereits durch Cerinth, von dem die eine Ueberlieferung Gnosticismus, die andre Judenchristenthum berichtet, war das tausendjährige Reich in die Gedankenwelt des Gnosticismus gezogen worden, der sich wohl auch alte orientalische Sagen von tausendjährigen Weltperioden aneignete, aber wie aus der Sache selbst und aus der Polemik des Irenäus erhellt, nie konnte der reine Gnosticismus innerhalb dieser materiellen Welt ein Ziel der Befriedigung finden.

m) *Lact.* 7, 14: *Sicut Deus sex dies in tantis rebus fabricandis laboravit, ita et religio ejus et veritas in his sex millibus annorum*

Ferner wurden noch späterhin die Gegner der allegorischen Schriftauslegung Chiliasten genannt, wie Apollinaris [n]). In der africanischen Kirche scheint die Auslegung der Apokalypse Chiliasten, wenigstens in der allgemeinsten Lehrform, gemacht zu haben [o]). Endlich hat aber auch alle Hoffnung für das Geschick des Evangelium auf der Erde jenen Namen führen müssen: die edle Hoffnung Spener's (allg. DG. S. 351), wie schwärmerische Hoffnungen anderer Art; und dann eben waren

---

laboret necesse est, malitia praevalente. Et rursus quoniam perfectis operibus requievit die septimo eumque benedixit, necesse est, ut in fine sexti milesimi anni malitia omnis aboleatur e terra et regnet per annos mille justitia, sitque tranquillitas et requies a laboribus, quos mundus jamdiu perfert. Nächst den Sibyllinen beruft er sich auf Weissagungen des Hystaspes, Hermes und die bekannten Verse Virgil's.

n) *Basil. ep.* 263. 269. *Epiph. haer.* 77, 36. *Hier. cat.* 18. Aber die wörtliche Auslegung und, was in der alten Kirche hiervon unzertrennlich war, die dogmatische Festhaltung der Apokalypse und der Reden Jesu von der Parusie führte auch nothwendig zum tausendjährigen Reiche, daher als entschiedenere Aushülfe bei Gegnern des Chiliasmus wie Dionysius die Verleugnung der Aechtheit der Apokalypse.

o) Daneben mag der Tertullianische, durch Cyprian wenn auch ermässigt fortgepflanzte Glaube mitgewirkt haben. Augustinus stellte hier in seinem eignen Erlebniss den Glaubenswechsel dar, den die Kirche durchlebt hatte: *de Civ. Dei* 20, 7: *Quae opinio esset utcunque tolerabilis, si aliquae deliciae spirituales in illo sabbato affuturae sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam etiam nos hoc opinati sumus aliquando. Sed cum eos, qui tunc resurrexerint, dicant immoderatissimis carnalibus epulis vacaturos — nullo modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spirituales sunt ista credentes χιλιαστὰς appellant.* Seit dieser Zeit findet sich der Chiliasmus nur in solchen aufgeregten Kreisen, welche die Wiederkunft des Herrn demnächst zu erleben hofften (§. 129, *a*). Als im Mittelalter der Klerus sein tausendjähriges Reich thatsächlich gegründet hatte, ging angeschlossen an die reformatorischen Weissagungen des Abtes Joachim von Floris und an die andern Schriften des „ewigen Evangeliums" eine Opposition von jenen strenggesinnten Franciscanern aus, welche mit dem Umsturze der römischen und mit der Armuth der apostolischen Kirche die Zeit eines vollkommenen Christenthums herbeiführen wollten, in derselben unklaren Zusammenstellung wie bei den Montanisten, das Zeitalter des heil. Geistes und doch auch mit der Wiederkunft des Herrn verbunden. (Engelhardt, Joachim u. das ew. Ev. In s. kirchengesch. Abhandll. Erl. 832.) In der Aufregung der Reformation führte der Glaube an die nahe Wiederkunft Christi und an das Weltende, den auch die Reformatoren theilten, unter den Anabaptisten zur Zurüstung auf das tausendjährige Reich und endlich zum phantastisch furchtbaren Versuche desselben, wogegen schon *Conf. Aug. I*, 17: *Damnant et alios (Anabaptistas), qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis.*

diese Träume gewöhnlich Eines mit denen von der Wiederbringung der Dinge[p]).

Unter dieser aber sind, ausser dem eben vorher aufgeführten Begriffe, noch drei andere Vorstellungen verstanden worden. Diejenige, welche der Kirche, wie oben bemerkt, nicht fremd ist, ja welche ihr eigentlich angehört: dass eine neue Schöpfung zu erwarten sei nach jener Katastrophe der Welt. Dann die, welche wenigstens viele Freunde der entschiedenst-kirchlichen Art gefunden hat: dass mit der geistig-sittlichen Veränderung der Erdbewohner auch der Planet, auch die äussere Natur, wie sie ja mit der Sünde verfallen seien — wie man es nun glauben mochte, lichter, edler, heiterer werden sollten. Endlich jene alexandrinische Lehre, an welche wohl jeder Bessere glauben wird, dass es im Geisterreiche keinen ewigen Fall, keine ewige Scheidung des Guten und Bösen gebe; vielmehr alle Geister die Bestimmung haben, gefallen sich wieder zu erheben, entfernt von Gott, in ihm sich wiederherzustellen (§. 133, k). Aber auch von einer fortwährenden Apokatastasis, und von einer, welche in Christus geschehen sei, hat die kirchliche Sprache oft geredet[q]), und hier in vollem Einklange mit dem Urchristenthum.

---

p) So J. W. Petersen in einer Reihe Schriften seit 1692, insbesondre *Μυστήριον ἀποκατ. τ. πάντων*, d. i. Geheimniss d. Wiederbring. Pamphiliä d. i. Offenbach 1701-10. III. Vrg. s. Leben v. ihm selbst. 1717.

q) *Dion. Areop. de div. nomm. c.* 8. *Iren.* 5, 36 *Apocatastasis* der Menschheit in Christo, vrg. §. 66, *b*.

Register.

(Die deutsche Ziffer bezeichnet die Seite, die römische den zweiten Theil.)

Abälard 8. 251 ff. Allmacht II, 92. Erbsünde II, 256. h. Geist II, 177. 188. Höllenfahrt II, 284. Rationalismus II, 39. Religion positive II, 30. Tritheismus II, 129 f. Werk Christi II, 271. Wissen u. Glauben II, 25. Wundersucht II, 43.
Abendmahl II, 36. 327 ff.
Abendmahlsstreit 221 ff. 287 ff.
Ablass 282 f.
Abrenuntiatio diaboli II, 321.
Absolution II, 307.
Abukara 189 f.
Acacius 130. 132.
Acceptilatio II, 274.
Accidenzen im Abendmahl II, 339 f.
Accommodation II, 72 ff. im Heidenthum II, 73. unbewusste II, 75 f.
Adämonismus II, 210.
Adalbert, der Franke 225.
Adam, gerettet II, 254. zwei II, 158. 238.
Adiaphoristischer Streit 342 f.
Adoptianischer Streit 212 ff. *cf.* 155.
Aegypten 72. 210.
Aeneas Sylvius, Katholicität II, 356.
Aeonen 40. II, 193.
Aepinus II, 285.
Aërianer 117 f. gegen Todtenopfer II, 380.
Aethiopische Christen 210.
Aëtius 150.
Africanische Kirche 73. 91. 137 f. 191 f. Ansicht vom Abendmahle II, 330 f.
Agnoëten 203.
Agobard 194. 213 f. 229. Inspiration II, 56. gegen Volksaberglauben II, 209.
Agricola, Rud. 285.
Ahnung II, 23. 48.
Αἰων II, 96.
Akephaler 205.
Aktisteten 202.
Alanus *ab insulis* 263.
Albertus *Magnus* 260 ff.
Albigenser 305 ff. h. Schrift II, 71.
Alchymie 286. 337.
Alcuin 194. 213 f. 233.
Alembert 449.
Alexander v. Alexandrien 142.
Alexander v. Hales 260 f. Firmelung II, 311.
Alexandreer 296.
Alexandriner 32. 69 f. 72. 85 ff. 122 ff. II, 167. Abendmahl II, 330 f. Auferstehung II, 372. Ebenbild göttl. II, 242. 244. Gottmensch II, 150 f. 166 f. Hades II, 376. Inspiration 54. *πιστις* u. *γνωσις* II, 24. Reinigungsfeuer II, 381 f. 396. Teufel II, 218 f. Tradition II, 62. Unsterblichk. II, 234. *ψυχη* II, 224. Wiederbringung aller Dinge II, 390 f.
Alfarabi 241.
Alfred der Gr. 195.
Algazel 242.
Allegorische Schriftauslegung II, 54. 367 f.
Alleinseligmachend II, 357 f.
Allöosis II, 173.
Aloger 98 f.
Altes Testament II, 49 f.
Altlutheraner 482.

Alumbrados 407.
Amalrich v. Bena 293 f. II, 307.
Ambrosius 133 f. Erbsünde II, 241. Genugthuung II, 269 f.
Ammon, Ch. F. v., Fortbildung 14. II, 80. Sterbesacrament II, 306. unsichtbare Kirche II, 361.
Amsdorf, gute Werke II, 290.
Amyraldus 375.
Anabaptisten 317. 332 ff. II, 314. 322 ff. Perfectibilität II, 79.
Analogie II, 90 f. des Glaubens II, 78.
Ἀναμνησις 337.
Anastasius 190.
Andreä, J. V. 336 f.
Angelici II, 198.
Angelus Silesius 409. II, 83.
Anomoeer 150.
Anschaun Gottes II, 387.
Anselmus 251 f. Ewigkeit der Hölle II, 218. Genugthuungslehre II, 269 f. Glaube u. Einsicht II, 38. Gotteserkenntniss II, 92. kosmologisches Argument II, 85. ontologisches II, 86.
Anthropiani II, 92.
Anthropologie II, 220 ff.
Anthropomorphismus II, 92.
Anthropomorphiten II, 243.
Anthropopathie II, 91 f.
Antichrist II, 206.
Antidikomarianiten 119.
Ἀντιδοσις II, 169.
Antinomismus II, 291.
Antiochenische Schule 70. 125 ff. 161. Abendmahl II, 334. Ausgang des h. Geistes II, 187. Ebenbild II, 245. Engelerzeugung II, 213. Erbsünde II, 253. Inspiration II, 55. Paradies II, 251. Weissagung II, 48.
Antitrinitarier 317. 332 ff. II, 130 ff.
Ἀντιτυπα II, 331.
Antonin v. Florenz 269. Unfehlbarkeit II, 359.
Apelles 50.
Aphthartodoketen 200.
Ἀποκαλυψις II, 21. 26. Christi 26.
Apokalyptik 441. II, 368.
Ἀποκαταστασις παντων II, 390 f. 397 ff. fortwährende II, 401.
Apokryphen 76. II, 49 f.
Apollinaris 159. Claudius 81.
Apollinarismus 129. 155 ff. II, 160. Höllenfahrt II, 282. Chiliasmus II, 400.
Apologeten 80 ff. Vernunft des Christenth. II, 37.
Apostelbrüder 297.
Apostolische Gemeinde 24 f. Väter 77 ff.
Apotheose II, 155.
Araber 241 f. 295 f.
Archäologie 13 f.
d'Argens 449.
Arianer 140 ff. II, 153. *ἀψυχοι* II, 160. heil. Geist II, 183. Höllenfahrt II, 282. Schwachheiten Jesu II, 164.
Aristides 81.
Aristoteles 65. 180 f. 241 f. 245. 296. II, 23.
Armenische Kirche 133. 211. 244.
Arminianer 371 ff. Abendmahl II, 347. Accommodation II, 75. Erbsünde II, 248. Inspiration II, 58. Fundamentalartikel II, 77. Opfertod II, 274. Trinität II, 133.
Arnauld 405.
Arnd, Joh. 336.
Arnobius 94. der Jüngere 216.
Arnobius, *antithei* II, 216.
Arnold 354. v. Brescia 254. 297 f.
Ἀῤῥενοθηλυς II, 97.
Artemon 98. Schriftemendationen II, 55.
Aseitas Dei II, 94.
Asiatische Ansicht 72. v. Abendmahl II, 330 f. v. Gottmenschen II, 166.
Askesis 93.
Astrologie II, 112.
Athanasianisches Symbolum 124. 231. II, 124.
Athanasius 123 f. 146 ff. II, 154. Accommodation II, 73. Grund der Menschwerdung II, 260. heil. Geist II, 182 f. *ἱκανον* II, 269. Katholicität II, 356. sündlose Menschen II, 163. Trinität II, 122 f.
Atheismus II, 84.
Athenagoras 82. Engelanbetung II, 182. 197. heil. Geist II, 180.

Athenagoras, Inspiration II, 54. Satan Gegengott II, 216.
Attributa divina II, 88 ff.
Auctorität, Nothwendigkeit ders. II, 33.
Audianer 116 f. II, 242.
Auferstehung II, 369 ff. Beweise II, 371. des Fleisches II, 370 ff. geistige II, 372. uneigentliche II, 374. Jesu II, 278 f.
Aufklärung 444 f.
Aufreibung der Verdammten II, 232 f. 393.
Augsburgische Confession 330. 340.
Augusti 12. Absolution II, 306. heil. Geist II, 182.
Augustinismus 171 ff.
Augustinus 135 ff. Abendmahl II, 329. 333. Accommodation II, 74. alte Welt II, 237. Auctorität II, 33. Auferstehung II. 373. Chiliasmus II, 400. Christenthum vor Christus II, 37. *Civitas Dei* II, 17 f. Ebenbild verlornes II, 246. Engel-Anrufung II, 199. Engel-Classen II, 194. Engel-Schöpfung II, 200. Erbsünde II, 245 f. *Fatum* II, 113. Fegfeuer II, 383. Freiheit II, 231 f. 255. rituelle II, 300. Gesetz u. Evangelium II, 291. Glaube II, 24. 286. Gnade II, 246. Gnadenwirkung II, 293. Höllenfahrt II, 283. Höllenstrafen, Milderung II, 391 f. *Imago, similitudo Dei* II, 244. Inspiration II, 54. Ketzertaufe II, 319. 323. Kindertaufe II, 315. Liebe II, 288. *Mali nulla natura* II, 115. Opfer II, 336. *Persona Dei* II, 123. Prädestination II, 293 ff. *Quantitas animae* II, 223. Religion II, 7. Sacramente II, 301. Schöpfung in der Zeit II, 107. Zweck ders. II, 108. Seele Adams II, 229. aus Gott II, 226. zwiefache II, 229. Sündenfall II, 250. Temporelles II, 74. Tod Jesu, Nothwendigkeit II, 267. Tradition II, 61 f. Trinität II, 124 f. Werke II, 287. Wunder II, 44. Christi II, 42. Zurechnung der Schuld Adams II, 255 f. Zweifel II, 25.
Autochthonen II, 250.
Averroismus 242. 295 f. II, 82. 225.
Avicenna 241 f.
Baco, Franz 384. Roger 263.
Bähr, Tod Jesu II, 258.
Bahrdt 444.
Bajus, Mich. 401.
Bann II, 362.
Baptismus II, 312 ff. *fluminis, flaminis* II, 318.
Baptisten 332.
Baradai 210.
Barclay 389.
Bardesanes 47.
Barlaam 278. 291 f.
Barnabas 80. Chiliasmus II, 398.
Basilides 37 ff. ἁμαρτητικον II, 239 f. Glaube II, 23. Sündlosigkeit Jesu II, 164.
Basilius d. Gr. 128 f. Engel als Volksgeister II, 196. heil. Geist II, 183 f.
Bauer, Bruno II, 80.
Baumgarten 354.
Baur, Böhmes Lucifer II, 132. Versöhnung II, 258. 260. Trinität 118. 138.
Bautain 486.
Bayle 416.
Bebel 14.
Bec, Schule v. 246. 288.
Beck 14.
Becker, Balth. 378. II, 210.
Beda *venerabilis* 194.
Begharden, Beguinen 310.
Begierdtaufe II, 318.
Beichte II, 307 f. 349.
Bellarmin 409. *Opus operatum* II, 303.
Benedictiner 400.
Bengel II, 368.
Berengar v. Tours 288 ff. II, 339. *Conversio* II, 340. Sacramente II, 301 f.
Berkeley 456.
Bernhard v. Clairv. 257 f. Glaube II, 25. Recht des Teufels II, 265. Sacramente II, 304.
Beron II, 166.
Beryllus v. Bostra 102. 104 f. II, 153.
Besenbeck II, 135.

Bessarion 245.
Bettelorden 307 f.
Beweise für Dasein Gottes II, 84 ff. für Unsterblichkeit der Seele II, 235 f.
Beza 368.
Bibel-Christenthum II, 16. Gesellschaften 391. II, 71. Uebersetung 328. Verbot II, 69 ff.
Bibliothek, allg. deutsche 445.
Biel, Gabriel 269. *Opus operatum* II, 303.
Bilderstreit 269.
Billroth, Trinität II, 138.
Blasche 459.
Blut Christi in der Taufe II, 316.
Bluttaufe II, 318.
Boccaccio 281.
Böhme, Jacob 337 f. 478. Gott als Nichts II, 106. Gottesbegriff II, 89. 97. Leib Christi II, 159. Trinität II, 132.
Böhmische Brüder 316 f.
Böses, neben der Vorsehung II, 114 f. nur Negation II, 115.
Boëthius 181. 249. *Fatum* II, 113. Unsterblichkeit II, 235.
Bogomilen 237 ff. II, 122.
Bolingbroke 429.
Bona, Joh. 409.
Bonaventura 260. 262 f.
Bons homines 302.
Bonosus v. Sardica 155.
Bossuet 408. 489.
Bourignon 410. II, 252.
Bradwardina 267. II, 83. 113. 294.
Brüder d. freien Geistes 311.
Bruno, Giordano 359. 413.
Buddeus 11. 354. 364.
Büssersecten 309 f.
Bulgaren 304.
Butzer, Abendmahl II, 345.
Buxtorf 375. II, 57.
Byzantiner 190.
Cäsarius v. Arles 216. Fegfeuer II, 383.
Cajus gegen Chiliasmus II, 397.
Calasanze 397.
Calixtiner 316.
Calixtus 346 ff. *Communicatio idiomm.* II, 175. Erbsünde II, 257. Tradition II, 65. Trinität im A. T. II, 132.
Calovius 348 f.
Calvin 367 ff. Abendmahl II, 346. 348. *Communicatio idiomm.* II, 175. Exorcismus II, 322. Höllenfahrt II, 285. Kanon II, 51 f. Kindertaufe II, 326. Nothtaufe II, 318. Prädestination II, 296 f. Vernunft II, 39.
Campanella 414.
Canisius 394. 399.
Capellus 375.
Cardanus 414.
Carlstadt, Abendmahl II, 348. Pentateuch II, 51.
Cartesianismus 360. 376 f. 414. ontolog. Argument II, 86.
Cassianus 167. 177. II, 293.
Cassiodor 181.
Causalität, Weg zur Gotteserkenntniss II, 91.
Cerdon 48.
Cerinth 30. 34 f. v. Christo II, 165. Todtentaufe II, 313.
Chalcedon, Synode 164 f. II, 167 f.
Chaldäische Christen 210.
Charron, Peter 415.
Chateaubriand 491.
Chatel 491.
Chemnitz, *communicatio idiomatum* II, 175. Tradition II, 61.
Cherbury 425 f.
Chiliasmus 26. 29 f. II, 367. 397 ff.
Christenthum, absolute Religion II, 80. biblisches II, 15 f. als Dogma II, 10. als Erlösung II, 11. 20. als Leben, Lehre II, 9 ff. philosophisches II, 16. als Reich II, 11 f. als Vernunft II, 39.
Christliche Philosophie 465.
Christolatrie II, 157.
Christologie II, 143 ff. 257 ff. der Jünger 22.
Christus II, 143 ff. 169 ff. Anbetung II, 143. 171. Auferstehung II, 278 ff. Beispiel II, 261. Bild Gottes II, 243. Empfängniss II, 161 f. Gehorsam II, 262. Himmelfahrt II, 279. Höllenfahrt II, 280 ff. Lehrer II, 258. Mittler II, 260. Nachahmung II, 261. Naturen II, 164 f. Sühnopfer II, 267 ff. Sündlosigkeit II, 162 f. Täuschung des Satan II, 266.

Christus, Tod II, 262 ff. Urbild des Menschen II, 243. Verdienst II, 259 ff. Weltrichter II, 387. Werk II, 258 ff.
Christuspartei 25 f.
Chrysoloras 245.
Chrysostomus 126 f. Accommodation II, 73. Bibelsegen II, 69. Gottesreich II, 18. *Μυστηριον* II, 300. Wille Gottes II, 98.
Chubb 429.
Clarke, Trinität II, 133
Claudius v. Turin 215. 229.
Clemens V. Wirkung der Taufe II, 315.
Clemens d. Schotte 225.
— v. Alexandrien 85 ff. Abendmahl II, 331. Accommodation II, 73. *Ἀποκαταστασις* II, 391. Auferstehung II, 372. Christologie II, 150. Doketismus II, 160. Hades, Predigt im II, 281. Metempsychose II, 226. Paradies II, 250. *Πιστις, γνωσις* II, 23. Psychologie II, 224. *Πυρ φρονιμον* II, 381 f. Schöpfung, Ewigkeit II, 103. Sünde, angeborne II, 240. Teufel, reuig II, 218 f. Tod, Heilmittel II, 254. Tradition II, 62. *Ὑδωρ λογικον* II, 316.
— v. Rom 78. Auferstehung II, 369 f.
Clementinen 51. 77. Adam II, 252. Christus II, 144. Dämon. Besitzung II, 210. *Κυριος πνευμα* II, 179. Menschwerdung, wiederholte II, 158. Offenbarung II, 31. Seele Jesu II, 160. Unsterblichk. II, 233.
Clericus 374. Accommodat. II, 75.
Clugny, Allerseelenfest II, 384.
Coccejus 377 f.
Cölestius 167 ff. Tod Naturnothwendigk. II, 254.
Coelicolae 112.
Cognitio matutina, vespertina II, 203.
Collegialsystem II, 366.
Collegianten 374.
Collins 426 ff.
Collyridianer 120.
Communicatio idiomatum II, 170 ff.
Communio sub una II, 350.
Concomitantia II, 351.
Concordat 411 f.
Concordienformel 340 f. 345 f.
Concursus II, 113.
Condillac 406. 448.
Confirmatio II, 311.
Consolamentum II, 79.
Constantin, Episcopat II, 364.
Constantinopel, Synode 151. II, 183.
Constitutionen, apostol. 77.
Consummatio mundi II, 395.
Contarenus 296.
Conventikel 351.
Convulsionärs 406.
Cooperatio II, 113.
Cordicoles 397.
Cousin 494.
Creatianismus II, 228.
Crell 434 f. II, 131.
Cromwell 385.
Crusius, Chr. Aug. 364. 441.
Curcelläus 374.
Cyprianus 91 ff. Erbsünde II, 241. Ketzertaufe II, 323. Kindertaufe II, 315. Kirche, Einheit II, 354. Opfer II, 336. Taufe II, 314. Tradition II, 61.
Cyrillus Lukaris 419 f.
— v. Alexandrien 124. 163. Christus als Opfer II, 260. Engelerschaffung II, 200. heil. Geist II, 187. Präexistenz II, 227. Religion II, 5.
— Jerusalem 131 f. Heilsweg II, 288. Gotteserkenntniss II, 89.
Dämonen II, 205 ff. 46. Austreibung II, 207. 215. 43. Bekehrung II, 219. Fall II, 214. Heidengötter II, 214. Untergang II, 219. Wohnstätte II, 219.
Δαημονες II, 216. *δαιμονες* II, 194. 212.
Dalläus 375.
Damian v. Alexandrien 204.
Damiani, Sacramente II, 304.
Daniel, Buch 21.
Dante 280 f. II, 389.
Daub 471 f. Beweis f. Dasein Gottes II, 87. Teufel II, 211.
David v. Dinant 293 f. Pantheismus II, 83. Trinität II, 127.
Deismus 10. 242 f. 424 ff. 493.

Christenth. II, 11. Trinität II, 134. Weissagung II, 48. Wunder II, 44.
Dellbrück, Glaubensregel II, 62.
Descensus ad inferos II, 280. 376.
Determinismus II, 294.
Deus corpus II, 93.
Δευτεροκανονικα II, 50.
Deutsche Theologie 275.
Devotionen II, 337.
Διαβολος II, 212.
Dichotomie des Menschen II, 229.
Diderot 448.
Didymus 122 f. *Ἀποκαταστασις* II, 391.
Dietelmaier II, 391.
Dimoeriten 157.
Diodor 125. Endlichk. d. Höllenstr. II, 391.
Diognet, Brief an 82. Versöhnung II, 261.
Dionysius Areopag. 63. 189. 199 f. 257. Dämonen, gute II, 217. Emanation II, 105. der Geisterwelt II, 190. 193. Engelordnungen II, 194. Gotteserkenntniss II, 91. Mystik, speculative II, 13. Opfer im AM. II, 337. Sacramente II, 301. Wissen, göttliches II, 100.
— v. Alexandrien 88. gegen Chiliasm. II, 397.
— v. Rikel 274. v. Rom 147.
Dioskorus v. Alexandr. 163.
Dippel 355.
Disciplina arcani 64. II, 64.
Dodwell 429 f. II, 40.
Dogma, Dogmatik 1 ff. 13 f. 23.
Dogmatismus d. prot. K. 324. 399 ff.
Dogmengeschichte, Begr. 1 ff. Geschichte u. Literatur 7 ff. Methode 15 ff. Perioden 18 f.
Doketismus 52 f. II, 143. 159. 162.
Dolcino 297 f.
Donatismus 120 f. h. Geist II, 188 f. Kathol. Kirche II, 356. Ketzertaufe II, 323.
Donum supernaturale II, 248.
Dordrecht, Synode 372 f.
Dositheus 35.
Doxologie II, 119.
Dreieinigkeit II, 115 ff.
Dreikapitelstreit 205 f.
Dreizahl, heilige II, 115 f.
Druthmar 195.
Dualismus II, 82. 212 ff.
Duchoborzen 423.
Duns Scotus 264 f. *Acceptilatio* II, 271 f. Gottmensch II, 171 f. Offenbarung II, 39. *Opus operatum* II, 303. Sacramente, Nothwendigk. II, 307. Wirksamk. II, 299. 303 f. Unsterblichk. phil. Beweis II, 235.
Duraeus, Union 381.
Durandus 267. Höllenfahrt II, 284. Mitwirkung göttl. II, 113.
Ebenbild Gottes II, 92. 242 ff.
Ebionismus 26. 28 f. Christus II, 144. h. Geist II, 176. Taufe II, 313.
Eckard 272. II, 14. 83. 342.
Edelmann 443.
Edessa, Schule 70.
Ehe II, 39.
Ehrhardt, Apol. d. Teuf. II, 211.
Εἴδωλον II, 224.
Eigenschaften Gottes II, 88 ff.
Einheit Gottes II, 94 f. d. Kirche II, 354.
Elipandus 212.
Emanatismus II, 83. 104. 225.
Encyklopädie 449.
Engel II, 191 ff. Anrufung II, 198. Classen II, 194. *Confirmatio* II, 203 Erlösung II, 204. 258. Fall II, 203. 212. Flügel II, 202. Intelligenz II, 203. Körper II, 201 f. Schöpfung II, 200. Schutzgeister II, 195. Verehrung II, 197. Volksgeister II, 196. als Vorsehung II, 110. Würde II, 205.
Englische Kirche 194 f. 382 ff.
Enkratiten II, 48.
Ἐντελεχεια II, 223.
Enthusiasmus II, 71. 298.
Ephraem d. Syrer 132 f.
Epikureismus 65. Schöpfung II, 102.
Epiphanius 132. Ausgang d. heil. Geistes II, 188. Ebenbild Gottes II, 243. 245.
Episcopalsystem 411. 413. II, 366.
Episcopius 374. Inspir. II, 58.
Episcopus episcoporum II, 354.
Erasmus 286 f. 318 f.

Erasmus, Accommodation II, 75. biblisches Christenth. II, 16.
Erbsünde 171 f. II, 239 ff.
Erhaltung II, 110.
Erigena, Joh. 196 ff. 220 f. 223 f. Abendmahl II, 338 f. Accommodation II, 75. Glauben u. Wissen II, 25. Gottmensch II, 175. Offenb. im Geiste II, 32. in der Natur II, 26. Pantheismus II, 82 f. Präexistenz II, 229. Rückkehr in Gott II, 395. Sacrament als Zeichen II, 301. Trinität II, 127. Versöhnung II, 277. Wunder II, 44 f. Wollen göttl. II, 99.
Erlösung II, 259 ff. v. Teufel II, 211.
Ernesti 11. 445 f.
Eschatologie II, 367 ff.
Eschenmayer 460. 479.
Ess, L. v., Bibelgebrauch II, 69.
Essenismus 28.
Eucharistie 9. II, 327 ff.
Euchetea 115 f.
Eudo 301.
Eunomius 150 f. Gotteserkenntniss II, 90. Rel. als Erkenntniss II, 8.
Eunomianer, Taufformel II, 319.
Eusebius v. Cäsarea 130 f. 145. Amt Christi dreifaches II, 258. Kanon II, 51.
— v. Emisa 128. II, 154.
— v. Nikomedien 145 f.
Eustathius 117.
Euthymius Zigab. 238. 244.
Eutyches 163 f.
Eutychianismus 164. 200. Seele Jesu II, 161. Abendmahl II, 328.
Eva u. Maria II, 238.
Evangelium II, 9 f. u. Gesetz II, 290 f. ewiges II, 79. 400.
Evangelische Kirche 321. s. protestantische.
Evolution, pantheist. II, 83.
Ewigkeit der Höllenstrafen II, 383. 389 ff. relative, hypothet. II, 393.
— Gottes II, 96. der Materie II, 103. der Welt II, 102 f.
Excommunication II, 308. 362.
Existentia Dei II, 84.
Exorcismus II, 319 ff.
Facundus 192. Abendmahl II, 333.
Fanatismus II, 32.
Fatum II, 113.
Faustus 215.
Febronianismus 447.
Fegfeuer II, 337. 380 ff. des h. Patrick II, 384.
Felix v. Urgel 212. 214 f.
Fenelon 408. Mystik II, 15. Rel. II, 8.
Fessler 199. 252.
Feuerbach, Christenth. II, 12. Phil. u. Christenth. II, 40. Vervollkommnung des Christenth. II, 80. Wassercur kalte II, 316.
Feuertaufe II, 382.
Fichte 455 ff. 469 f. Gottesreich II, 20. Offenb. II, 27. Persönlichk. Gottes II, 94. Schöpfung II, 105.
— der Jüngere 464.
Fides aliena, *implicita* II, 325. *catholica* II, 287. *formata* II, 288. *specialis* II, 289.
Filioque 231 f. 292.
Firmelung II, 311.
Fischer, K. P. Trinität II, 139.
Flacius 340. 344.
Flagellanten 280. 309 f.
Flatt, Trinität II, 135.
Fleischwerdung des Logos II, 165.
Frömmigkeit II, 6 f.
Florenz, Concilium, Busse II, 308. Fegfeuer II, 380 f. Ordination II, 310. Sacrament II, 305. Oelung letzte II, 312.
Formula Consensus 376.
Fox, Georg 389.
Fränkische Kirche 194 f. 232.
Franz v. Paris 406.
Fratricellen 308. II, 400.
Frayssinous 490.
Freidenker 428.
Freiheit sittliche II, 230 ff. u. Verseh. II, 112 f.
Fries 455. 469.
Fron-Leichnam II, 341.
Fruitio Dei II, 388.
Fulgentius 217.
Fundamentalartikel 282. II, 76.
Fusswaschung II, 312.
Gabler 463.
Gallicanische Kirche 411 ff.
Gallien 137. 176 f. 191.

Gebet zu Christo II, 152. zum Vater II, 141.
Gefühl als Religion II, 7.
Geheimniss des Glaubens 114. 123. 146. 164 f. II, 34 ff. 122.
Gehorsam Christi II, 262.
Geiler v. Kaisersberg 277.
Geissler 309 f.
Geist, göttlicher 21 f. 151. 231 f.
— heil., Ausgang II, 185 ff. Engel II, 181 f. Gabe II, 188. Gnadenreich II, 180 f. Liebe II, 126. 185. Persönlichk. II, 178 f. in d. Trinität II, 176 ff. Zeitalter desselben II, 122. 180 f. Weltseele II, 82. 176 f.
— menschlicher II, 222 ff. Entstehung II, 226. aus Gott II, 226. Schöpfung II, 225.
Geisterlehren, alte II, 189 f.
Geistigkeit Gottes II, 99.
Geistlicher Stand II, 362.
Gelasius 192.
Genfer Kirche 367 ff. Socinianismus II, 133.
Gennadius 216. 244.
Genugthuung Christi 269 ff.
Georg v. Trapezunt 245.
Gerbert 196. 200.
Gerhard Segarelli 297 f.
Germanische Kirche 73 f.
Gerson 276 f. Fegfeuer II, 385. *Sentimentum* II, 8. unsichtb. Kirche II, 360.
Gesetz u. Evang. II, 291.
Gespenster II, 377.
Gestirnfatum II, 111.
Gewissener 355.
Gichtelianer 338.
Gilbert v. Poitiers 255 f. Verdienst Christi II, 272.
Glaube II, 285 ff. christl. Begriff II, 22 ff. kath. Begriff II, 287. paulin. Begriff II, 286 f. in der Taufe II, 317. stellvertretender II, 325. u. Wissen II, 22 f.
Glaubensregel II, 62 f.
Glockentaufe II, 319.
Gnade 173 f. 401 f. II, 292 f.
Gnadenmittel II, 297 ff.
Gnosis, Gnostiker 31 ff. Abfall II, 103. Accommodation II, 74. Auferstehung II, 370. Chiliasmus II, 399. Christus II, 146. Engel II, 193. Engelerlösung II, 204. Erbsünde II, 240. Ewigkeit d. Materie II, 103. Himmelf. II, 208. Prädestination II, 294. Sacram. II, 306. Taufe II, 313. Tauformel II, 319. Tradition II, 61. Zwischenzustände II, 376.
Gobarus, Stephan 8.
Göthe, Sacramente II, 306.
Görres 487. Mystik als Ekstase II, 13.
Göschel 463. Unsterblichk. II, 236. Versöhnungslehre II, 276.
Gomarus 373.
Gott II, 81 ff. Beweise II, 84 ff. Einheit II, 94 f. leidender II, 104. Namen II, 81. Persönlichk. II, 94. Wege der Erkenntniss II, 90 f.
Gottmensch II, 157 ff.
Gottschalk 218 ff.
Gottwerdung des Menschen II, 235.
Gratia, gratum faciens, cooperans II, 293.
Gratian, Ohrenbeichte II, 308.
Gregoire 406.
Gregor d. Erleuchter 133.
— d. Grosse 191 ff. Fegfeuer II, 381. Fürbitte f. Verdammte II, 392. Messopfer II, 337. Schutzengel II, 197. Teufel, Beschränkth. II, 216. Tod Jesu II, 267.
— v. Nazianz 129. heil. Geist II, 182 f. Höllenfahrt II, 281. Kindertaufe II, 315. 325. Leiden Christi II, 259. Priesterth. II, 363. Trinität II, 123 f. Tod Jesu II, 266. Wiederbringung aller Dinge II, 391.
— v. Nyssa 129 f. Abendmahl II, 334. Auferstehung II, 373. Engelerlösung II, 204. heil. Geist II, 183. 187. Höllenstrafen, Ende II, 383. Taufe II, 314. Teufel II, 215.
— Thaumaturgos 88.
Griechenland 72.
Griechische Kirche 226 ff. 232. 243. 291 f. 416 ff. Abendmahl II, 343. Bibellesen II, 70. Engelschöpfung II, 200. Erbsünde II, 239 f. Fegfeuer II, 380 f.

Griech. Kirche, Gnade u. Freiheit II, 292. heil. Geist, Ausgang II, 187 f. Lebensziel II, 114. Logos II, 149. Sacramente, Zahl II, 305. Tradition II, 63 f. Zwischenzustand II, 379.
Griesbach, Inspiration II, 60.
Gropper, *opus operat.* II, 303.
Grotius, Hugo 372. 374. Accommodation II, 75. Genugthuungslehre II, 274. Inspiration II, 58.
Guerike 482.
Guitmundus *de corp. Christi* II, 339.
Guyon 408.
Hadekerditae II, 280.
Hades II, 233. 284. 375 f.
Häresis 23 f. II, 356.
Hahn, Trinität II, 135.
Hamann 445.
Handauflegung II, 310.
Hasenkamp, Versöhnungslehre II, 275 f.
Haugianer 484.
Hegel 460 ff. 472 ff. Abendmahl II, 347. Beweise f. d. Dasein Gottes II, 86 f. Eigenschaften göttl. II, 88. Gottmensch II, 157. h. Geist II, 178. 185. Kirche u. Staat II, 365. Pantheismus II, 83. Persönlichk. Gottes II, 94. Religion II, 9. Sündenfall II, 249. Trinität II, 137 f. Versöhnungsl. II, 277, Wunder II, 44.
Hegesippus 78.
Heidegger 376.
Heidenthum 31 ff. 108 ff. 179 ff. 237 ff. II, 12.
Heil, christl. II, 257 ff.
Heiligkeit d. Kirche II, 355.
Heiligung II, 286 ff.
Heinrich v. England 328 f.
Helkesaiten 28.
Helix II, 166.
Helvetius 448.
Helvidius 118.
Hemerobaptisten II, 323.
Hengstenberg, Weissagung II, 48.
Henke, Christolatrie II, 157.
Henoch, Fall d. Engel II, 213. Sendung an d. Dämonen II, 219.
Henotikon 204 f.
Herakleon 43. Herakleoniten II, 311.
Herbart 464 f. Offenb. II, 32.
Herder 467 f.
Hermann, Gottf. 451.
Hermas 80. *Filius Spiritus S.* II, 179. guter u. böser Genius II, 196. Predigt im Hades II, 281.
Hermes 486 f. Glauben u. Wissen II, 25.
Hermias 82.
Hermogenes II, 103. Vorsehung II, 111.
Herrenhuter 355 ff. Gottmensch II, 156.
Hesychasten 246. 278 f.
Hexaëmeron II, 108 f.
Hexenprocesse II, 208.
Hierakas, h. Geist II, 183.
Hierarchie 177 ff. 235 f. 243. II, 363.
Hieronymus heil. 134 f. Accommodation II, 74.
— v. Prag 315.
Hilarius 137. Genugthuungsl. II, 269.
Hildebert v. Tours 255. *supra rationem* II, 39. Transsubstantiation II, 340.
Hilduin 200.
Himmelfahrt II, 279 f.
Himmelreich II, 18.
Hinkmar 220.
Hippolytus 84. Predigt im Hades II, 281. Seele Jesu II, 160. 168. Sündlosigk. Jesu II, 163.
Hirnhayn 415.
Hobbes 386. Gott II, 93. Teufel II, 210. Wunder II, 44.
Höllenfahrt II, 280 ff.
Höllen-Feuer II, 388. Strafen, Ende ders. II, 233. Ewigk. II, 383. Grade, Milderung II, 392.
Hollaz, Inspiration II, 57.
Homiliarien 195.
Homoousios 146 ff.
Homuncionitae II, 92.
Honorius v. Autun 256 f. v. Rom 208.
Huet 415.
Hugo v. S. Victor 257 ff. Sacramente II, 304.
Hume, Glaube II, 24. Offenb. II, 32. Rel. II, 7.
Hunnius, Fundamentalartik. II, 77.

Hus 311. 314 ff.
Hypostasen II, 122 f.
Hypsistarier 112.
Jacobi 452 ff. 468. Anthropomorphismus II, 92. Beweise f. Dasein Gottes II, 87. Glaube II, 24.
Jacobus 26.
Jamblichus, Glaube II, 21.
Jansenismus 400. 402 ff. II, 296 f. Bibelgebrauch II, 71. *Opus operatum* II, 303. Wunder II, 43.
Idealismus 456.
Jehovah II, 81.
Jesuiten 393 ff. Accommod. II, 74. *Disciplina arcani* II, 64. Inspiration II, 57.
Ignatius 79. Abendmahl II, 330. Einheit d. Kirche II, 354. Engelglaube an Christus II, 204. Geisterwelt II, 190. Gnade u. Freih. II, 292. Leiden Gottes II, 146. Logos II, 148. *Μυστηριον* II, 35. Subordinatianismus II, 121.
Ignaz v. Loyola 393 f.
Imitatio Christi 276.
Imputatio peccati Adamit. II, 253 ff.
Infralapsarii II, 296.
Innocenz III., Ehe II, 309. Ohrenbeichte II, 308. Transsubstantiation II, 340.
Inquisition 302 f.
Inspiration II, 52 ff. der Symbole II, 67.
Invisibilia II, 190.
Joachim v. Floris 308. II, 400.
Johann XXII. gegen Seligk. vor der Auferst. II, 377.
Johann v. Kreuze 410.
Johannes, Apostel 26. heil. Geist II. 186. Logos II, 148.
— Damascenus 188 f. Bibellesen II, 71. Busse II, 240. Erbsünde II, 239. Gottmensch II, 169 f. Hypostasen II, 123. Sacramente II, 301 Satan II, 217. Tradition II, 64. Trinität II, 124. Willensfreih. II, 231.
— v. Antiochien 162. v. Paris, Abendmahl II, 342. v. Salisbury 254 ff.
Johannesjünger 28.
Josephus, Besessene II, 216.
Jovinianus 118 f. unsichtb. Kirche II, 360.
Irenäus 83 f. Abendmahl II, 331. *Analogia fidei* II, 78. Chiliasmus II, 399. Christus als Mittler II, 260. in zwei Naturen II, 168. Ebenbild göttl. II, 244 f. Engelverehrung II, 198. *Filius mensura Patris* II, 152. Freiheit II, 230. Gerechtigk. gegen den Teufel II, 265 f. Hades II, 375. Inspiration II, 56. Menschwerdung, Grund ders. II, 158. 259. Opfer II, 336. Paradies u. Himmel II, 398. Patripassianismus II, 142. *Regula fidei* II, 62. Teufel, Fall II, 215. Gott d. Welt II, 217 f.
Irving, sündhaftes Fleisch Jesu II, 164.
Isidor, Gnostiker 43.
— v. Pelusium 127 f. Auferst. II, 373.
— v. Sevilla 196 ff. Rel. II, 6. Sacramente II, 302. 304.
Islam 183 ff. 241 ff.
Isochristen 207.
Judenchristen, Abendmahl II, 328. Gotth. Christi II, 144. h. Geist II, 176.
Judenthum 26 ff. 108. 183 f. 240 f. 496 ff.
Judicium particulare, univers. II, 387.
Julianisten 202.
Julianus v. Eclanum 174 f. Sünde in Adam II, 255.
Jumpers 391.
Junilius 192. Inspiration II, 55 f.
Justinian 206.
Justinus Martyr 81 f. Abendmahl II, 330 f. Besessene II, 216. Chiliasmus II, 398. Engel, Fall II, 213. Speise ders. II, 202. Verehrung ders. II, 119. 182. 197. Erbsünde II, 238. 240. Freiheit II, 230. Gottheit Christi II, 144. heil. Geist II, 177. unter den Engeln II, 182. Himmelfahrt II, 280. Logos als Vernunft II, 149. *λ. σπερματικος* II, 37. *σπαρεις* II, 150. Nachahmung Adams II, 255. Opfer II, 335. Reue im Hades II, 379. Sokrates II, 212. ein Christ II, 39.

Justinus M., Temporelles in der heil. Schrift II, 74. Unsterblichk. II, 232.
Justitia civilis, in spiritualibus, originalis II, 247.
Juvencus 139.
Kabbala 241. 286. 337.
Kainiten 45.
Kanon II, 49 f.
Kant 452 ff. 466 f Argument moralisches II, 87. Erbsünde II, 249. Glaube II, 24. Gottesreich II, 20. Gottmensch II, 157. Präexistenz II, 230. Offenb. II, 27. Relig. als Moral II, 8. Trinität II, 136. Versöhnungsl. II, 276. Weltende II, 394.
Karäismus 184. 241.
Karl d. Gr. 195.
Karpokratianer 44 f. Glaube u. Liebe II, 288. Gotth. Christi II, 144.
Katechetenschule 69.
Katechismen 195. Luthers 328. Römischer 399. v. Rakau 434.
Katharer 299 f. 303. Fegfeuer II, 384.
Katholicismus 397 ff. 431 ff. 484 ff.
Katholicität II, 356.
Katholische Kirche, Abendmahl II, 340 f. Ausgang des h. Geistes II, 185 ff. Bibelgesellschaft II, 71. Busse II, 308. Ehe II, 309. Engelschöpfung II, 200. Erbsünde II, 247 f. Fegfeuer II, 381. Glaube, Begriff II, 287. Gnadenmittel II, 298. Inspiration II, 57. Messopfer II, 341. *Opus operatum* II, 303. Perfectibilität II, 80. Priesterthum II, 310. Rechtfertigung u. Heiligung II, 290. Sacramente II, 305. Satisfactionen II, 315 f. Taufe häretische II, 320. Tradition II, 63 f. Verdienst eignes II, 293. Vulgata II, 70 f.
Kelchentziehung 283. II, 350 ff.
Κεφάλαια 8.
Kepler 339.
Kerner, Justin. 479.
Ketzername 303.
Kindercommunion II, 343.
Kindertaufe II, 315. 322.
Kirche 23. II, 10. 352 ff. ideale II, 18. kath. evang. II, 353. sichtbare u. unsichtb. II, 359 f. u. Staat II, 361 ff.
Kirchentrennung 187. 210. 226. 230 f. 232. 291 f. 421.
Kist, Nik. 18.
Klerus II, 362 f.
Klopstock II, 219.
Knutzen 355.
Kopten 220.
Kreuzbrüder 309 f.
Kreuzeszeichen II, 227. II, 263 f.
Krug 454. Perfectibilität II, 80.
Kryptocalvinismus 346.
Kuhlmann 338.
Lactantius 94. Chiliasmus II, 399 f. Christus als Lehrer u. Beispiel II, 258. Dualismus II, 217. 229. Engel Emanation II, 193. *Necessitas fragilitatis* II. 240. Unsterblichk. Beweise II, 233. 235.
Lästerung d. h. Geistes II, 184 f.
Lainez 394.
Lamartine 492.
La Mennais 492.
La Mettrie 448.
Lanfrank 288 ff.
Lange, S. G. 11.
Lange, L., h. Geist II, 181. Kindertaufe II, 327. Unitarier II, 134.
Lateinische Kirche 133 ff. 191 ff. 226 ff. 421.
Latitudinarismus 373. Trinität II, 133.
Lavater 479. Wunder II, 44.
Legende heil. 191.
Lehrgeheimniss II, 34.
Leibnitz 360 ff. 489. Christenthum II, 12. Höllenstr. Ewigk. II, 393. Optimismus II, 108. Trinität II, 136.
Lentz 12. 17.
Leo d. Gr. 136 f. 165. Gottmensch II, 170. Kelch im Abendmahl II, 350.
— III. 233. X. gegen Pantheism. II, 225.
Leonisten 305.
Leser 484.
Lessing 444. Bibelgebrauch II, 69. Fegfeuer II, 386. Höllenstrafen

Ewigk. II, 393. Offenb. II, 29. *Regula fidei* II, 62. Trinität II, 136. Unsterblichk. II, 233.
Leydecker 377.
Liebe u. Glaube II, 288.
Ligne 491.
Liguori 397.
Limbi II, 376 f.
Lindner, Abendmahl II, 347.
Liturgie 191.
Liturgisches Recht II, 365.
Locales in d. h. Schrift II, 74.
Loci theologici 331.
Locke 385. 427.
Logos 80 f. 140 ff. II, 27. 147. in d. h. Schrift II, 37. für freien Vernunftgebrauch II, 36 f.
Lollharden 310 f. 314.
Lombardus, Petrus 8. 353 ff. Absolution II, 308 Allmacht II, 98. *Concomitantia* II, 351. Ehe II, 309. Genius, guter u. böser II, 197. Kreuz als Mausefalle II, 265. *Meritum angelorum* II, 205. *Nihilianismus* II, 161. Opfer im Abendm. II, 338. Sacramente II, 300. 305. *Simplicitas animae* II, 223. Taufe, Nothwendigk. II, 318 f.
Loskaufung v. Satan II, 265 f.
Lucidus 215.
Lucifer 138. II, 212.
Luciferianer II, 227.
Lücke, Trinität II, 139 f.
Luther 325 ff. Abendmahl II, 344 f. Blut in d. Taufe II, 316 f. Dionys. Areop. II, 195. Exorcismus II, 322. Fegfeuer II, 385. Gottmensch II, 173. Kanon II, 51. Sacramente, Wirkung, Zahl II, 306. Seelenschlaf II, 378. *Servum arbitrium* II, 113. 295. Taufwirkung II, 317 f. Teufel II, 209. Vernunft II, 39. Werke, gute II, 290. Wunder II, 42.
Lutherische Dogmatiker, *Communicatio idiomm.* II, 173 ff. Ebenbild göttl. II, 246. Erbsünde II, 248. Exorcismus II, 322. *Fides implicita* II, 325. *Formale, materiale* II, 113. Inspiration II, 56 f. Taufe u. Wiedergeburt II, 318. Temporelles in d. h. Schrift II, 74. *Terminus vitae* II, 114. Vernunft II, 39 f.
Lutherthum 339 ff. 430 ff. s. prot. Kirche.
Macedonianer 146. 151 f.
Mährische Brüder 317.
Märtyrer im Paradies II, 375. Opfer II, 268.
Magie II, 209.
Maimonides 240 f.
Maistre 490 f.
Makarius 115.
Maldonatus 401.
Malebranche 379.
Mandeville 429.
Manducatio Capernaitica II, 342.
Manichäismus 53 ff. 303 f. Ebenbild göttl. II, 243. Christus II, 147. Gott, leidender II, 104 f. Himmelfahrt II, 280. Kelch II, 350. Perfectibilität II, 79. Satan II, 207. Taufe II, 323.
Manuel, Niklas 335.
Marcellus v. Ancyra 152 f. II, 154.
Marcion 47 ff. *Ἀρχαι* drei II, 121. Christus II, 147. Höllenfahrt II, 280 f. Kanon II, 50. Taufe, Grade II, 323. Tod Christi II, 266.
Marcus 142. II, 311. 319. Weinverwandlung II, 331.
Marheineke 15. 471 f. Schöpfung a. Nichts II, 106. Teufel II, 211. Trinität II, 138.
Maria, *immaculata conceptio* 400 f. Verehrung II, 162. u. Eva II, 238.
Maroniten 211.
Martensen, Mystik II, 13.
Martin, St. 338. 478.
Martyrium Jesu II, 262.
Massilienser 177.
Materialismus 447. II, 222.
Matrimonium II, 309.
Mauriner 10.
Mauvillon 443.
Maxentius 216.
Maximus Confessor 190. Planudes 291.
Mechitaristen 211.
Meinen u. Glauben II, 23.
Meistersänger 279 f.
Melanchthon 330 f.

Melanchthon, Prädest. II, 295. Sacramente II, 305 f. Trinität II, 126.
Melchisedek II, 183. Herrschaft II, 364.
Melchiten II, 364.
Meletianer 149.
Melito 81. II, 143. 221. 224. Kanon d. A. T. II, 50.
Memoria Bewusstsein II, 126.
Menander 35.
Mendelssohn 364. 497.
Menken, Prüfungsleiden Jesu II, 276.
Mennas 207.
Mennoniten 334 f.
Mensch 220 ff.
Menschensohn 22.
Menschwerdung II, 165 ff.
Meritum congrui, condigni II, 293.
Messalianer 115 f.
Messianische Erwartung 21. 29
Metempsychose II, 226. 382 f.
Methodismus 387 ff.
Methodius 90. Auferstehung II, 373. Incarnation in Adam II, 158. Willensfreih. II, 231.
Metrophanes Kritopulos 418.
Michael, Bethäuser II, 198.
Michael Cerularius 234. Paläologus 292.
Michaelis 446.
Michelet 463.
Mikrokosmus II, 92 f.
Minnesänger 279 f.
Minucius Felix 82. 93.
Miraculum, mirabile II, 41.
Mirandula, Jo. Pico 284.
Misologisch II, 35 f.
Missa II, 335 f. 337.
Mithra 62.
Mittelbar, unmittelbar II, 28.
Mittlerwerk Christi II, 260.
Mitwirkung Gottes II, 292.
Möhler 15. 486. 489. Fegfeuer II, 386. *Opus operatum* II, 303. Tradition II, 66. Trinität II, 121.
Mönchthum 187.
Mogilas 420.
Mohammed als Paraclet II, 79.
Molina 401 f.
Molinos 407.
Monarchia div. II, 95.
Monarchianer 100.
Monismus 463.
Monophysiten 180. 200 ff. Seele Jesu II, 161. Tritheismus II, 128.
Monotheismus II, 95.
Monotheleten 208 ff. II, 168.
Montaigne 270. 415.
Montanismus 95 ff. Inspiration II, 53. Vervollkommnung d. Christenth. II, 79.
Montesquieu 450.
Moral als Religion II, 8.
Morgan 428 f.
Moschus 191.
Mosheim 11. 442.
Muhammedanismus 183 ff. 241 ff.
Müller, Jul., Anthropomorphismus II, 92. Präexistenz II, 230. Sündenfall II, 250. Trinität II, 140.
Münscher 11. 17.
Münter 11.
Musäus, Inspiration II, 59.
Mysterien 62 ff. II, 300. Gebräuche II, 300.
Μυστηριον II, 35.
Mystik 114 f. 257 ff. 262 f. 272 ff. 351 f. 379. 407 ff. 478 ff. II, 12 ff. 91. Liebe II, 289. pantheistische II, 83. Nachahmung Christi II, 261. Tod Christi II, 272. Trinität II, 127. Vergöttlichung II, 260.
Nachahmung Christi II, 261.
Nazarenismus 28.
Neander 12. 23. Glauben u. Wissen II, 25.
Nemesius 132. Anthropologie II, 221.
Neologie 444.
Nestorianismus 165 f. 210. II, 167. Abendmahl II, 328. h. Geist II, 187.
Nestorius 158 ff. Erlösung II, 260. Tetradismus II, 129.
Nettesheim 285.
Neues Testament II, 49 ff.
Neu-Platonismus 66 f. Dämonienclassen II, 194. *Δαιμονες περικοσμιοι* II, 217. Offenb. u. Wunder II, 21. Vereinigung m. Gott II, 167. Trinität II, 117.
Nicäa, Synode 147 f. h. Geist II, 183.

Nicole 405.
Nihilianismus II, 161.
Nikolaiten 35.
Nikolaus v. Clamengis 270. Cusanus 269. 271. v. Lyra 268 f.
Nilus 291.
Niobiten 202.
Niphus 296.
Nisibis, Schule 70.
Nitzsch, C. I., Adam μονογενης II, 158 f. Trinität II, 139.
— C. L., Offenbarung II, 29.
Noetus 101 f. II, 153.
Nominalismus 248 ff. Attribute göttl. II, 88. Tritheismus II, 128 f.
Nonnus 125. Κενεωνες II, 193.
Nordamerika 387.
Novalis 457.
Novatianus 93. Christus II, 146.
Obduratio daemonum II, 218.
Obedientia activa, passiva II, 273.
Oblationen im Abendmahl II, 335. für d. Todten II, 379 f.
Occam 267 f. Beweise f. d. Dasein Gottes II, 87.
Occasionalismus II, 113.
Oekolampadius, Abendmahl II, 348.
Oekonomos, Const. 420.
Oekumenische Concilien 148.
Oelung, letzte II, 311 f.
Offenbarung II, 25 ff. historische II, 29. mittelb. II, 23 f. Möglichk. II, 32. myst. II, 29. Nothwendigk. II, 32 f. unmittelb. II, 31 f. uranfängl. II, 30. u. Vernunft II, 34 f. 38.
Olshausen, leibl. Verklär. Jesu II, 279.
Ὁμοιωσις Aehnlichkeit Gottes II, 242.
Ὁμοουσιον II, 123.
Opfer im Abendmahle II, 335 ff. für d. Todten II, 379 f.
Ophiten 44 f. Sündenfall II, 252.
Optimismus II, 108 f.
Opus operatum II, 288 f. 303.
Oratorium, Väter des 400.
Ordination II, 310.
Ordo II, 310.
Origenes 71. 82. 85 ff. Abendmahl II, 332. Accommodation II, 73. Allmacht II, 97. Anthropologie II, 221. Ἀποκαταστασις τ. παντων II, 390 f. 401. Apost. Verkündigung II, 76. Auferstehung II, 279. 372. Chiliasm. II, 397. Christus II, 150 f. Dämonen, Fall II, 213. 215. Bekehrung II, 219. Gottes Scharfrichter II, 218. Ebenbild, Verlust II, 243. Engel II, 192. Engel-Erlösung II, 204. Engel-Freih. II, 203. Engel-Grade II, 205. Engel-Schöpfung II, 200. Erbsünde II, 254. Ewigk. d. Höllenstrafen II, 389. d. Welten II, 103. Geisterwelt II, 190. Gestirngeister II, 195. Glauben u. Wissen II, 24. Gott, Persönlichk. II, 94. Gottmensch II, 166. heil. Geist II, 177. Ursprung desselb. II, 186. Inspiration II, 56. Kanon II, 51. Kindertaufe II, 324. Kirche, eigentliche II, 360. Läuterung im Hades II, 376. Märtyrerthum II, 264. Mittel d. Sündenvergebung II, 288. Mittlerwerk Christi II, 260. Μυστηρια II, 35. Opfertod Jesu, Nothwendigk. II, 268. Paradies II, 398. Präexistenz II, 227. Reinigungsfeuer II, 382. Seele II, 223. Jesu II, 159 f. Subordinatianismus II, 121. Sünde angeborne II, 240. Tetradismus II, 129. Tod Jesu II, 263. Unsterblichk. II, 235. Verdienst Christi II, 259. Weltgericht II, 387. Weltverbrennung II, 396. Willensfreih. II, 231. Wunderbeweis II, 47.
Origenistischer Streit 206 f.
Orthodoxie 341 f. II, 67.
Osiander, And., Erlösung II, 273. Gottmensch II, 158. 174. Rechtfertigung II, 291. Symbole II, 67.
Ottfried 195.
Ουσια, ὑποστασις II, 123.
Paine, Perfectibilität II, 80.
Palamas 278.
Pamphilus 90.
Pantheismus 379 ff. II, 81 ff. Abendmahl II, 338. 342. 347. Attribute göttl. II, 88. Erbsünde II, 255.

Pantheismus, Gotteserkenntniss II, 90. Prädestination II, 294 f. Schöpfung II, 101. Unsterblichk. II, 236. Untergang in Gott II, 394. Trinität II, 127. Weltuntergang II, 395. Wissen göttliches II, 99. Wunder II, 44.
Papias 30. 78. Chiliasmus II, 119. 398. Tradition II, 60. Trinität II, 119.
Papstname bei d. Ketzern 303.
Paracelsus 336.
Parteien z. Läuterung d. Kirche 318 ff.
Paradies II, 251. 388. 398.
Parsismus, Auferstehung II, 369.
Pascal 405. Lieben u. Erkennen II, 8.
Paschasius Radbert. 221 ff. Abendmahl, Verwandl. II, 330. *Justitia fidei* II, 289. Sacramente II, 304.
Passagier, Patarener 302.
Patristik 13. 14.
Patripassianer 102. II, 142.
Patritius 414.
Paulicianer 181 ff. Sacramente II, 307.
Paulus 25 f. Gesetz u. Gnade II, 291.
— v. Samosata 105 ff. II, 154.
Pauperes de Lugduno 305.
Pelagianischer Streit 166 ff. II, 246 ff.
Pelagius II, 239. Gesetzeserfüllung II, 291. Gnade u. Freih. II, 292. Kindertaufe II, 315. 324. Offenbarung II, 33.
Penn 390.
Perfectibilität II, 78 ff.
Περιχωρησις II, 169.
Persönlichk. Gottes II, 94. d. h. Geistes II, 178 f.
Petavius 10.
Peter de Bruys 301.
Petersen 354. II, 401.
Petrarca 281.
Petrus 25. de Alliaco, Unfehlbark. d. Concil. II, 359.
— Fullo 203. Mongus 201.
— v. Antiochien 235.
Pfaff 381 f.
Philastrius, Giganten-Häresis II, 214.
Philippi, thätiger Gehorsam Chr. II, 276.
Philo, Logos II, 149. dreifaches Amt desselb. II, 259. Sünde, angeborne II, 240. Trinität II, 101. 117. Wunderbegriff relig. II, 42.
Philoponus 180. Auferstehung II, 373.
Philosophie u. Christenth. II, 16 f. 37.
Philosophische u. theol. Wahrh. II, 37. 40.
Photinus 154 f. 437. II, 154.
Photius 189. 229. 234.
Phrygien 72.
Phthartolaträ 200.
Piaristen 397.
Picardi 317.
Picus v. Mirandola, Höllenfahrt II, 284.
Pietismus 349. Christus II, 156. Gottesreich II, 19. Inspiration II, 59. Offenb. II, 39. Symbole II, 67.
Piscator 375 f.
Pius II., letzte Oelung II, 312.
Placäus 375.
Plan Jesu II, 12.
Planck 12. 15.
Platonismus 66 ff. 108 f. 179. 245. Accommodation II, 73. *Εἰδωλον* II, 224. Fall d. Geister II, 213. Glauben, Wissen II, 23. Logos II, 149. Offenb. II, 33. Reinigungsfeuer II, 380 f. Trinität II, 116 f. Unsterblichk. II, 236. Urmaterie II, 103 f. Zeitalter goldenes II, 251.
Pletho 245.
Plotin, *πιστις* II, 21.
Πνευμα u. *λογος* II, 178 f. *ψυχη* II, 224.
Πνευματικοι II, 224.
Pneumatomachen 151. II, 183.
Poena damni II, 377.
Pönitentiarien 190.
Poiret 379.
Polemianer 157.
Polemik 13. 15. 83 ff. 188 ff. 442.
Polykarp 78. Ewigk. d. Höllenfeuers II, 389.
Pomponatius 296 f. 413. Naturwunder II, 43. Unsterblichk. II, 373.

pe 429.
rdage 338.
rphyrius 108 f. 249.
rt-Royal 404 f.
sitiv II, 26. 30 f. u. negativ II, 31.
steriora Dei II, 85.
testas ordinis, clavium II, 361.
äadamiten II, 250.
ädestinatianer 215 ff.
ädestination 175. II, 232. 292 ff.
äexistenz II, 226 ff. jüd. u. platon. II, 227.
äformation in Adam II, 257. d. Wunder II, 44.
ätorius 354.
axeas 101. 103. II, 153.
iesterthum II, 362. allgem. II, 310.
imsignirung II, 314.
iscillianismus 110 ff.
ivatbeichte II, 309.
oclus 108. 179. *μυστικον, γνωστικον* II, 13.
ocrastinatio II, 315.
okopowicz, Theoph. 422.
ophetie, göttl. u. falsche II, 47. heidn. u. jüd. Begriff II, 53.
osper 176.
ροσωπα II, 123.
otestantische Kirche 322 ff. 431 ff. Begriff ders. II, 353. Abendmahl II, 344 ff. u. Beichte II, 349. Absolution II, 308. Analogie d. Glaubens II, 78. Bibelgebrauch II, 71. Chiliasmus II, 400. Confirmation II, 311. Ehe II, 310. Engelverehrung II, 199. Erbsünde II, 247 f. Ewigk. d. Höllenstr. II, 389. Fegfeuer II, 385. Geistl. Stand II, 310. Gesetz u. Ev. II, 291. Gespenster II, 377. Gnadenmittel II, 298. Höllenfahrt II, 285. Kirche, Einh. II, 355. sichtb. u. unsichtb. II, 359. Ohrenbeichte II, 309. *Opus operatum* II, 303. Rechtfertigung II, 289. Satisfaction alleinige Christi II, 273. Symbole II, 67. Synergismus II, 295. Taufe II, 317. Temporelles II, 74. Teufel II, 209. Tradition II, 64. Werke, Nothwendigk. II, 290.
Protoktistae 207.
Providentia specialis II, 111.
Prudentius 140. Apotheosen II, 155. Präexistenz II, 229. Rast d. Verdammten II, 392.
Psellus, Dämonen II, 208.
Ptolomäus, Gnostik. 43.
Publicaner 302.
Pullein, Robert II, 229. Kelchentzieh. II, 351.
Puseyismus, Tradition II, 65.
Pythagoreismus 64.
Quadratus 81.
Quakerthum 387. 389 f. Perfectibilität II, 79. Sacramente II, 307. Tod Jesu II, 273. Trinität II, 139 f.
Quesnel 404 f.
Quietismus 407 f.
Rabanus Maurus 218. 223 f.
Rabbinismus 497 f.
Rabelais 323.
Raimund v. Sabunde 269 f. moral. Argument II, 86. Offenb. zweifache II, 28.
Ramus, Peter 359.
Raskolniken 423.
Rast der Verdammten II, 392.
Ratherius 195.
Rathmann, Wirksamk. des göttl. Worts II, 299.
Ratio regenerata, regeniti II, 39.
Rationalismus 475 ff. Abendmahl II, 347. Accommodation II, 20. 75. Aufersteh. II, 374. Christus II, 157. als Beispiel II, 261. u. Lehrer II, 258. Engel II, 192. Erbsünde II, 248. Glaube alleinseligm. II, 290. heil. Schrift II, 72. Katholicism. II, 72. Perfectibilität II, 80. Philosophie II, 40. Sacramente II, 306. Versöhnungslehre II, 276.
Ratramnus 219. 223 f.
Realismus 248 ff.
Rechtfertigung II, 285 ff.
Redemtoristen 397.
Reformation 318 ff.
Reformirte Kirche 365 ff. 430 ff. Bann II, 362. s. Calvin.
Refrigerium II, 380.
Regula fidei II, 62 f.
Rehm 13.

Reich göttl. 21 f. II, 17 f. 19.
Reimarus 443.
Reinhard, Seelenschlaf II, 378.
Religion II, 5 ff. als Erkenntniss II, 8. Gefühl II, 7 f. Moral II, 8. Poesie II, 9. natürl. II, 26 f. geoffenb. u. positive II, 30 f.
Religionslehre II, 7.
Remigius 219.
Reuchlin 285 f.
Reue der Verdammten II, 389.
Reusch, Trinität II, 136.
Revolution französ. 447. 450.
Rhynsburger 374.
Richard v. S. Victor 257 ff. Trinität II, 126.
Richter, Fr., Unsterblichk. II, 236.
Roëll 378.
Röhr, Symbol neues II, 67.
Rössler 11.
Roger Baco, Wunder II, 43.
Rom 73.
Roscellinus, Tritheismus II, 129.
Rosenkranz 472.
Rosenkreuzer 337.
Rothe, Kirche u. Staat II, 365.
Rousseau 449. Wunder II, 44.
Rudelbach 482. Symbole II, 68.
Rufinus 138. Höllenfahrt II, 282 f.
Ruina diabolica II, 218.
Rupert v. Deutz 256 f.
Russische Kirche 422 ff.
Ruysbroek 274. Selbstvernichtung II, 14.
Sabbatati 306.
Sabellianismus 99 ff. II, 120. 122. h. Geist II, 180. als Pantheism. II, 82. Patripassianism. II, 142. Trinitätsanalogien II, 127.
Sachs, Hans 335.
Sacramentalia II, 321.
Sacramentarier II, 346.
Sacramente II, 299 ff. Nothwendigk. II, 307. Zahl II, 304. des A. Test. II, 302 f.
Sacramentum II, 35. *corporis Christi* II, 333.
Sadoletus 296.
Salbung, jüdische II, 258. Sacramente II, 311.
Sales, Joh. Fr. v. 409.
Salvador 498.
Salvianus *de gubernatione* II, 110.
Sampsäer 28.
Sanchuniaton II, 109.
Sarabaiten 207.
Sartorius, *Communicatio idiomm.* II, 175. Versöhnungslehre II, 276.
Satan II, 205 ff.
Satanianer II, 208.
Satisfaction Christi II, 269. eigene II, 272. 288. 315 f. *operis* II, 308.
Saturninus 37 f. 41.
Saumur 374 ff.
Savonarola 277 f.
Schattenreich II, 374 ff.
Schelling 458 ff. 470 ff. Erbsünde II, 249. Pantheismus II, 83. positiv II, 31. Satanologie II, 211. Trinität II, 137. Urböses II, 211. Versöhnungslehre II, 276.
Schicksal II, 114.
Schlegel, Fr. 457.
— G., Trinität II, 135.
Schleiermacher 468. Christologie II, 156. Engel II, 192. Erbsünde als Gesammtschuld II, 255. Ewigk. d. Welt II, 105. Freih. d. Kirche II, 365. heil. Geist II, 178. Phil. u. Rel. II, 40. Prädestination II, 297. Sacramente II, 307. Sündlosigk. Jesu II, 163. Symbole II, 67. Trinität II, 136. Versöhnungsl. II, 277 f. Vollendung, allgem. II, 391. Weissagung alttest. II, 48. Wunder II, 45.
Schlichting 434.
Schöpfung II, 101 ff. Endzweck II, 107. zweifache II, 104. aus Nichts II, 106. in d. Zeit II, 107. d. Engel II, 200.
Scholastik 188. 248 ff. 259 f. *Communicatio idiomm.* II, 171 f. Dämonen II, 220. Ehe II, 309. Engel II, 199. 202. Fegfeuer II, 384. *Fides formata* II, 288 f. *Forma* II, 77. Gnadenwirkung II, 293. Gott, Einh. II, 95. Gotteserkenntniss II, 91. heil. Geist als Gabe II, 189. Offenb., Nothwendigk. II, 34. Philosophie II, 40. Princip II, 38. Spiritualismus II, 223. Temporelles II, 74.

Vorsehung II, 110. Wunder II, 41.
Schottische Kirche 369.
Schrift heilige 49 ff. - Glaubwürdigk. II, 60. Lehrcodex II, 72. Volksgebrauch II, 68 f.
— u. Geist II, 66. 78 f.
Schriftreligion II, 75.
Schubert, göttl. Wort II, 299.
Schuld, Gesammtschuld II, 255.
Schwärmer 310 f. 479.
Schwarz, Abendmahl II, 347.
Schweizer, Prädest. allg. z. Heile II, 297. 391.
Schwenkfeld 336. Abendmahl II, 348. Doketismus II, 159. Rechtfertigung II, 291. Tod Jesu II, 273. Wort inneres II, 299.
Schwerter zwei, Staat u. Kirche II, 364.
Scientia media II, 100.
Scotisten 265 ff.
Secten 293 ff. 386 f. 423.
Sedulius 139.
Seelenlehre II, 222 ff.
Seelenschlaf II, 378.
Seelenwanderung II, 382 f.
Seligkeit II, 387 f.
Semiarianer 144. II, 154.
Semipelagianer 177. 215 ff. II, 292 f.
Semler 10. 446. Accommodation II, 75. Dämonische II, 45. 210. Fundamentalartikel II, 77. Kanon II, 52. Trinität II, 134.
Sennert 360.
Sentenzen 8.
Separatismus II, 355.
Servatus Lupus 219 f.
Servetus, Mich. 133. II, 131.
Severianer 210 f.
Shaftesbury 427.
Shakers 391.
Silberschlag, Trinität II, 135.
Simon, Graf St. S. 494. Magus 34 f. v. Tournay 294 f.
Simonianer, alleinseligm. Glaube II, 287 f. Trinität II, 140.
Skepticismus 65.
Slaven 423. dualist. Satanslehre II, 208.
Socinianismus 334. 430. II, 131. 434 ff. Abendmahl II, 347. Accommodation II, 75. Allwissenh. II, 100. Christus II, 155. Ebenbild göttl. II, 245. Erbsünde II, 248. Ewigk. d. Höllenstr. II, 393. heil. Geist II, 182. Himmelfahrt II, 278 f. Inspiration II, 58. Seelenschlaf II, 378. Tod Jesu II, 274 f.
Sohn Gottes 22. II, 143 ff.
Sokratische Schule, Beweise f. Dasein Gottes II, 87.
Soner 360. Ewigk. d. Höllenstr. II, 393.
Sophia II, 179.
Spalding 442.
Spanische Kirche 232.
Species im Abendmahle II, 340.
Spee, poetische Mystik II, 15.
Spener 337. 349 ff. Chiliasmus II, 400. Gottesreich II, 19.
Spinoza 380 f. Gott II, 93. Gotteserkenntniss II, 90. Offenb. II, 27 f. 32. Pantheismus II, 82. Rel. als Gehorsam II, 9. Sohn Gottes II, 155 f. Teufel II, 210.
Spirituales 308.
Staat u. Kirche II, 361 ff.
Stäudlin 13.
Staupitz, alleinseligm. Glaube II, 289.
Stedinger 307.
Stercoranismus II, 342.
Steudel, Trinität II, 135.
Stoicismus 66.
Storr, Wunder Jesu II, 45. Teufel II, 211.
Strauss 474 f. Abendmahl II, 347. Engel II, 192. Gottmensch II, 157. Mythische Wunderauflösung II, 44. 46. Persönlichk. Gottes II, 94. Sacramente II, 307. Trinität II, 138.
Sturdza 422 f.
Subordinatianismus 100. II, 120 f.
Subsistentia II, 124.
Sühnopfer II, 267 f.
Sünde II, 249 ff. nicht alleiniger Grund d. Menschwerdung Christi II, 241.
Sündenfall 172 f. II, 250 ff. als Anfang d. Guten II, 252.
Sündenlosigk. Jesu II, 162 f.
Summen, theol. 261.
Super naturam II, 35.

Supernaturalismus 477. Abendmahl II, 347. Accommodation II, 75. Erbsünde II, 249. 257. Erdumwandlung II, 396. Ewigkeit d. Höllenstr. relative II, 393. Fundamentalartikel II, 77. Inspiration II, 59. Teufel II, 211. Trinität II, 134. Versöhnung II, 275 — formaler II, 27. vernunfthassender II, 37.
Supralapsarii II, 296.
Suso 273. II, 14.
Swedenborgianismus 438 ff. 479. Anthropomorphismus II, 93. Hades II, 377. Geister II, 191. Offenb. II, 32. Schriftlehre, Vervollkommn. II, 79. Trinität II, 139 f.
Swift 429.
Symbola im Abendmahle II, 329. 331. 338 f. 344 ff. 347.
Symbole 227. 341 f. 369 f. 399. 419. 496. II, 63. 66.
Symbolik 13.
Synergismus 340. II, 295 f.
Synesius 124 f. Accommodation II, 73. Präexistenz II, 229. Satan als Gegengott II, 216. Trinität II, 127. 141.
Synkretismus 346 ff. Inspiration II, 59. Fundamentalartikel II, 77.
Synusiasten 157.
Syrische Kirche 130.
Taboriten 316 f. 2 Sacramente II, 305.
Talmud 240 f.
Tanchelm 301.
Tatianus 47. 82. Adam, verdammt II, 254. Auferstehung II, 372. Besessne II, 216. *Δαιμονες*, Geistigk. II, 201. Engel, Fall II, 215. Geist des Menschen, höherer, verlorner II, 225. Geister d. Hyle II, 212. Satan *πρωτογονος* II, 216. Unsterblichk. II, 233. Weltverbrennung II, 396.
Taufe II, 312 ff. Blut-Begierd-Taufe II, 318. Tauf-Engel II, 197. 316. Tauf-Formel II, 119. 319. Kindertaufe II, 315. Noth-Taufe II, 318. Nothwendigk. II, 318. Untertauchung II, 320. Verzögerung II, 315.
Tauler 272 f. Interdict, ungerechtes II, 308. Gotteserkenntniss 89. Mensch aus Gott II, 226. Sacramente 305.
Taurellus 360. Vorsehung II, 111.
Tausendjähriges Reich II, 394 ff.
Temporelles in d. h. Schrift II, 74.
Territorialsystem II, 366.
Tertullianus 82. 84. 91 ff. Abendmahl II, 332. Analogien d. Trinität II, 127. Chiliasmus II, 399. Christus II, 147. Dämon d. Socrates II, 212. Dämonen, Reue II, 219. Engel, Fall II, 213. 215. Exorcismus II, 321. *Filius forma Patris* II, 153. Gotteskenntniss II, 89. Gottmensch II, 168. Inspiration II, 53. Ketzertaufe II, 323. Kindertaufe II, 324. Logos II, 126. Materialismus II, 222. Misologie II, 36. 40. Offenb. Nothw. II, 33. *Προβολη* II, 151. Salbung II, 311. *Satisfacere* II, 269. *Sermo, Ratio, Logos* II, 148. *Sermo Spiritus S.* II, 179 f. Taufe II, 314 f. Taufverzögerung II, 315. Taufwirkung II, 316. *Testimonium animae* II, 39. Tradition II, 61. 70. *Tradux animae* II, 227. *peccati* II, 241. Trinität II, 121. Tritheismus II, 129. Vervollkommnung d. Christenth. II, 79. Vulcane II, 395. Zwischenzustand II, 376. 379.
Tetradismus 204. II, 129.
Teufel II, 205 ff. im Paradies II, 250 f. unter d. Deutschen II, 208.
Thaer 443.
Theandriten 202.
Themistius 203.
Theodice II, 114.
Theodor v. Mopsuhestia 125. 127. 167. Erbsünde II, 239. gegen Augustin II, 253. Höllenstrafen, Ende II, 391. Inspiration II, 55. Menschlichkeiten Jesu II, 164. Weissagungen II, 48.
Theodoret v. Cyrus 125. 127. 162. Abendmahl II, 334.
Theodotus 98.
Theodulph 233.
Θεολογια Lehre v. d. Gotth. Christi II, 143 f.

Theol. u. philos. Wahrh. II, 37. 40.
Theopaschiten 203 f. II, 142.
Theophilanthropen 493.
Theophilus v. Alexandrien 124. 206.
Theophilus v. Antiochien 82. Adam νηπιος II, 251. Λογος ἐνδιαϑετος II, 149. Satan Verführer Kains II, 251. *Trias* II, 120. Unsterblichkeit II, 233.
Theophylaktus 190.
Θεος relativ II, 146. v. Christo II, 152.
Theosophie 337 f. 351 II, 14.
Θεοτοκος 161. II, 166.
Therese a Jesu 410.
Tholuck, Inspiration II, 59.
Thomas Aquinas 260 ff. Abendmahl II, 339. Anthropologie II, 221. Dämonen II, 220. Engelnatur II, 202. Excommunication ungerechte II, 308. Exorcismus II, 321. Heil. Geist, Wirksamk. II, 299. Höllenfahrt II, 284. Mitwirkung II, 113. Psychologie II, 225. Sacramente II, 302 ff. *potissima* II, 305. u. *Sacrificia* II, 341. *Satisfactio superabundans* II, 271. Seele Einfachh. II, 223. Trinität II, 125. Unsterblichk. II, 235.
— v. Kempen 275.
Thomaschristen 210.
Thomasius 353. Hexenprocess II, 211.
Thomisten 265 ff.
Thophail, Ibn 242.
Timotheus v. Alexandrien 201.
Tindal 428.
Tittmann 13.
Tod dreifacher II, 252. Wohlthat oder Strafe II, 254.
Tod Christi II, 262 ff. Gehorsam thätiger Christi II, 275. Genugthuung II, 263. Loskaufung v. Satan II, 265 f. Sieg ü. d. Dämonen II, 264 f. Sühnopfer II, 267 ff.
Todtenrichter II, 387.
Töllner, Inspir. II, 59. Symbole II, 68.
Toland 426 ff. Glaubensgeheimniss II, 35. Pantheismus II, 83.
Toleranz II, 366.
Tonsur II, 310.
Tours, Schule 246. 288.
Tradition 433. 489. II, 60 ff. conservativ II, 80. kirchl. Geist II, 65.
Traduciani II, 227 f.
Transfiguratio II, 340.
Transsubstantiation II, 338 ff.
Triadenlehren II, 115 f.
Trient, Concil. 393. 397 ff.
Trinität II, 115 ff. specul. u. populäre Deutungen II, 133 ff.
Triplicitas II, 120.
Trisagion 203 f.
Tritheismus 204. II, 128 f.
Troubadours 279.
Troxler 460.
Tübinger Schule, Trinität II, 134 f.
Turretin 381. Fundamentalartikel II, 77.
Twesten 468. Teufel II, 211. Trinität II, 139.
Ubiquität II, 174.
Ullmann, Sündlosigk. Jesu II, 163.
Unctio extrema II, 312.
Unerkennbarkeit Gottes II, 88 f.
Ungesäuertes 292. II, 343.
Union 482 f.
Unitarier 332. 434 ff. II, 130 ff.
Universalien 249 ff.
Universalismus 375.
Unpersönlichk. Jesu II, 169. 171.
Unsichtbare Kirche II, 359 f.
Unsterblichkeit II, 232 ff. 369. Beweise II, 235. durch Aufersteh. bedingt II, 234.
Untrüglichkeit II, 358 f. d. Päpste II, 359.
Urchristenthum II, 16.
Urlsperger, Trinität II, 135.
Urzustand d. Menschen II, 250 ff.
Utraquisten II, 316.
Valentinianer 40 ff. Glaube II, 23. ohne die Werke II, 288. Vernichtung des Fleischlichen II, 393.
Valla 285.
Vanini 413 f.
Vater in d. Trinität 22. II, 140 ff.
Vaterunser II, 142.
Verdammniss II, 387 f.
Verfall d. Menschh. II, 236 ff.
Vergeltung sittliche II, 386 ff.

Vergöttlichung II, 259.
Vernichtung d. Welt II, 395. durch Höllenstrafen II, 233.
Vernunft, über u. gegen II, 39 f. u. Offenb. II, 34 f.
Versöhnung II, 259 ff.
Vervollkommnung d. Christenth. II, 77 f.
Victor, St., Schule 255. 257.
Victorinus 138.
Vigilantius 119.
Vincentius v. Beauvais 268.
— v. Lirin. 139. 216. Tradition II, 63.
Viret 367 f.
Visio Dei II, 387.
Vitalis 157.
Voëtius 378.
Voltaire 448. Wunder II, 44.
Voluntas antecedens, signi II, 98.
Vorläufer der Reformation 282 ff. 304 ff.
Vorsehung II, 109 ff. u. Freih. II, 112 f.
Vorstius 374.
Vulgata II, 70.
Walch 11. 16.
Waldenser 280. 304 ff. Fegfeuer II, 384. Priesterweihe II, 305. Tradition II, 64.
Walther v. S. Victor 255.
Wegscheider, Sacramente II, 306.
Weigel 337. Trinität II, 132.
Weissagung II, 46 ff. alttestam. II, 48. heidnische II, 48. Gebrauch apologet. II, 47.
Weisse 464. Auferstehung II, 234. 279. Persönlichk. Gottes II, 94. Trinität II, 137. Wunder als Allegorien II, 46.
Weltbrand II, 382 f. 395 f. stoischer II, 395 f.
Weltgericht II, 386 ff. gemaltes II, 369.
Weltseele, heil. Geist II, 176.
Weltuntergang II, 394 ff.
Werk Christi II, 258 ff.
Werke, Nothwendigk. II, 287 f. 290.
Wesel, Joh. v. 283 f.
Wesley 388 f.
Wessel, Joh. 283 f. Fegfeuer II, 385. Gehorsam Christi, thätiger II, 262. *Opus operatum* II, 306.
Wetstein, Inspiration II, 58.
Wette, de 469. heil. Geist II, 177. Trinität II, 136. Versöhnungslehre II, 277.
Whiston 429.
Whitfield 388 f.
Wiederbringung aller Dinge II, 390. 397 ff.
Wiederkunft Christi II, 367 f.
Wiedertäufer 334. II, 322 ff.
Wikliffe 268. 311 ff. Firmelung II, 311. Ohrenbeichte II, 308. Prädestination II, 294. Sacramente als Zeichen II, 301. Zahl II, 305. Transsubstantiation II, 342. Tradition II, 64.
Willensfreiheit II, 230 ff.
Winer 15.
Wissen u. Glauben II, 22 f.
Wittenberger Concordie II, 346.
Wolf, Christ. 362. Fried. Aug. 451.
Wolfenbüttler Fragmente 443.
Wollaston 429.
Woolston 426 ff.
Wundemann 11.
Wunder II, 40 ff. Beweiskraft II, 45. Deutung II, 46. fortwährende II, 42 f. kirchl., naturwissenschaftl., relig. Begriff II, 41 f. populärer II, 45.
Xaver, Franz 394.
Zabier II, 313.
Zeller, Perfectibilität II, 80 f.
Ziegler 12.
Zinzendorf 356. Wundenmale des Lammes II, 275.
Zufall II, 114.
Zulassung (συγχωρησις) II, 112 f.
Zurechnung des Sündenfalls II, 253.
Zwingli 325 ff. 365 ff. Abendmahl II, 345 f. *Alloeosis* II, 173. Dämonen II, 209 f. Erbsünde Krankh. II, 256 f. Prädestination II, 113. 295. Sacramente, Name u. Wirkung II, 306 f. Vernunft II, 39 f.
Zwischenzustände II, 374 ff.

Druckfehler.

Im ersten Theile.

S. 16. v. u. Z. 7: Katholiken l. Kirchen
S. 43. v. u. Z. 14: 31. l. 33.
S. 51. v. u. Z. 18: Gr. l. Chr.
S. 53. v. u. Z. 3: *ἐξάρχων* l. *ἔξαρχος*
S. 69. v. o. Z. 12: 6, 3. 26, 29 l. 5, 10. 6, 3. 26.
S. 70. v. u. Z. 8: *C. A. Lengerke* l. C. v. Lengerke
S. 81. v. o. Z. 16: 163 l. 165
S. 101. v. o. Z. 7: 1. Jahrh. l. 2. Jahrh.
S. 113. v. u. Z. 14: *haer*. 87. l. *haer*. 86.
S. 126. v. u. Z. 5: Bergel l. Bengel
S. 156. v. o. Z. 5: Mamm l. Mann
S. 238. v. u. Z. 2: Weib l. Greis
S. 275. v. o. Z. 19: Kempten l. Kempen
S. 283. v. o. Z. 11: 1480 l. 1489
S. 313. v. u. Z. 19: 1536 l. 1356
S. 324. v. o. Z. 20: gefunden[d]), ... anderen: l. gefunden, ... anderen[d]):
S. 329. v. u. Z. 6: *moturum* l. *motuum*
S. 355. v. u. Z. 9: *II*. l. *III*.
S. 375. v. u. Z. 18: *Amyrault; Blondel*, l. *Amyrault, Blondel,*
S. 440. v. o. Z. 15: wirklich concret l. wirklich, concret
S. 457. v. o. Z. 24: K. v. l. Fr. v.
S. 494. v. u. Z. 23: Geecke l. Gercke
S. 497. v. u. Z. 16: Hamburger l. Hamberger.

Im zweiten Theile.

S. 6. v. o. Z. 17: Namens, *religio* .. Kirche, l. Namens *religio* .. Kirche
S. 19. v. o. Z. 4: höchsten, menschlichen l. höchsten menschlichen
S. 30. v. u. Z. 25: der Offenbarung. Gött. l. und Offenbarung. Gotha.
S. 30. v. u. Z. 20: enwähn. l. erwähn.
S. 31. v. u. Z. 5: *οὔκ ἐστιν* l. *οὐκ ἔστιν*
S. 47. v. u. Z. 20: *ἀληθέστατη* l. *ἀληθεστάτη*
S. 47. v. u. Z. 10: *προφητείαι* l. *προφητεῖαι*

S. 61. v. u. Z. 3 : *manisfestata* l. *manifestata*
S. 80. v. o. Z. 1 : angenommen, die l. angenommen ; die
S. 96. v. o. Z. 20 : *ἀγέννητον* [a]). l. *ἀγέννητον)* [a]).
S. 117. v. o. Z. 19 : Chrisenthum l. Christenthum
S. 122. v. u. Z. 4 : *nota d* l. *nota g*
S. 126. v. u. Z. 32 : *vdv.* l. *adv.*
S. 131. v. u. Z. 1 : *Tr.* l. *Fr.*
S. 140. v. o. Z. 5 : Urchristliches l. Unchristliches
S. 143. v. u. Z. 18 : *peregrini* l. *Peregrini*
S. 166. v. u. Z. 18 : *ὦν* l. *ὢν*
S. 185. v. o. Z. 18 : Dritte, die l. Dritte die
S. 212. v. o. Z. 5 : Deismus l. Dualismus
S. 231. v. u. Z. 9 : *πράγμα* l. *πρᾶγμα*
S. 330. v. o. Z. 29 : *δι᾽ εὐχῆς* l. *εὐχῆς*
S. 393. v. u. Z. 32 : 17. Jahrh. l. 18. Jahrh.
S. 395. v. u. Z. 12 : allgemessener l. angemessener

UNIVERSITY OF CHICAGO
44 758 705

BT
21
.B28
v.2

Baumgarten-Crusius
Compendium der christlichen dogmengeschichte.
6537

BT21
.B28
v.2

6537

UNIVERSITY OF CHICAGO
44 758 705